OPERE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

Serie Seconda

Filosofia del Costume, del Diritto e della Società

OPERE
EDITE E INEDITE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DE' CHIER. REG. DI S. PAOLO BARNABITI

Nuova Collezione

ORDINATA E ADORNATA E SOPRA TUTTO COMPITISSIMA

DEDICATA

AL PRESIDENTE DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE

S. E. R.[MA] MONS. D. FRANCESCO SAVERIO APUZZO

TOMO III.

NAPOLI

PRESSO GIUSEPPE GIULIANO

EDITORE

1854

PRINCIPJ METAFISICI

DELLA MORALE CRISTIANA (1)

PREFAZIONE

Lo studio del Diritto Naturale è uno di quelli, che furono coltivati con più ardore in questi ultimi secoli. Ciò non vuol dire, per quanto mi è noto, che su tal materia sieno uscite fuori nuove scoperte: tutta la gloria, che i moderni possono con qualche ragione pretendere verso gli antichi, consiste nell' aver trattato con maggiore ordine e metodo questa parte dell' umano sapere. Le massime del Diritto Naturale sono state scolpite dal dito del Creatore nel cuore dell' uomo a caratteri così robusti e rilevati, che i pagani medesimi, malgrado l' invecchiata oscurità del paganesimo, le hanno potuto travedere e discernero: l'attenzione che essi posero per ben penetrarle, gli abilitò a tracciare ne' loro scritti regole eccellenti di morale; essi hanno favellato con dignità ed energia dell' obbligazione di preferire il giusto e l'onesto a qualsivoglia altra cosa; e anche presentemente non si possono leggere senza meraviglia le magnifiche pitture, che essi ci hanno tramandato nelle loro opere, sovra il bello della virtù. Nullameno l' ignoranza, in cui si trovavano, dell' ultimo fine dell' uomo non permise loro di architettare un sistema di morale ben concatenato e compiuto; essi conoscevano che le massime particolari, le quali ci servono di norma nella nostra condotta, dovevano riportarsi tutte quante ad un solo principio e dipenderne; e che soltanto l'unità di questo principio potea render ragione di quella stretta e necessaria connessità, che essi confusamente apprendevano in tutti gli svariati doveri della convivenza civile. Ma su questo principio appunto cadeva il loro inganno, il quale conseguentemente diveniva la sorgente di tutti gli altri errori. Così incontrava a' pagani ciò che incontra talvolta a' fisici: i quali riferendo effetti certi e irrepugnabili a qualche causa falsa o dubbia, si veggono obbligati di ricavarne altre conseguenze ugualmente false, che discordano da quei primi

(1) Diamo lode a Dio, che a noi prima di tutti gli altri abbia conceduta la felicità di restituire a quest' opera il suo medesimo capo e quasi la vita: e vogliamo dire ch' essa fu priva sino a oggi davanti al pubblico sì della Prefazione, come del Discorso Preliminare; benchè ogni lettore capace si potesse accorgere che il Cardinale non l' avea certo incominciata così ruvidamente e in secco, qual si legge nella edizione romana, ove parve dapprima (tomo 2.°, anno 1806). Ed amendue le parti, dianzi mancanti, videro la luce per la benemeritevolissima diligenza del P. Vercellone; cioè dire la prima colla *Correspondance de Rome* 4 Novembre 1851, in mezzo ad altri preziosi frammenti; l' altra ne' *Nouveaux Opuscules du Card. Gerdil* (in fol.) Roma 1852: l' una e l' altra in francese, come tutto il corpo dell'opera, pubblicato dagli E. R. I quali hanno avvertito che il Cardinale cita questo scritto (inedito certamente fin dopo la sua morte) nella *Difesa del sentimento di Malebranche*; e così hanno assegnato l'epoca in cui lo fece, che fu prima del 1747: ma io sarei pronto a giurare che la Prefazione e il Discorso Preliminare sono di più fresca data; come parmi di vedere in quest' ultimo gl' indizj di certo sviluppo maggiore, i quali nel primo getto l' Autore segnato avesse per sua memoria, dove gli premea di non perdere il filo del pensiero principale. Di tutte queste cose noi siamo i primi a dare il volgarizzamento. D. A. M.

effetti, o interrompono il vincolo del sistema o l'unità del disegno della natura.

Certamente lo spirito umano per il concetto della propria immortalità, e per l'idea di una Providenza infinitamente saggia e infinitamente giusta, era pervenuto al segno di riconoscere che l'uomo fosse destinato a ricevere in un'altra vita il guiderdone delle sue buone azioni, o il castigo de' suoi delitti; Platone fra gli altri si spiega mirabilmente su questo articolo: ma sifatta cognizione non poteva essere se non imperfetta senza la Rivelazione; giacchè andava necessariamente congiunta a una totale incertezza sovra tutto ciò che concerne quell'ultimo fine dell'uomo; e lo spirito umano altro non poteva che fabbricarsi colla propria immaginazione una folla di errori e di chimere, a fine di colmare, per così dire, il vuoto delle sue incertezze intorno ad una materia di tanto rilievo.

Era riserbato a Gesù Cristo, o a Lui solo si aspettava d'illuminare il mondo. Como sorgente della luce Egli la sparse nel suo Evangelio: e questa luce fu portata fino all'estremità della terra. Il suo Spirito, che mandò a'suoi Apostoli, fu como il segnale da Lui dato per farla apparire: da quel momento nessun ostacolo ebbe più forza di ritardarne la diffusione; ella dissipò le tenebre del paganesimo, e pose in mostra la verità, dianzi nascosta sotto le illusioni dello spirito umano. L'uomo allora non solo imparò a meglio appurare le sue nozioni, e a riconoscere l'opposizione della propria ragione agli errori condannati dalla Rivelazione; ma apprese eziandio il suo destino a un fine sovrannaturale o i mezzi necessarj per ottenerlo, la necessità di rinunziare a sè medesimo e a' beni sensibili, l'eccellenza e l'ampiezza del precetto di carità.

I Padri e i Dottori della Chiesa, incaricati di annunziare a' popoli queste grandi e sublimi verità, non si occuparono di altro, fuorchè di spiegarle più minutamente, di adattarle in varie guise alla capacità de' loro uditori, di applicarle con esattezza ai differenti casi che si presentavano, di combattere i vizj opposti, e con maggiore ardore quelli che più particolarmente regnavano al tempo loro. Così si mostrò ne' loro scritti una morale, che per la sua purezza e solidità ecclissò bentosto le speciose teoriche dell'Accademia, del Portico e del Liceo.

Gli scrittori cattolici venuti appresso non si avvisarono di potere far meglio, che seguire le orme di quegli antichi dottori; compilando ed esplicando le loro sentenze, dichiarandole con nuove riflessioni, e dando loro quell'ordine che stimavano più conveniente. Quindi que' molti trattati di morale, che si pubblicarono sotto diversi titoli, o corrono per le mani di tutti.

I protestanti, già avvezzi a più non comportare il giogo dell'autorità, hanno tenuta un'altra strada; essi si sono adoperati principalmente a separare dalla morale evangelica i doveri che la Legge di Natura impone all'uomo, in quanto possono essere scoperti mediante il semplice lume della ragione: così questa è ricaduta presso di loro nelle sue prime incertezze. Quindi quella folla di disputazioni su' fondamenti del Diritto Naturale; scoglio al quale assai di essi hanno urtato, abbracciando massime funestissime, che non mancarono di rinfacciarsi scambievolmente. Consultate l'opera di Giovanni Conringius intitolata: *Bibliotheca Iur. Gent. Europ.* lib. 3, cap. 3 e segg.

Questa sola avvertenza potrebbe giustificare i Padri e Dottori della Chiesa da quella tra le accuse più plausibili e considerevoli (perocchè io non parlo di alcune altre più atroci, le quali furono tanto solidamente confutate, quanto temerariamente proposte), che mossero loro i moralisti protestanti di maggior dottrina e assennatezza; come verbigrazia il Buddeo: cioè di non aver abbastanza distinto nella loro morale ciò che appartiene alla teologia, da ciò che ap-

partiene al Diritto di Natura. Ma i SS. PP. avevano per iscopo d' insegnare ai fedeli ciò che era necessario per arrivare all'ultimo fine; la qual cosa non potea farsi altrimenti senza congiungere i doveri imposti dalla rivelazione coi doveri prescritti dalla legge naturale: d'altra parte congiungendo co' dettati del Diritto Naturale le massime che risultano dalla Rivelazione, l'uomo veniva ammaestrato con maggior perfezione e sicurezza intorno a tutt'i doveri della sociabilità, i quali formano l'unico oggetto di qualunque trattazione dataci da' protestanti sul Diritto Naturale. Oltre che, poniamo pure che i Padri avessero avuto semplicemente in mira di spiegare la legge naturale: potevano essi abbracciare un partito miglioro, che quello di tenere continuamente davanti agli occhi la fiaccola dolla Rivelazione per iscorta della ragione? Gli stessi protestanti, malgrado il loro proposito di non seguire altro che il lume razionale, non hanno lasciato di ricorrore di quando in quando alla loro teologia, e abusare della Scrittura a couferma di errori contrarj alla ragione medesima. Tutti conoscono i loro sforzi per iscreditare, come contraria al Diritto Naturale ed all' Evangelio, la dottrina dolla Chiesa Romana sovra varj punti capitali; per esempio, sopra l'usura, il celibato, la vita monastica, ed anche le guerre intraprese contro gl' infedeli, e segnatamonte contro gli Ottomani per ricuperare la Terra Santa; e via discorrendo.

Io ho messo mano a questa operetta sul Diritto di natura coll'intento speciale di giustificare le nostre massime col sussidio de'veri principj del Diritto Naturale, dimostrati evidentemonte dalla ragione; e di convincere nel medesimo tempo i protestanti dell' abuso che spesso vanno facendo della Scrittura per autorizzare i loro sentimenti. Ora egli è fuor di dubbio non esser possibile di penetrare col lumo della ragiono i fondamenti dol Diritto Naturalo, se prima non si risalo a' supremi principj delle nostre conoscenze. Tale si è pure l'avviso di un egregio maestro, lo cui opere morali sono il più prezioso monumento dell'antichità, che si conosca da noi in tal genero. Parlo di Cicerone. Questo grand' uomo non credeva, cho si dovesse ricercar la scienza del Diritto nelle leggi civili e negli editti do' Pretori, come portava l'usanza comune do' suoi tempi; nè tampoco nello dodici tavole, secondochè praticavano gli antichi; ma a suo parero essa scienza doveva attingersi dalle nozioni più intime della filosofia. E queste intime nozioni, questo fondo, per così esprimermi, della filosofia, altro non è se non ciò che al giorno d'oggi si appella la metafisica, dappoichè, conviene pur dirlo chiaramente, nonostante l'affettata delicatezza do' semidotti del secolo corrente.

Per trovare le basi del Diritto Naturale, bisogna spiegare, dice quel gran filosofo, l'essenza e l'estensione dello facoltà umane: *quantam vim rerum optimarum mens humana contineat;* le obbligazioni che Dio impose all'uomo creandolo: *cujus muneris colendi efficiendique causa in lucem editi simus;* o in che consista il vincolo della natural società dell'uomo col suo simile: *quae conjunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos* (De Leg. l. 1. §. 5.). Messe in chiaro, soggiunge egli, queste cose, si potrà agevolmente rinvenire la base del diritto e dolle leggi. Ma perchè siano messe in chiaro, fa d'uopo, secondo Cicerone, risalire ancor più alto, o riconoscere cho tutta la natura è governata dalla sapienza e potenza di un Essere Supremo; che fra tutte le altre creature l'uomo è uscito sotto le condizioni più vantaggiose dalle mani di quel Dio supremo; che la ragione (la quale è ciò cho vi ha di più eccellente nell'uomo, e che lo distingue specificamente da tutti gli altri animali), essendo comune a Dio ed all'uomo in quella guisa, che lo è il diritto ossia la legge; si deo considerare come un vincolo di società tra Dio e gli uomini, e come il fondamento della leggo os-

sia dell'ordine eterno: in virtù del quale tutti gli uomini quaggiù in terra hanno da riguardarsi come altrettanti cittadini di una vasta città, sotto la dipendenza del divino ed onnipotente Spirito.

Tale si è la sublime metafisica, che Cicerone spiega con tutta la pompa della sua eloquenza nel primo libro delle Leggi, come un'introduzione necessaria alla dichiarazione di esse leggi. La qual cosa dà occasione ad Attico, uno degli interlocutori, di dirgli che quantunque gli sembrassero derivati un po' troppo da lungi i principj del diritto, egli non avrebbe lasciato d' ascoltarlo di buon grado su questo capo tutta intiera la giornata, stantechè il proambolo gli pareva assai più importante del soggetto medesimo, a cui Cicerone volea disporre i suoi uditori.

Ecco adunque circa l'origine del Diritto Naturale l'avviso di un antico, che in quella ricerca non venne certamente guidato fuorchè dal lume della ragione.

Quanto a' Padri della Chiesa nessuno ignora qual uso S. Agostino e S. Anselmo fecero della metafisica nella maggior parte delle materie che essi trattarono, ed eziandio in quegli argomenti che hanno qualche attinenza a' costumi. L'Abbate de Fleury nella sua Storia Ecclesiastica attribuisce a S. Anselmo la gloria d'essere stato il più sublime metafisico della Chiesa latina dopo S. Agostino. Nulla dico di S. Tommaso, il quale nella sua Somma fa una continua applicazione de'principj metafisici a'teologici, per dare alle sue conclusioni tutta l'evidenza, onde sono capaci, e metterle al sicuro dagli assalti e dalle obbiezioni de'sofisti.

L'autorità de'moderni anche protestanti non è men favorevole a questo metodo. Grozio confessava sinceramente che la metafisica gli avea servito di scorta e di appoggio nella sua grande ed immortale opera *del Diritto della guerra e della pace*. Leibniz scrive che la metafisica e la morale vanno di conserva, come la matematica e la fisica. Bayle in una lettera al signor Lenfant: « io trovo, dice, che voi abbracciate delle bellissime cose: e sopratutto l'ultima mi piace immensamente, laddove mostrato che la rigorosa, e piena esposizione della menoma cosa, guida altrui necessariamente alla metafisica più sublime (1) ».

Io credo di avere allegato tante e tali testimonianze da appagare ogni sorta di spiriti, e legittimare il metodo a cui mi sono attenuto nel mio piccolo saggio. Non ho giudicato di dover seguire un diverso indirizzo per esporre con la massima evidenza ciò che vi ha di principale in questa materia: che consiste a far divedere, come Cicerone dice, che noi siamo nati per la giustizia, e che il diritto non è un portato dell' opinione ma della natura: *sed omnium, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus* (De Leg. L. 1. §. 10). Dimostrata questa verità, viene a rovinare intieramente quanto la libertà di pensare può suggerire di più specioso a' pretesi spiriti forti, e di più favorevole al loro libertinaggio. Per quello che riguarda i doveri particolari delle civili società, e le formole del diritto, sembra che non s'incontrino gravi difficoltà: *quamobrem quo me vocas?* (seguita a dir Cicerone) *aut quid hortaris, ut libros conficiam de stillicidiorum ac de parietum jure, aut ut stipulationum et judiciorum formulas exponam? Quae et conscripta sunt a multis diligenter, et sunt humiliora quam illa quae a vobis expectari puto* (ibid. §. 5.).

Forse sarò eziandio criticato di non aver sempre chiarito in tutta la loro estensione le mie dottrine, dovunque mi è occorso di farne parola: ed avvegnachè io non mi aspetti un rimprovero di tal natura, so non da coloro che guardano

(1) Op. di P. Bayle—La Haye. T. 4 pag. 608.

solo alla scorza; tuttavia siccome questi tali non sono pochi, debbo dire a mia giustificazione che nelle cose, le quali inchiudono molti e svariati rapporti verso altre cose, è impossibile di ben ispiegarli in un luogo solo, e come a un sol tratto. L'uomo, per esempio, non potrebbe naturalmente pervenire alla cognizione di Dio per un cammino più breve e più sicuro, che quello di rientrare in sè medesimo e studiare sè stesso con attenzione. La qual verità S. Basilio stabilisce maravigliosamente nella sua omelia sul pronunziato *attende tibi ipsi*, della quale ho citato un lungo passo infine della mia opera *Dell'immaterialità dell'anima* (1). Ma innanzi che l'uomo sia giunto alla cognizione del suo Autore, indarno studierebbe sè medesimo per tutto il corso di sua vita: egli non potrebbe giammai comprendere la vera destinazione delle sue facoltà; troverebbe in sè stesso molte idee che lo modificano, ma la loro natura, la loro origine, la loro immutabilità, e via dicendo, sarebbero per lui segreti o enigmi, involti nell'oscurità di una notte impenetrabile. Ondechè si vede che la cognizione di noi medesimi ci guida alla cognizione di Dio; e che viceversa la cognizione di Dio ci guida ad una cognizione assai più perfetta di noi medesimi.

(1) Sup. tomo 1. pag. 130.

DISCORSO PRELIMINARE

Il mio scopo, nell'opera che intraprendo, è di provare, come il diritto di natura è stabilito su d'un ordine, e su delle verità immutabili; che queste verità, e quest'ordine sono obbietti proporzionati all'intendimento umano; e che l'uomo in conseguenza può, ragionando, giungere ad una conoscenza certa ed evidente di taluni essenziali doveri, ch'egli ha riguardo a Dio, a sè stesso, ed al suo prossimo.

A tal fine io comincio dal distinguere tre obbietti dell'intendimento umano: l'ente, la verità, e l'ordine; tutti e tre immutabili in sè stessi, e tutti e tre proporzionati alla intelligenza dell'uomo.

Il primo è l'ente, ch'è l'obbietto essenziale ad ogni conoscenza; dacchè il niente non è conoscibile. Il secondo obbietto della conoscenza umana è la verità; quando lo spirito conosce molti enti per mezzo delle sue idee, spesso trova rapporti tra questi enti, o tra queste idee; rapporti tanto immutabili, quanto le stesse idee: questi rapporti appunto io chiamo verità obbiettive. Da ultimo l'ordine, ch'è il terzo obbietto dell'umana conoscenza, risulta da più verità o rapporti che l'intelletto scopre fra più idee; e quest'ordine, questo rapporto di rapporti (se così debbo esprimermi) è tanto immutabile, quanto i rapporti, le verità, o le idee, sopra di cui è fondato. In tal guisa io definisco, che lo spirito umano è naturalmente fatto per conoscere l'ente, la verità, e l'ordine; e che dopo ciò nessuno dee restare sorpreso, che la conoscenza dell'ente gli sembri degna di compiacenza; che la conoscenza della verità lo muova anche più sensibilmente; e che in fine la conoscenza dell'ordine, a cui si dà il nome di bellezza, il rapisca, dovunque ei lo trovi. Ecco quello, che io mi propongo di chiarire qui appresso.

Il primo obbietto, l'obbietto, per così dire, capitale di ogni conoscenza, è l'ente.

Non si può conoscere senza conoscere qualche cosa; non si può pensare senza pensare qualche cosa. Dunque v'ha contradizione a supporre, che si possa conoscere il niente; pensare il nulla. Conoscere il niente, vale niente conoscere; pensare il nulla, vale nulla pensare. Ed ecco perchè i filosofi stabiliscono comunemente, che non si conoscono le negazioni o privazioni, se non per mezzo delle forme, e delle realtà positive, che loro sono opposte.

Fra gli obbietti del nostro pensiero alcuni sono dentro di noi, e non sono distinti da noi. Tal è il nostro pensiere, a cui pensiamo, quando ne inferiamo la nostra esistenza attuale, a cui pure pensiamo: tali sono le altre sensazioni, da cui spesso ci sentiamo affetti; come il piacere, il dolore, il caldo, il freddo, i sapori, gli odori e via dicendo: tali sono i nostri desiderj, le avversioni, le speranze, i timori e simili.

Gli altri obbietti del nostro pensiere sono le cose distinte da noi, che conosciamo, o possiamo conoscere. A tal modo conosciamo un gran numero di obbietti corporali, che nel mondo scopriamo per mezzo dei sensi.

Nella percezione degli obbietti, che percepiamo coi sensi, l'anima è puramente passiva. L'è questa una verità conosciuta dai più celebri filosofi; Aristotile, S. Tomaso, Malebranche, Locke e tanti altri. E non ha mestieri d'altra prova, che l'esperienza costante, la quale ci fa sentire, che se teniamo gli occhi aperti, e rivolti verso un obbietto, non possiamo fare a meno di vederlo.

Siccome la certezza della nostra propria esistenza risulta invincibilmente dal sentimento che abbiamo del nostro proprio pensiero; così il sentimento, che abbiamo dello stato passivo dell'anima nella percezione degli obbietti esteriori, chiaramente prova, che deve esistere qualche Essere distinto da noi, ed altresì più potente, e più saggio di noi.

Ecco di ciò la spiegazione, e la dimostrazione. I pirronisti han voluto di tutto dubitare; e non v'ha sottigliezza, che non abbian posto in campo per gettare l'incertezza su tutto ciò, che sembra evidentissimo. A rendere incerta l'esistenza dei corpi, dicevano, che quando noi sogniamo, ci pare di vedere obbietti, che pure non esistono; e che così potrebbe accadere, che quando crediamo vegliare, e vedere obbietti realmente esistenti, siamo il giuoco d'un'apparenza ingannevole, non dissimile da quella dei sogni. Non so, se le ragioni, che si sogliono addurre per far sentire la differenza della veglia dal sonno, potranno sembrare agli uomini liberi da ogni pregiudizio, tanto convincenti da

non lasciar luogo ad alcuna replica, nè ad altri cavilli da parte dei pirronisti. Il certo è, che per incominciare a distruggere il loro dubbio universale (ch'è poi il punto essenziale; di fatti se si conosce con certezza una verità, perchè mai lo spirito umano non sarebbe capace di conoscerne molte altre?) S. Agostino, e appresso a lui Cartesio, dal predetto sentimento interiore, sentimento che tutti hanno del proprio pensiere; anche quando si vuol mettere in dubbio, se si pensi o no; ricavarono mediante una necessaria inferenza la prova invincibile dell'essere, che pensa nell'uomo ... Ma siccome il sentimento interno, che ci convince del nostro proprio pensiere, ci convince eziandio dello stato passivo dell'anima nella percezione degli obbietti esteriori, e nella maggior parte delle sensazioni, da cui trovasi ferita suo malgrado; da questo stato passivo, di cui neppur possiamo dubitare, come nè del nostro pensiere, conchiudiamo ancora, con una illazione, non meno necessaria contro il pirronista, che oltre il nostro proprio essere deve esistere qualche altro Essere, distinto da noi e più potente di noi. Per il che contro di loro voglio fermare la seguente proposizione.

Sia che i corpi esistano, o non esistano, sempre è certo, che deve fuor di noi esistere un essere da noi distinto, e di noi più potente.

La prova di questa proposizione immediatamente dipende da'seguenti principj per sè stessi evidenti: non v' ha effetto senza causa; e l'agente che opera su d' un soggetto è distinto da questo soggetto, sul quale egli opera. Or avviene spesso, che l'anima si trovi, senza che il voglia, colpita da molte sensazioni, che mutano lo stato di essa, e vi s' imprimono suo malgrado. Dunque questi cambiamenti di sensazioni debbono avere una causa, che operi sull'anima; o questa causa, che opera sull' anima, deve essere distinta dall' anima, su cui esercita l'azione.

Quest'essere, che così opera sull'anima, è anche più potente dell'anima. Imperciocchè quanti piaceri e dolori alternativamente non proviamo all'occasione dei corpi, che paiono circondarci; piaceri e dolori che ci rendono ora felici, ed ora infelici? Ma ciò non dipende da noi. Dunque supposto che i corpi non esistano, questa vicissitudine di sensazioni unicamente dipende dall'azione continua del detto essere sopra di noi; il quale in conseguenza dev' essere riguardato come incomprensibilmente più potente di noi; giacchè non possiamo resistere alla sua azione; e inoltre da quest'azione, secondo che esso la regola, dipende la nostra felicità, e la nostra sciagura.

Quantunque poi si supponga, che i corpi esistano, come ogni uomo di buon senso non ne ha mai dubitato; non si distrugge perciò la necessità, che esista questo Essere distinto da noi, distinto ancora dai corpi, supposti esistenti; il quale è più potente di noi, e su di noi continuamente esercita l' azione.

La ragione si è, che considerando attentamente la natura dei corpi, e quella dell'anima, conosciamo ad evidenza, come i corpi non possono immediatamente esercitare azione sull'anima. Non essendo i corpi che masse, o porzioni di materia, non possono fare azione, che per via del moto e della disposizione di loro parti; e l'effetto del moto non può essere, che di produrre un altro moto, ed in conseguenza un'altra disposizione di parti in altri corpi. D' altronde a considerare la natura dell' anima troviamo, che l' *io pensante*, il quale vede un obbietto, è indivisibilmente lo stesso di quello che ascolta una armonia, che gusta un pomo, che sente l'odore d' un garofano, il calor del fuoco, e via dicendo: tutte però queste sensazioni, o modificazioni trovansi riunite in uno stesso soggetto unico ed indivisibile, e per conseguenza immateriale. Imperciocchè questo essere pensante, s' egli fosse materiale, o sarebbe un atomo indivisibile, ed allora sarebbe incapace di cambiar modificazioni, anzichè averne molte nel medesimo tempo; o sarebbe una riunione di atomi, ed allora non è meno impossibile, che quest' unione abbia tutt' insieme modificazioni affatto diverse ed opposte. Che se si dice, che la sensazione dei colori è in una parte dell' unione, quella de' suoni in un' altra; allora di questa unione si fanno molte piccole unioni, che sono tanti esseri pensanti distinti l' uno dall' altro; e che sebbene vicini l' uno all' altro, pur non possono scambievolmente comunicarsi la modificazione, da cui sono affetti: dunque l' anima essendo immateriale non può ricevere l' azione del moto, il quale non può esercitarsi che sulla materia.

In secondo luogo una causa, che produce un effetto deve contenere o formalmente, o in un più alto grado la perfezione di questo effetto. Ora i corpi non possono contenere la perfezione, che trovasi nelle diverse percezioni o sensazioni, onde noi siamo affetti; dunque.

Quindi segue, che se i corpi esistessero soli, non potremmo percepirli; dacchè non possono esercitare immediata azione sull'anima: dunque affinchè noi li percepiamo, bisogna, che oltre dell' anima, e dei corpi, siavi un Essere distinto dall' una, e dagli altri, il quale ce li faccia percepire per la sua azione immediata sull'anima.

Quindi segue, che l'Essere, il quale esercita azione su di noi è anch' egli immateriale, del pari, che l'anima nostra; senza di che non potrebbe esercitare azione sulla nostra anima, meglio di quello che possano fare i corpi.

Segue ancora, che questo Essere potente ed immateriale, il quale per la sua azione sull'anima ci fa percepire i corpi, non solo deve operare sull' anima come causa efficiente, ma benanche come causa esemplare, che all' anima stessa rappresenti i corpi: e così deve contenere o formalmente, o in un più alto grado tutta la realtà e la perfezione, che trovasi nelle nostre percezioni e sensazioni, e quella altresì che

si trova nei corpi, i quali egli rappresenta. Or egli non contiene formalmente la realtà dei corpi; dunque deve contenerla in un più alto grado. E ciò non deve sembrare strano, qualunque sentimento si voglia tenere sulla natura delle idee.

Ecco già l'esistenza d'uno Spirito o d'un Essere immateriale, incomprensibilmente più potente, e più perfetto di noi, dimostrata invincibilmente contro i pirronisti da ciò, che l'anima è passiva nella percezione dei corpi, cui essa crede di vedere (sia che esistano, o non esistano), e nelle sensazioni, da cui l'anima stessa è affetta nel percepirli.

Ritornando ora all'esistenza dei corpi, dico primieramente, che la loro esistenza deve riguardarsi come possibile almeno. La ragione si è, che quando al paragone di due idee troviamo, che l'una non distrugge l'altra, e non le ripugna; possiamo affermare, che queste due idee possono convenire insieme nello stesso soggetto, e vi si ponno supporre senza contraddizione. Ecco in che consiste l'idea della possibilità. Così paragonando l'idea d'un pezzo di cera coll'idea della rotondità troviamo la capacità di quello a ricevere questa. L'impossibilità tutt'al contrario. Or paragonando l'idea dell'esistenza coll'idea di ciascuno dei corpi, che i sensi ci presentano, noi troviamo che possono stare insieme senz'alcuna contraddizione. Dunque.

Per la medesima ragione dobbiamo riguardare, come possibili non solo i corpi, che supponiamo esistere; ma ancora tutti gli esseri, di cui ci formiamo l'idea colla nostra immaginazione, come un centauro, un altro mondo; quantunque questi esseri non esistano attualmente.

Ma giacchè queste cose, che riguardiamo come possibili, del pari che tutti i corpi, anche nella supposizione che non n'esistesse veruna, ponno essere l'obbietto dei nostri pensieri; e l'obbietto d'ogni pensiero essendo necessariamente l'essere; dobbiam confessare che queste cose medesime, indipendentemente dalla loro esistenza attuale, hanno la loro realtà, e perfezione, come sopra ho notato, nell'Essere Supremo, che può rappresentarcelo coll'azione sua sopra di noi. Imperciocchè se questi obbietti, a cui pensiamo, riguardandoli come possibili, fossero assolutamente un nulla, noi non vi potremmo pensare.

La possibilità di tutte le cose, a cui possiamo pensare, è una possibilità necessaria. La ragione si è, che comunque variano i nostri pensieri, gli obbietti immediati di essi pensieri non variano; a dubitare di ciò non saremmo sicuri, che l'idea cui una volta abbiamo avuto, possa ritornarci davanti alla mente una seconda volta. Le idee dunque potendo sempre ritornar le stesse, sono immutabili: dunque gli obbietti cui rappresentano, e la cui possibilità è fondata sulla convenienza tra le idee stesse, convenienza, la quale sarà sempre la medesima, finchè le idee saranno le stesse; hanno una possibilità essenzialmente necessaria, ed immutabile.

Perchè la possibilità delle cose, a cui possiamo pensare, sia necessaria, ed immutabile, bisogna che la realtà di tutte queste cose sia contenuta necessariamente, ed immutabilmente nell'Essere Supremo, come abbiamo osservato: o siccome le cose possibili sono infinite, e ciò, che può essere l'obbietto del pensiero, e che ha cagione di essere, è infinito; così ne segue che l'Essere Supremo contiene la pienezza dell'Essere; e che l'infinità dell'Essere, l'infinità, a cui s'estende la nozione dell'Essere, l'infinità, che noi concepiamo per quanto si estende quello, a cui può applicarsi la nozione o l'appellazione dell'Essere, esiste necessariamente e immutabilmente nell'Essere Supremo.

L'esistenza dei corpi non è un'esistenza necessaria. La ragione si è, che paragonando l'idea dei corpi coll'idea dell'esistenza, troviamo in vero, che l'una non ripugna all'altra, il che rende questa esistenza possibile; ma non troviamo, che v'abbia una connessione necessaria tra queste idee; o che l'idea dell'esistenza sia contenuta nell'idea dei corpi; come è bensì contenuta nell'idea dell'Essere sommamente perfetto; la cui esistenza conseguentemente è la sola necessaria, siccome prova Cartesio con una sì bella dimostrazione. Certamente se l'idea che abbiamo dell'uomo, del leone, e altresì del satiro, della sfinge, ci fa considerare tutti questi esseri como egualmente possibili; non veggo, perchè si dovesse attribuire l'esistenza necessaria all'uomo ed al leone, e non già al satiro ed alla sfinge, che non esistono: lo stesso avviene d'una infinità di mondi, che si considerano come possibili, non altrimenti che questo attuale; e che pur non si possono supporre attualmente esistenti.

Dunque la nostra esistenza neppur essa è un'esistenza necessaria.

Quindi conséguita, che la nostra esistenza, e quella di tutti gli esseri possibili, i quali si ponno supporre esistenti al par di noi, essendo una esistenza contingente, deve avere una causa; e questa causa non può essere, che l'Essere Supremo, onnipotente, perfettissimo, di cui abbiamo provato l'esistenza necessaria.

L'Essere adunque Supremo è altresì Creatore, ed infinitamente potente; perciocchè è mestieri d'una potenza infinita per far passare una cosa possibile dalla non esistenza all'esistenza attuale.

L'Essere Supremo non è Creatore per cieca necessità, ma per libera scelta; senza di che l'esistenza degli esseri possibili non sarebbe più contingente, ma necessaria. E d'altronde noi veggiamo chiaramente come è maggior potenza il poter creare, o non creare, che l'essere determinato necessariamente a creare. Ora l'Essere Supremo ha in sè l'infinità dell'Essere, e di tutte le perfezioni possibili, che si pos-

son concepire; dunque ha ben anche la detta potenza, ossia libertà. Altrimenti vi sarebbe un grado di potenza, da noi concepito con tutta chiarezza, epperò indubitato obbietto del nostro pensiere, il quale tuttavia non avrebbe alcuna realtà; il che è impossibile. Dunque l'Essere Supremo ha una intelligenza, una volontà, ed una libertà, tutte sovranamente perfette.

Il bell' ordine e la disposizione, che non possiamo a meno di osservare e ammirare fra tutti i corpi, che compongono questo vasto universo, di cui noi medesimi facciamo parte; non può essere, che l'effetto della somma sapienza dell' Essere Supremo.

Se i corpi esistono, la loro esistenza in quanto contingente, dipende dall' Essere Supremo: dunque anche la loro disposizione ne deve dipendere. E sia che i corpi esistano, o che non esistano, sempre è certo, che l' Essere Supremo, dev' essere quello, che colla sua immediata azione sull' anima nostra, ce li fa vedere, e ci fa inoltre conoscere la loro disposizione.

Dunque deve averne in sè stesso l' idea.

Eccone un'altra prova. V' ha dei caratteri di sapienza nell'ordine del mondo: verità, cui gli epicurei non posson negare; quantunque ascrivano questi caratteri al caso, o alla necessità delle combinazioni. Perciocchè se la disposizione delle parti d'un oriuolo è l'effetto della sapienza dell' artefice, che il fabbricò; a paragonare l' universo con un oriuolo, troviamo, che il primo in sè porta i caratteri d' una sapienza molto maggiore di quella, che al nostro spirito si appalesa quando veggiamo un oriuolo. La considerazione dell' universo, ed anche di qualunque parte dell' universo; come d' una pianta, o del corpo umano, desta in noi l'idea d'una sapienza infinitamente maggiore di quella, che in un oriuolo notiamo. Dunque bisogna, che vi sia una realtà, che corrisponda all'idea di questa sapienza. Questa realtà non è in noi; essa non è opera dei nostri concetti, giacchè ci si presenta nostro malgrado nella considerazione dell' universo; sorpassa di molto la nostra intelligenza; ed il poco, che ne possiamo scoprire, ci fa sentire, quanto siamo incapaci di comprenderla interamente. Questa sapienza obbiettiva neppure si trova nei corpi, meno ancora se questi fossero regolati dal caso, o dalla necessità, parole vuote di senso: e nondimeno questa sapienza dev' esservi; altrimenti non si potrebbe vedere, non potrebbe essere l' obbietto del nostro pensiero, ch' è necessariamente l'essere: ove dunque sarà ella, se non nell' intelligenza dell' Essere Supremo?

Questa sapienza dell' Essere Supremo prova infallibilmente l' esistenza attuale dei corpi; senza di cui cadremmo in un errore inevitabile; siccome chiaramente è dimostrato dai filosofi moderni, che ognuno può consultare su questo proposito.

Quanto alla maniera di conoscere i corpi, che di passaggio ho toccato, aggiungo, che secondo S. Tomaso: *I. p. qu. 5. a. 2.*

L' essere è il primo obbietto del nostro intendimento; perciocchè tutte le cose intanto sono a noi conoscibili, in quanto elleno sono attualmente. V. in S. Tomaso il resto dell' art.

Art. 3. Ogni essere, in quanto essere, è buono; ma una cosa può essere cattiva, in quanto qualche bene le manca.

Quindi *art. 2.* Il non essere non può esser desiderato, che *per accidens* in quanto privo di qualche male, da cui altri era molestato, ed il cui alleviamento era desiderabile.

La vita, la sapienza e simili non sono desiderabili, che in quanto posseggono l' essere attuale.

Art. 3. Gli esseri matematici, considerati in quanto divisi ed astratti dalla materia sensibile, non esistono nè in atto, nè in potenza, ma solamente nella ragione.

Art. 4. La bellezza, e la bontà sono una stessa cosa dalla parte del loro soggetto, in quanto l' una e l' altra sono appoggiate sul medesimo fondamento, ch' è la forma. Ma differiscono nella ragione; perchè il bene, o la bontà riguarda la potenza appetitiva, e può passare per fine: la bellezza al contrario riguarda la potenza conoscitiva, e può passare per la forma, in quanto la bellezza consiste in una certa forma, simetria, e proporzione conveniente, che rende le cose piacevoli.

Art. ultimo. La causa, per la quale si cerca il bene onesto, è il diletto, il piacere.

S. Tomaso in questa quistione fa consistere il bene sulla traccia di S. Agostino, nella maniera o misura, nella specie o nel numero, nel peso o nell' inclinazione delle cose ai loro fine. La maniera o misura, secondo lui è la proporzione, che una cosa ha coi suoi principj materiali, e colla sua causa efficiente; dal che risulta la forma o la specie, ch' è come il numero; perciocchè siccome l' unità aggiunta, o sottratta al numero, ne varia la specie, così un grado di ciò, ch' è essenziale alle cose, aggiunto o sottratto, ne varia la specie: per ultimo da questa forma o specie nasce l' inclinazione, che ciascuna cosa ha pel suo fine, e che è come un peso, che ve la trasporta e la trae.

Ma siccome a me pare, che la proporzione, che una cosa ha col suoi principj materiali, costituisca la sua forma secondo le dottrine dei moderni; amerei meglio far consistere la specie in questa proporzione, e trarrei così la differenza delle specie dalle varie combinazioni dei principj materiali. La maniera o misura dovrebbe essere l' unione compiuta di tutte le qualità convenevoli a questa specie; che così avrebbe la sua misura convenevole di perfezione. Infine da questa proporzione, e da questa misura io penso, che nascano tutti i rapporti, pei quali questa cosa ad altre si riferisce, e che questo sia come il peso, e l' inclinazione, che ve la porta; poniamo, come si vede nell'uomo,

PRINCIPJ METAFISICI

DELLA MORALE CRISTIANA

Libro primo

DELL' IDEA DELL' ORDINE IN GENERALE.

I. PRINCIPIO

Il primo, e solo obbietto delle nostre conoscenze è l'Ente.

Spiegazione.

Il nulla non si può percepire; perchè percepire il nulla, e non percepir nulla, valgono la stessa cosa. Dunque ogni conoscenza ha l'ente per obbietto. Eppure conosciamo, e abbiamo idee di molte cose, le quali non esistono affatto, ovvero son fuori di noi: dunque bisogna, che la realtà di queste cose sia in qualche guisa presente allo spirito. E questo appunto chiaramente insegna S. Tommaso (1, 2. quaes. 51. art. 1. ad 2.), ove dice: *Id quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur.* E soggiugne: *Unde sequeretur, si potentia Angeli per se ipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, et actus omnium; unde oportet, quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum.* E nel libro 3. contra gentil. cap. 49. dice: *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel potius species ejus.* Queste ragioni di S. Tomaso son decisive contro le modalità, essenzialmente rappresentative, del sig. Arnaud. Perciocchè se a giudizio di S. Tomaso l'angelo non può trovare in sè medesimo la similitudine ossia la realtà degli obbietti, distinti da sè; e però ha bisogno di specie da sè distinte, che gliela rappresentino; con più ragione le idee, che ci rappresentano gli obbietti distinti da noi, non potrebbero essere modalità dell'anima nostra. S. Tomaso prova altresì chiarissimamente, che fuori l'essenza di Dio, nessun altro Ente, quantunque superiore in perfezione, contiene la similitudine, o realtà degli enti inferiori (1. part. quaest. 84, art. 2. ad 3.), dicendo: *Quaelibet creatura habet esse finitum, et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habet quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeterquam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.* Le addotte ragioni di S. Tomaso provano in prima chiaramente, che lo spirito per conoscere un obbietto, ha mestieri d'una specie intelligibile, o d'una idea distinta da lui. Secondo, che questa specie o idea dee contenere, o per meglio dire dev'essere la similitudine, l'atto, la realtà dell'obbietto: *oportet quod sit speciei ejusdem, vel potius species ejus.* Or siccome questa somiglianza o realtà non potrebbe essere nè nell'anima, nè nell'angelo stesso; così molto meno potrà essere in una specie accidentale, qual si ammetteva nelle scuole: un accidente non può mai contenere la realtà d'una sostanza; e qualunque ente creato non può, per la ragione di S. Tomaso, contenere la realtà d'un altro ente creato, perchè ciascuna cosa ha la sua entità limitata, e determinata. E se un ente determinato, e finito potesse contenere la realtà d'un altro, *reperirentur, quae et in suo genere essent et in alieno; quod fieri qui potest?* Come con molto senno avverte Cicerone (lib. 2. Acad. quaes. p. 13.). Come dunque non v'ha che l'essenza di Dio, la quale per essere l'Ente senza restrizione, contiene eminentemente la realtà, e la perfezione di tutte le cose possibili; ed in conseguenza, come dice S. Tomaso, è la similitudine perfetta di tutti gli enti, in quanto ne contiene le idee

archetipe di tutti: siccome altronde l'essenza divina è la sola, la quale si concepisca potere intimamente, ed in un modo intelligibile unirsi a tutti gli spiriti; così nulla è più semplice, nè più conforme alla ragione, quanto il dire, che mediante questa unione del nostro spirito alle idee archetipe, noi percepiamo tutto ciò, che si conosce per idea, e non per sentimento confuso. E per verità essendo la facoltà di percepire puramente passiva, come hanno unanimemente conchiuso Malebranche, Locke, e tutti i più rinomati filosofi, compresi gli stessi peripatetici (i quali invero hanno immaginato un intelletto agente per fabbricare le specie, ma hanno anche ammesso l'intelletto paziente per percepirle); non possiamo concepire altra causa efficiente, ed esemplare delle nostre percezioni, fuorchè l'essenza divina; la quale, operando sul nostro intelletto colla sua efficacia, può benissimo presentargli le idee archetipe, che porta in sè stessa; e fargli con questo mezzo conoscere la natura, e le proprietà degli enti, che sono stati creati sul modello di queste idee. Un pensiero, tanto semplice e tanto bello sulla maniera di conoscere degli uomini, fu già di Platone: anche S. Agostino credette, che in Dio solamente si potessero da noi vedere le verità immutabili, come ognuno di leggieri può assicurarsi colla lettura di molte sue opere; tra l'altre quelle *de Magistro, de libero arbitrio, de Trinitate*, e *Retractationum*. Altri dottori della Chiesa hanno con lui abbracciato questo sentimento. In fine il P. Malebranche lo ha portato al colmo di sua perfezione, spiegandolo nella maniera più chiara in tutte le sue opere, provandolo co' più sodi argomenti, e rispondendo anche a tutte le obbiezioni, che l'ignoranza può fare ad un sistema, la cui verità è tanto dimostrata per gl'intelletti capaci, quanto ponno essere le stesse proposizioni di geometria.

II. PRINCIPIO.

Tutti gli enti hanno dei rapporti infra loro, e il nostro intelletto conosce, o può conoscere molti di questi rapporti. Così li rapporti, cioè dire le verità sono il secondo obbietto della conoscenza dell'uomo.

Spiegazione.

Contemplando due o più idee l'intelletto giugne a scoprire i rapporti, che queste idee, ed in conseguenza gli enti da quelle rappresentati, hanno fra di loro. Siffatti rapporti chiamansi verità (1); ed in questo senso si dice, che un geometra conosce una verità, quando percepisce il rapporto di eguaglianza tra l'angolo esterno d'un triangolo, ed i due interni opposti. Anche si dà il nome di verità al rapporto di conformità tra il giudizio da noi fatto di una cosa, e lo stato di questa medesima cosa: per esempio facciamo un giudizio vero, e diciamo una verità, quando assicuriamo, che la virtù è preferibile alle scienze, e le scienze stesse son preferibili alle ricchezze. Da questa conoscenza dei rapporti si può trarre un validissimo argomento per provare, come l'intelletto, che li conosce, non è un raccozzamento di materia, disposta in una o in altra guisa. Ho dichiarato altrove questo stesso argomento (2).

III. PRINCIPIO.

I rapporti che lo spirito nostro percepisce tra le idee, possono tutti ridursi o a rapporti di quantità, o a rapporti di perfezione.

Spiegazione.

Paragonando le idee di varie grandezze lo spirito percepisce de' rapporti di quantità; per esempio, che il quadrato dell'ipotenusa d'un triangolo rettangolo è uguale ai quadrati degli altri due lati, presi insieme; che di tutte le figure, le quali posson essere contenute da una linea eguale, la maggiore è il cerchio, la minore il triangolo. I rapporti di questo genere sono l'obbietto della geometria, e dell'aritmetica. Paragonando poi le idee di molte sostanze, proprietà, facoltà, e qualità, lo spirito scopre i rapporti di perfezione: per esempio, che un animale ha più di perfezione ed eccellenza, che una pietra. La conoscenza dei rapporti di perfezione è quella, che appellasi conoscenza dell'ordine: epperò lo spirito ha una conoscenza più chiara, e più estesa dell'ordine, quando conosce meglio, ed in maggior numero i rapporti di perfezione. Questi diversi rapporti di perfezione debbono le più volte dare la regola alle azioni umane.

Il rapporto di perfezione, a cagion d'esempio, che ci fa conoscere, come la virtù è preferibile alla scienza, ed alle ricchezze, dee servire di regola alla premura, che noi ci diamo, per acquistare l'una o l'altra di queste cose. Per il che i rapporti di perfezione sono di grande uso nella Morale, e sono la fonte dell'idea dell'ordine.

IV. PRINCIPIO.

Ai rapporti di perfezione, o all'idea dell'ordine debbon riferirsi i rapporti dei mezzi al fine, e dei mezzi infra loro.

(1) Della verità Metafisica vedi Locke lib. 2. c. 32. p. 2.

(2) Forse accenna all' *Orig. del Senso Morale* (sup. tomo 1. pag. 366 § 15 *ante med*. D. A. M.

Spiegazione.

Il fine debbe avere maggior bontà, perfezione ed eccellenza, che i mezzi: e S. Tomaso in un luogo dice ottimamente: *inconveniens est, ut aliquid sit propter vilius se.* Quanto ai mezzi, la misura di loro bontà, e di loro perfezione deve prendersi dal rapporto maggiore o minore, che hanno col fine. V' ha di tre cose a considerare in siffatto rapporto di ciascun mezzo col fine; cioè con quanta facilità, con quanta sicurezza, e con quanta ampiezza possono ottenere il fine, sui quale si adoprano. Combinando queste condizioni veniamo a scoprire quali siano i mezzi più proprii per arrivare al fine, che ci proponiamo: bisogna, come Cicerone dice: *addendo, et deducendo videre, quae reliqui summa fiat;* cioè farne come un calcolo geometrico; e ponno esservi ragioni dirette, ed inverse. Così per esempio un uomo, che nella scelta del suo stato si proponga di render servigj considerevoli alla sua patria, dee considerare quale stato è il più appropriato a tale scopo; se per esempio sia lo studio delle leggi e della politica, o pure il mestiere delle armi; ben tosto vede, che un eccellente politico, ed un eccellente capitano possono all'occasione rendere servigj egualmente grandi ed importanti alla patria loro; ed in conseguenza incontrarvisi egualmente la terza condizione dei mezzi, ch'è di ottenere ampiamente il fine: ma la prima, e la seconda condizione, ch'è di ottenerlo sicuramente, e prontamente, non sempre si trova eguale dall'una parte e dall'altra. Vi hanno tempi, in cui ognuno sarà sicuro di render servigj più pronti alla patria collo studio del dritto, che colla professione delle armi. Bisogna inoltre avvertire, che quando il fine, che ci siamo proposto, come quello di render servigj alla patria, è capace d'una certa latitudine o estensione, ed alla stesso tempo di ripetizione; allora molte ripetizioni d'un grado inferiore posson equivalere, o anche sorpassare un grado superiore, ripetuto meno volte. Così, servigj meno importanti, ma resi più frequentemente, equivalgono a servigj più importanti, ma resi meno frequentemente; e tal fiata anche valgono di più.

V. PRINCIPIO.

Gli obbietti che sono fuori di noi possono avere, e di fatti spesso hanno, dei rapporti allo spirito, che li conosce; e questi rapporti sono quando rapporti di convenienza, e quando rapporti di disconvenienza.

Spiegazione.

Ogni giorno proviamo, che tra gli obbietti esterni vi ha di quelli, che ci apportan diletto, e concorrono alla nostra agiatezza; mentre altri ci danno pena, e ci apportan disagio. I primi hanno seconni un rapporto di convenienza; i secondi un rapporto di disconvenienza. Così tutti i corpi, che ci stanno d'attorno, hanno con noi rapporti di convenienza o disconvenienza, secondo che ci cagionano, o possono cagionarci del bene, o del male. Ma convien osservare, che il piacere ed il dolore, o per meglio dire le sensazioni piacevoli o dispiacevoli, che i diversi corpi ci fanno provare, non sono idee chiare delle qualità buone, o cattive di questi stessi corpi; ma solo sentimenti confusi, coi quali l'Autor della natura ci avverte dell'impressione salutare, o nociva, che debbono fare sul nostro corpo secondo le leggi generali della comunicazione del moto. In un frutto non v' ha alcuna qualità, che assomigli alla dolcezza, o all'amarezza, che sentiamo in mangiandolo: nel fuoco nulla v' ha, che assomigli al piacevole calore, che ci cagiona ad una certa distanza, o al dolore insoffribile, che ci arreca, se a lui stiamo troppo da presso. Già da lungo tempo il Descartes ha fatto conoscere l'errore dei filosofi, che riguardavano come qualità dei corpi ciò, che altro non è, se non sensazione, o modificazione dell'anima nostra; ed il medesimo Locke ne conviene egli pure. Dunque non essendo le sensazioni, che modificazioni dell'anima nostra, le quali essa sente in sè stessa senza più; ma che nulla le presentano, nulla le fan conoscere, soltanto le fanno sentire, come ella è attualmente affetta; non potrebbero chiamarsi idee; giacchè quest' ultime essendo similitudini delle cose, distinte dall'anima, possono a lei rappresentare le cose, e farle conoscere, ed in conseguenza non potrebbero essere sensazioni dell'anima: e per verità le modificazioni di questo ente non potrebbero mai rappresentare le realtà di altri enti, come di sopra abbiamo veduto. Ecco una prova convincente della distinzione tra le idee, ed i sentimenti; distinzione che nondimeno al sig. Locke non va a sangue. Or queste sensazioni piacevoli o dispiacevoli, di cui l'anima è affetta alla presenza dei corpi, che la circondano; non sono effetti d'una potenza, o efficacia naturale ad essi corpi. Siccome i tre diversi stati d'un frutto, prla di venire a maturità, quando è maturo, e quando comincia a guastarsi, non differiscono più o meno fra loro, che nella configurazione, e ne' movimenti delle sue particelle; così questo frutto, qualora fosse causa efficiente della sensazione, dovrebbe anche più o meno in tutti e tre gli stati cagionare in noi la sensazione del medesimo gusto; e non già sensazioni affatto diverse secondo i diversi stati: imperciocchè gli effetti sempre debbono osservare un'esatta corrispondenza collo loro cause efficienti. Per la stessa ragione a diverse distanze dal fuoco, non potendo aver luogo altra differenza, che nel maggiore o minor numero, nel maggiore o minor moto delle particelle di legno, che il fuo-

co spande da tutte le parte, gli effetti del fuoco alle diverse distanze non dovrebbero differire che del più, o del meno: cioè, posto che si senta dolore alla distanza d' un pollice; quattro volte minore si dovrebbe provare il dolore alla distanza di due pollici; nove volte minore alla distanza di tre pollici, e via via secondo il descrescimento dell'attività del fuoco; ovvero contando a rovescio, se alla distanza di quattro pollici il fuoco è causa efficiente d' un piacevole calore, che vi si prova, alla distanza d' un pollice dovrebbe cagionare un sentimento sedici volte più piacevole; giacchè la sua attività divenendo sedici volte maggiore, il suo effetto deve divenire anche sedici volte maggiore; nè mai per un allontanamento, il quale non consiste che nel più o nel meno, si potrebbero sperimentare due effetti tanto contrarj, quanto sono un piacevole calore, ed un eccessivo dolore. Bisogna dunque in ciò riconoscere le leggi d' una provvidenza infinitamente saggia, la quale veglia alla conservazione del nostro essere; e a questo fine ha coordinate in un modo ammirevole le leggi generali della communicazione dei moti colle leggi generali dell'unione dell'anima e del corpo. Un frutto, onde sia capace di nutrire il nostro corpo, deve avere acquistato un tal grado di maturità; vo' dire, che le sue particelle debbon essere sì bene assottigliate, e d' una bella configurazione, che possano servire a riparare il nostro corpo; quando questa configurazione non v' è per anco, o pure non v'è più, ma ve n'è un'altra, la quale saria piuttosto nocevole ai corpi, questo frutto non può, nè dee servire di nutrimento. Se l' uomo prima di mangiare dovesse con idee chiare conoscere questi diversi gradi di configurazione, i quali posson essere infiniti, che ne risulterebbe? Il suo spirito, limitato com'è, non basterebbe a tanto; ed el morrebbe di fame, innanzi di sapere ciò, che dovesse mangiare. A questo supplisce Iddio, cagionando in lui un sentimento di sapore piacevole, quando fa uso d' un frutto, la cui configurazione è propria alla riparazione del suo corpo; e cagionando un sentimento dispiacevole, quando questa configurazione fosse piuttosto nocevole, che salutare. Così per un effetto delle leggi generali dell' unione dell' anima e del corpo, combinate colle leggi generali della comunicazione dei moti, l' uomo è avvertito dall' esperimento del senso, che è la prova più semplice e più corta, di ciò ch' è o non è appropriato pel suo nutrimento. Del pari quando il rigor della stagione viene ad aggbiacciare le nostre membra, ed a torre loro una parte di questo moto, ch'è necessario per la loro conservazione; noi siamo avvertiti di questo pericolo dalla molesta sensazione del freddo. Questa sensazione c' invita a porvi rimedio: e siccome il fuoco ad una certa distanza può rendere al corpo il moto, di cbe ha bisogno, e riporlo nella sua situazione; così questo avvicinamento del fuoco è seguito da una piacevole sensazione di caldo, la quale naturalmente ci avverte, che il nostro corpo è in una situazione ben adatta per la sua conservazione. In fine siccome nell' avvicinarsi di troppo al fuoco, diventando maggiore la rapidità, e la quantità delle particelle di legno, che esso spande da tutte parti, la delicatezza dei nostri organi non può resistere, e questi si disordinano, e si sciolgono; così ad ovviare a questo inconveniente siamo avvertiti da una sensazione insopportabile di dolore, del bisogno che abbiamo di tenercene lontani. Ora è ben chiaro, che siffatta sensazione di freddo non è l' idea, o la rappresentazione d' una diminuzione di moto; in quella guisa che neppure il caldo è l' idea d' un accrescimento di moto, nè il dolore l'idea di un soverchio accrescimento. Bensì sono sentimenti confusi, che all' anima non manifestano alcuna verità; ma che nell' uso, cui ella è tenuta a fare dei corpi, che la circondano, per la conservazione del suo proprio, la traggono col diletto o colla pena, che in questo uso ella sente, a servirsi degli uni, e ad evitare gli altri. E ciò è tanto vero, e queste leggi generali sono state sì saggiamente distribuite, che al subito accadere di qualche cambiamento negli organi del corpo, sul quale ciò, che altra volta avrebbegli fatto del bene, non gli farebbe più, che del male; tosto le sensazioni mutano proporzionatamente; e la dolcezza si cangia in amarore: per esempio un frutto, che ci riuscirebbe delizioso nel fior della salute, ci riesce amaro nello stato d' infermità; una leggiera alterazione sulle membrane della lingua è l' occasione di questa prodigiosa, ed essenziale diversità. Per la stessa ragione il piacere, che si prova a mangiare, quando altri è sano, c' invita a prendere il nutrimento, ch'è necessario per sostenere, e riparare le forze del corpo; ma quando per alcuna malattia il nutrimento sarebbe dannoso, quelle stesse vivande ci riescono dispiacevoli, e non possiamo soffrirle. Potrei arrecare una infinità di altri esempj della sapienza infinita, onde le leggi generali dell' unione dell' anima e del corpo sono state coordinate colle leggi generali della comunicazione del moto; ma non posso restarmene di avvertire, come in questo appunto, se non vogliamo essere del tutto ciechi, non possiamo fare a meno di riconoscere le tracce d' una Provvidenza, infinitamente saggia, ed infinitamente potente: dacchè effetti, essenzialmente variati ad ogni occasione secondo il bisogno, non possono essere gli effetti d' un *caso*, o di una *natura cieca*, l' uno e l' altra parole vuote di senso; nè dell' efficacia dei corpi, i cui cangiamenti accidentali, consistenti sempre nel più, o nel meno, non potrebbero produrre ne' loro effetti fuorchè delle variazioni accidentali, incapaci di altra differenza, salvo o quella del più o del meno. Ecco una splendida prova della prov-

videnza di Dio; e come non sono i corpi, che operano sull'anima per modificarla. Questi sono tante occasioni, che determinano l'azione di Dio sull'anima secondo le leggi, ch'egli stesso ha stabilite. Ed ecco d'altra parte un principio fecondissimo in materia di morale, o di religione. Se è Dio solo, il quale possa modificare l'anima co'sentimenti del piacere e del dolore, e renderla in conseguenza felice ed infelice; se i corpi non sono in questa vita, che occasioni dell'azione di questo ente onnipotente; segue, che è Dio solo, che dobbiamo amaro, e temere, come solo Autore della nostra felicità, e solo vendicatore del male: e che dobbiamo solamente secondo il bisogno avvicinarci ai corpi o allontanarcene, ma non dobbiamo nè amarli, nè temerli. Dal detto principio segue altresì, che dobbiamo aver somma cura di non obbligare giammai Dio, in conseguenza di quelle leggi generali, ch'ei per la sua sapienza osserva costantemente, a servire alla nostra intemperanza ne'piaceri, quando osiamo procurarceli con malvage azioni, e meritevoli di castigo: perciocchè essendo egli essenzialmente giusto, quando dopo questa vita cesseranno per noi queste leggi generali, non mancherà di punirci vie più severamente dell'abuso da noi fattone in questa vita. Fa maraviglia, che uomini d'ingegno disprezzino, e rinneghino verità tanto manifeste, e conformi alla ragione ed alla Religione, per correre dietro ai dubbj immaginari, e alle oscurità affettate di Locke, e di Le Clerc, e di altri filosofi della stessa pasta; i quali ritenendo sotto altri termini tutto ciò, che v'ha di spregevole nella filosofia delle Scuole, v'hanno poi aggiunte le loro proprie stravaganze. A buon diritto certi autori, pieni d'ingegno e di squisito sentimento, hanno detto, che la ragione e la verità son sempre state, e saranno ancora quali sventurati stranieri, co' quali gli uomini non si addomesticheranno giammai.

VI. PRINCIPIO.

Gli obbietti esterni hanno anche rapporti di convenienza o di disconvenienza tra loro; e siccome il rapporto di convenienza, che un obbietto ha con noi, fa sì, che gli attribuiamo la bontà; così il rapporto di convenienza, che questi obbietti hanno fra loro, fa sì, che loro attribuiamo la bellezza.

Spiegazione.

Dalla precedente spiegazione si vede, che lo spirito può conoscere il rapporto delle altre cose con sè medesimo, senza sentirlo; e che altre volte il sente senza conoscerlo. Conosce per idea chiara, che Dio solo ha la virtù di operare su di esso, e somministrargli le idee, come le sensazioni. Al contrario sente il rapporto di convenienza, o di disconvenienza, che con lui ha un frutto senza conoscerlo: perciocchè, dirollo anche per una volta, la sensazione di dolcezza o di amarezza, che prova all'occasione, non è già che gli rappresenti il rapporto reale di questo frutto col suo corpo; e però sbaglia, quando attribuisce al frutto, come qualità di esso, quelle sensazioni, che sono sue proprie modificazioni. Dunque la natura affine di operare per la via più corta, ci dà certe sensazioni, le quali senza farci conoscere i rapporti di convenienza o di disconvenienza, che gli obbietti hanno col nostro corpo, non mancano d'avvertirci, che questo rapporto vi è, ancorchè non sappiamo in che esso consista: e queste sensazioni per l'appunto ci fanno attribuire a questi obbietti la bontà, o la contraria qualità di male, secondo il loro rapporto di convenienza o di disconvenienza con noi. In questa guisa diciamo di una vivanda, che la è buona o cattiva: ed ecco perchè ascriviamo la bontà, e il difetto di bontà a ciò, che percepiamo pei sensi del tatto, del gusto e dell'odorato; perchè i sentimenti, che di là ci vengono, fanci percepire rapporti di convenienza degli obbietti esterni con noi. Del pari la natura ci ha dati certi sentimenti, che ci fan concepire, esservi rapporti di convenienza o di disconvenienza fra obbietti, che in nessun modo ci toccano; e questo fa sì, che loro attribuiamo la bellezza. Così diciamo che la coda d'un pavone è pur bella; perchè i vivi sentimenti dei colori, di cui siam colpiti vedendola, ci avvertono che v'ha nelle sue piume, e nelle loro parti certi rapporti di convenienza, quantunque non li concepiamo chiaramente. Similmente quando ascoltiamo un concerto armonioso, diciamo ch'è bello; perchè questo sentimento d'armonia ci avverte d'un rapporto di convenienza tra le voci, e gl'istrumenti, ond'esso risulta. Ed io credo che l'armonia della musica non ci tocchi più della combinazione dei colori, se non perchè i rapporti che passano tra i suoni, sono più precisi degli altri; siccome quelli che corrispondono ai rapporti dei numeri, che sono di tutti i più chiari e i più precisi. E di fatti gl'istrumenti, le cui vibrazioni sono incommensurabili, discordano sempre. Nondimeno bisogna confessare, che nell'uso che il volgo fa, di questi motti di *bello* e di *buono*, non v'è poi sempre tutta la precisione; e così questi nomi vanno soggetti ad equivoci.

Possiamo però stabilire, che quando si attribuisce la bellezza ad un rapporto di convenienza con noi, la voce *bello* tiene il medesimo senso, che la voce *buono*, la quale più comunemente suol esprimere questo stesso rapporto: e che in simil guisa quando si attribuisce la bontà ad un rapporto di convenienza tra gli obbietti, indipendentemente da noi, il nome *buono* ha lo stesso significato che il nome *bello*, più usitato per dinotare questo rapporto appunto. Se non che niuno dee pensare che solamente per la sensazione noi siamo avvertiti dei rapporti di convenienza, i quali corrono fra gli ob-

bietti; il nostro spirito li può anche scoprire formalmente, ed averne idee chiare; e tanto più ne scopre, per quanto ha maggiore acume intellettuale. A tal modo conoscendo per via d'idea i rapporti delle diverse parti del corpo umano, od anche d' una macchina artificiale, ne scopriamo l'ordine e la bellezza; e quest'ordine e questa bellezza ci è tanto tanto meglio conosciuta, quanti più rapporti conosciamo. Così quegli, il quale conosca unicamente il rapporto, che il fegato ha col sangue, alleviandolo d'un umore, il quale col tempo potrebbe renderlo guasto, conosce la bella economia del corpo umano meno di colui, il quale sappia che questo umore passando poi nelle altre viscere serve a perfezionare il chilo. Tutti in vero hanno qualche idea di certi rapporti generali. Sicchè tutti i diversi gusti di tutte le azioni, e di tutti i tempi, hanno talune regole comuni, ed una distribuzione simile di parti, i cui rapporti più facilmente si danno a conoscere. E nondimeno siccome per formare un tutto ben ordinato, e perfettamente bello, non basta, che una parte abbia colla sua vicina il rapporto di convenienza, che deve avere; ma bisogna di più, che l' abbia con tutte le altre parti, in guisa che la buona disposizione d' una parte coll'altra contribuisca alla buona disposizione delle altre parti fra loro, secondochè si vede nelle opere della natura; così, affinchè tutti gli uomini avessero potuto accordarsi in un medesimo gusto d'architettura, per esempio, bisognava che tutti avessero avuto la conoscenza di questi rapporti quasi infiniti; il che non è possibile. Dunque la maggiore o minore conoscenza di questi rapporti presso gli uni, e la maggiore o minor conoscenza di altri rapporti presso gli altri, ha prodotto questa diversità di gusti. Ma, pur una volta: quando tutti gli uomini conosceranno tutti questi rapporti, tutti avranno la stessa idea dell'ordine e del bello. Fra tutti gli animali l'uomo solo ha conoscenza, o sentimento della convenienza dell'ordine, e del bello. Ben lo avvertì Cicerone (*de off.* lib. 1.): *Nec vero parva vis naturae est, rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid deceat; in factis dictisque quis sit modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit.* Ed è questo, a dirlo di passaggio, un grande argomento contro coloro, i quali attribuiscono alle bestie un'anima spirituale.

VII. PRINCIPIO.

La conoscenza dei rapporti, dell' ordine, della convenienza, della bellezza degli obbietti, è diversa dalla percezione di questi stessi obbietti: così quantunque si potesse concedere, che tutte le idee ci vengano dai sensi, non seguirebbe, che la conoscenza dei rapporti, che sono fra queste idee, vengaci pure dai sensi.

Spiegazione.

Se la percezione dei rapporti, che sono fra gli obbietti, non fosse distinta dalla percezione degli obbietti medesimi; le bestie che hanno la percezione degli obbietti, come ne convengono il Locke, e tutti quei, che negano le idee innate, avrebbero altresì la percezione di questi rapporti; il che però non è vero. Dunque bisogna riconoscere, come è per sè stesso evidente, che altro è percepire due obbietti, altro è percepire il rapporto di convenienza, o di disconvenienza che possono insieme avere. E certamente sarebbe un bello avere innanzi gli occhi alberi e pietre; eppure non si potrebbe mai fabbricare, se non si avesse un'idea dell'ordine, secondo cui si debbono tai cose disporre; la quale idea è diversissima dalla sensazione, che in noi eccitano siffatte specie di obbietti. Dunque la sensazione non ci dà l'idea dell'ordine e dei rapporti. Neppure si dee credere, ch'essa idea ci venga dalla riflessione; la quale, secondo Locke, ci dà unicamente l' idea delle operazioni dell' anima nostra: e un rapporto degli obbietti esterni non è davvero alcuna operazione della nostra anima; questo rapporto, e quest' ordine si trovano nelle cose, quando ancora noi non vi pensiamo. Dunque la sensazione e la riflessione, che il Locke pone come sole fonti di tutte le nostre idee, non bastano a somministrarci le idee dei rapporti.

Nè con ciò voglio sostenere, che noi abbiamo delle idee indipendentemente dall'uso dei nostri sensi. L'esperienza, che sarebbe necessaria a decidere una tal quistione, ci manca fin oggi, e forse sempre ci mancherà. Io sostengo unicamente che tutte le nostre idee, o se piace meglio, alcuno delle nostre idee non sono gli effetti, o sensazioni dell'azione degli obbietti esterni sugli organi dei nostri sensi, come pretende il Locke, da me già confutato altrove (1).

L'uso dei nostri sensi altro non è che l'occasione, la quale determina l' Autor della natura e dell'essere nostro a comunicarci le idee convenevoli al nostro stato, secondo le leggi generali, stabilite con infinita sapienza per l'unione dell'anima e del corpo. Mi sia lecito avvertire in passando, che que' filosofi i quali concedono la conoscenza alle bestie, son tenuti ad accordar loro le idee innate, che agli uomini negano: perchè i ragnatelli per esempio, e tanti altri animali, che fanno le loro opere senz'avere giammai d'altronde apparato a farle, come nel nostro esempio senza aver mai veduto un moscherino; debbono averne

(1) Cioè mille volte; come si può vedere in quasi tutte le opere, contenute ne' due tomi precedenti. D. A. M.

l'idea innata, se con conoscenza tendono i loro fili a prenderle.

VIII. PRINCIPIO.

Essendo che i rapporti trovansi nelle cose stesse, indipendentemente da ogni opera della nostra riflessione; lo spirito nostro può solamente scoprire tai rapporti, ma non già farli. Epperò consistendo l'ordine e la bellezza in certi rapporti di convenienza, il nostro spirito non può formarsi a suo talento l'idea dell'ordine e della bellezza; soltanto può renderla a sè medesimo più chiara, più precisa, più estesa, ingegnandosi scoprire un maggior numero di rapporti.

Spiegazione.

Egli è pur facile a convincersi, che lo spirito umano è puramente passivo nella percezione dei rapporti, siccome nella percezione delle idee semplici. E di fatti l'idea d'un rapporto è sempre un'idea semplice, comunque il rapporto medesimo sia composto. Dunque l'idea dei rapporti non è un'idea di formazione, un modo misto, fatto a quella guisa che vorrebbe il *Saggio sull'intendimento:* questa idea è tanto immutabile, quanto i rapporti, che sono tra le cose. Tanto è impossibile conoscere, che il bene particolare debba esser preferito al bene pubblico; quanto è impossibile conoscere, che un lato del triangolo, preso separatamente, sia maggiore degli altri due, presi insieme. Siccome abbiam supposto nelle precedenti spiegazioni, che l'intendimento sia puramente passivo, almeno in quanto alla percezione delle idee semplici, mi sia lecito rispondere ad una obbiezione, propostami da un valente teologo contro questa dottrina; di cui pure dovremmo senz'altro esser convinti, se meglio riflettessimo su ciò, che avviene in noi stessi, quando intendiamo alcuna cosa. È di fede, diceva questo teologo, che abbiam bisogno d'un soccorso soprannaturale per vedere Dio. Ora un soccorso non ci saria dato per farci diventare passivi, ma bensì per renderci attivi: dunque la visione di Dio è un'azione del nostro intelletto, e non una semplice passione. Prima di dare una formale risposta, cade in acconcio, che io spieghi in due parole il domma della necessità del lume di gloria, il quale costituisce per l'appunto questo soccorso soprannaturale. Egli è certo, che la Chiesa ne ha deciso la necessità, contro gli eretici, i quali opinavano che l'uomo in questa vita, e colle sue forze ordinarie potesse elevarsi sino alla visione di Dio. I Concilj hanno rigettata questa stravaganza, e definito, che questo non si poteva senza un soccorso soprannaturale. E per coloro, i quali vogliono, che l'intelletto sia puramente passivo, questa decisione è chiarissima, e sopramodo conforme agli stessi lumi della ragione; imperciocchè quindi segue, che l'intelletto non potrà mai colle sue natie forze ottenere la visione di Dio; ma bisogna, che Dio per una grazia soprannaturale gli si manifesti. Or quest'azione soprannaturale, per la quale Dio si unisce intelligibilmente all'intelletto, e gli si dà a vedere, da noi chiamasi lume di gloria.

Conviene pertanto distinguere la maggiore e la minore dell'argomento di sopra arrecato: ci abbisogna un soccorso soprannaturale per vedere Dio; e questo soccorso altro non è, che l'azione soprannaturale di Dio, che illumina il nostro intelletto, concedo: e questo soccorso è un non so quale accidente, sopraggiunto all'intelletto umano, per ajutarlo ad operare in guisa da vedere Dio, nego. Ora un soccorso è dato per operare, e non ci saria dato per farci diventare passivi, ma bensì per renderci attivi; distinguo, un soccorso del secondo genere, è vero: un soccorso del primo genere; è falso (1).

(1) Giova notare che la obbiezione, qui recitata e confutata, del teologo si oppone alla tesi, che dichiara passivo l'intelletto umano, cioè dire alla tesi che impugna tutte quelle maniere diverse di *specie accidentali*, dove volendo o non volendo vanno a finire inevitabilmente quelli autori che rifiutano di accettare la ideologia ontologica, esposta fra gli altri e difesa exprofesso dal Cardinale. Ed è manifesto che il sovraccennato teologo citava la visione beatifica di lassù per dimostrare, se avesse potuto, che in quella si fa palese l'indole attiva delle apprensioni nostre intellettuali. Ma l'equivoco si scopre in questo, che l'apprensione intellettuale abbracciando l'atto completo dell'intelletto, riassume in sè stessa e l'uso de'mezzi e il conseguimento del fine, che è il conoscere: quanto all'uso de' mezzi che ci conducono alla cognizione (cioè all'apprensione dell'intelligibile col suo proprio verbo), chiaro è che in questa parte il nostro spirito è attivo: quanto poi all'apprensione medesima, considerata in sè; qui l'intelletto è passivo, come è passivo il gusto, e l'udito e ogni apprensione dell'uomo. D. A. M.

Libro Secondo

DELL' IDEA DI DIO GENERALMENTE

I. PRINCIPIO.

L'esistenza di Dio è una verità dimostrata; senzachè è una verità universalmente riconosciuta da tutti gli uomini.

Spiegazione.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio tratte da tutto ciò, che sta intorno a noi, e da tutto ciò ch'è dentro di noi, sono tanto comuni, che non fa di mestieri arrecarle, per assicurare le persone anche meno addottrinate, che l'esistenza di Dio è una verità dimostrata.

Che poi questa verità sia stata universalmente riconosciuta da tutti gli uomini, è un fatto istorico, di cui li monumenti, autentici quanto altri mai, non ci permettono di dubitare. Gli stessi pagani hanno ciò riconosciuto: e Cicerone scrisse con gran fondamento *(De leg. lib. I.)*: ***nulla gens est tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi Deum deceat, tamen habendum sciat.*** (1). Invano il Locke per distruggere questo sentimento universale, s'ingegna a tutt'uomo di dar credito alle relazioni di que' viaggiatori, i quali parlano di taluni selvaggi, mancanti di ogni conoscenza di Dio. Il De Voltaire, uno de' più appassionati ammiratori di quell'autore, non può a meno di confessare, che questi pochi selvaggi, i quali non han mai fatto uso dei lumi della ragione, non posson contrabbilanciare, e neppur giustificare il menomo sospetto contro quello che consta, dell'universale consentimento, che in tutti gli uomini si spiega, come prima la ragione comincia in essi a luccicare. D'altronde nessuno ignora, quanto poco convenga fidarsi a questa specie di relazioni; siccome quelle che non vengono sostenute da una serie costante di testimoni, i quali assicurino la medesima cosa.

(1) Cic. Toscul. quest. lib. I.: *Ut porro firmissime hoc afferri videatur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non inbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt: id enim vicino more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam Divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum, aut consensus efficit: non institutis opinio est confirmata, non legibus: omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est . . . Deos esse natura opinamur; quales sint, ratione cognoscimus.*

II. PRINCIPIO.

Sebbene in molti punti s'incontri diversità fra le idee, che di Dio hanno avuto i diversi popoli in diversi tempi; nulladimeno accordano tutti in un punto essenziale dell'idea di Dio, associando cioè a questo nome la nozione d'un Ente, infinitamente superiore a loro, d'una natura incomparabilmente più perfetta e più eccellente, d'una potenza formidabile, d'una mente intelligentissima.

Spiegazione.

Ecco una osservazione importantissima. I diversi popoli han variato in que' punti, che sono come estranei all'idea di Dio, e che piuttosto servono ad oscurarla, ed a sfigurarla, anzichè a stabilirla, ed illustrarla. Ma in quello, che è proprio all'idea di Dio, siccome sono le cose qui sopra numerate, si vede fra i popoli un consenso tanto universale, quanto sull'esistenza di Dio medesimo. Questa diversità nelle idee che ho detto, estranee alla Divinità, e nondimeno avviluppate dai diversi popoli nella nozione, che di essa s'aveano formata, fece dire a Cicerone, che molti popoli non sanno qual Dio loro convenga riconoscere in preferenza: *qualem Deum haberi deceat*: ma la nozione giusta e comune d'un Ente superiore, diffusa fra tutte le genti gli fece dire, che tutti sanno, ***aliquem Deum habendum esse***; cioè come bisogna riconoscere un Ente supremo, di natura sommamente perfetta ed eccellente: sopra questo punto abbiamo l'unanime consentimento di tutti.

III. PRINCIPIO.

Le sopraccennate estranee idee, che hanno sfigurato la nozione della Divinità fra i diversi

popoli, e l'hanno resa sì diversa, e bizzarra, e stravagante, han tutte preso la loro origine dai sensi, dall'immaginazione, dalle passioni, dall'educazione, e dal modi misti, ch'ei ne faceano.

Spiegazione.

Non essendo lo spirito umano ordinariamente occupato, che delle idee de' corpi, fornitegli da' sensi, e dall'immaginazione; non è maraviglia, che le idee astratte le quali, non modificano l'anima per alcun sentimento vivace (come suol essere quello, che accompagna le idee dei corpi, le quali ci vengono per li sensi); non è dico, maraviglia, che questa sorta d'idee facciano poca impressione sullo spirito, e che egli non abbia forza bastante a seguirle, tal che la chiarezza puramente intelligibile d'un' idea sia oscurata dai sentimenti vivaci, di cui li sensi riempiono lo spirito stesso: il quale è trascinato così a tutto concepire sotto un'immagine corporale. Ecco ciò, che ha spinto gli uomini a volere rendere Dio visibile, ed anche a dividere la Divinità moltiplicando gli Dei: ecco in qual modo i sensi, e l'immaginazione hanno oscurato, e sfigurato l'Idea di Dio. Ma come le opere dell'immaginazione non possono essere le stesse in tutti gli uomini, perchè la regola, che li dirige, è una regola particolare, e non già comune a tutti; così era impossibile, che ciò che i sensi, e le immaginazioni aggiunsero all'idea di Dio, fosse lo stesso nelle diverse contrade. Poterono senza dubbio gli uomini, quasichè tutti, lasciarsi condurre a guastare l'idea di Dio con una orribile mescolanza di attributi: perciocchè quasi tutti gli uomini si lasciano cogliere al pregiudizj dei sensi, e dell'immaginazione (1). Per resistervi, e per *avocare mentem a sensibus* bisogna un genio straordinario, ed una forza di spirito poco comune, siccome Cicerone stesso pensava: se non che intorno a questa brutta mescolanza non era possibile che tutti andassero d'accordo; epperò dovea derivarne la tanta diversità di concetti fra i varj popoli: e questa diversità fu alimentata e mantenuta dal costume e dall'educazione. Le passioni posero il colmo al traviamento degl'intelletti: gli uomini ebbero a cuore di cercarsi una giustificazione dei loro delitti, e spegnere i rimorsi coll'esempio degli Dei: si ripararono fortunati di poter dire come quel garzone di Terenzio: temerei io forse, che sono un uomo, di fare quello, che ha fatto il maggiore tra gli Dei?

(1) Il Locke (*Saggio filosofico sull' intendimento Umano* lib. 2. cap. 33. § 6.). Questa combinazione d'idee, che non è cementata dalla natura, vien dallo spirito formata in sè medesimo, o volontariamente, o per caso; e quindi viene ch'essa sia molto diversa in diverse persone, secondo la diversità delle inclinazioni, dell' educazione, e degl' interessi.

Ecco perchè affibiarono le passioni loro proprie agli Dei. Omero è stato uno dei principali autori di questo scandalo: su di che Cicerone osserva molto giudiziosamente: *Homerus transtulit humana ad Deos; mallem Divina ad nos transtulisset.*

IV. PRINCIPIO.

Liberando, per così dire, la giusta nozione della Divinità, in cui tutti gli uomini si sono accordati, dall'estranee idee, che i sensi, l'immaginazione, le passioni, e l'educazione le avevano aggiunto; taluni filosofi sono giunti ad una conoscenza ben più perfetta della Divinità, fino a nulla attribuirgli, che fosse indegno di lei.

Spiegazione.

Abbiamo veduto che tutti gli uomini generalmente si sono trovati d'accordo non solamente nel riconoscere l'esistenza di Dio, ma ben anche nell'associare a questo nome DIO la giusta idea, e conforme alla verità. Inoltre abbiam veduto che quest'idea giusta non venne altrimenti sfigurata, fuorchè per l'aggiunzione di molti concetti grossolani tratti dai sensi, dall'immaginazione, e dall'educazione. Quindi segue, che ancora nel paganesimo le persone d'ingegno, le quali fecero un poco più seriamente attenzione a questa comune nozione di Dio, poterono di leggieri riconoscere, che una tal nozione considerata nel puro intelletto e secondo ciò che è, non soffrirebbe la lega de' grossolani concetti, in cui la comune degli uomini l'aveano inviluppata, lasciandosi portare dai pregiudizj dei sensi, e via dicendo: ei compresero la incompossibilità di quella nozione con que' concetti; e tanto meglio la compresero, quanto più furono ingegnosi e addottrinati. Per la qual cosa noi veggiamo diversi gradi di giustezza nelle pitture, che i diversi filosofi ci han fatto della Divinità. Quasi tutti hanno riconosciuto, che la Divinità non può ammettere divisione; e conseguentemente hanno riconosciuto un solo Dio: perciocchè le divinità subalterne, cui eglino per avventura avessero riconosciute, non erano secondo loro, che nature più eccellenti di quella dell'uomo; le quali siccome dipendevano dal Sommo Dio, così questo solo poteva essere il vero Dio. Tutti altresì hanno riconosciuto, che Iddio fosse privilegiato di una intelligenza senza limiti: ma siccome i sensi, e l'immaginazione loro non permettevano di concepire una intelligenza, la quale sussistesse per sè medesima; così gli uni, come li stoici, l'hanno confusa col fuoco; gli altri come Aristotele, non credendo il fuoco abbastanza perfetto, hanno immaginato una quinta natura, tutta celeste, per trovare alla sovrana intelligenza un posto più degno: da ultimo taluni, di straordinario ingegno e dottrina forniti, come Socrate e Platone, hanno spinta la filosofia sino a conoscere, che colui, il quale era l'Autore o almeno il *di-*

stributore della materia, non doveva essere materiale. Costoro adunque intesero, come Dio sia spirituale, e come la sua essenza comprenda tutte le perfezioni possibili, senza pregiudizio della sua sopreminente semplicità. Si può dire, che questi due filosofi sono stati i Descartes, ed i Malebranche dei loro tempi; finanche hanno dovuto incontrare la medesima sorte. Le loro speculazioni più vere e giuste; sol perchè erano immuni da ogni cosa sensibile, e non presentavano, per così dire, un corpo all' immaginazione, sono state tenute per sublimi illusioni non solo dal volgo; ma ancora da quegli spiriti superficiali, a cui la scarsa scienza non dà molto vantaggio sul volgo, mentre però un temerario orgoglio li rende molto più dispregevoli del volgo medesimo.

Ecco ciò che ne riferisce Plutarco (Lib. 1. *della Plat. fil.* cap. 7) in occasione di una verità, di cui la Fede non permette a noi di dubitare: *Plato ille grandiloquus, quum inquit: Deus efformavit mundum ad sui exemplum ipsius, olet obsoleta, ut inquiunt Comici; Arcadum, Cascorumque nugamenta.* Conviene anche avvertire, che i sensi, l'immaginazione, l'educazione, e via dicendo, hanno fornito a' filosofi meno assennati gli argomenti, onde essi hanno preteso di combattere la Divinità. A convincersi di ciò basta leggere Plutarco nel luogo citato, ove egli raccoglie in poche parole i sofismi degli atei. Se v'ha un Dio, dice Callimaco, egli è Onnipotente: ora Dio non è onnipotente, perchè non potrebbe far sì, che la neve sia nera, che il fuoco si geli, e che colui, il quale è seduto, sia allo stesso tempo in piedi; dunque. La ragione faceva conoscere a costui, quantunque fosse così meschino ragionatore, che l' onnipotenza è contenuta nell'idea di Dio. I pregiudizj dei sensi, uniti all' ignoranza, o per meglio dire, cause dell' ignoranza di ciò ch'è la bianchezza della neve, e il calore del fuoco, e come una contradizione distrugga l'altra; gli fecero credere, che Dio non potesse fare che la neve eccitasse la sensazione del nero, o il fuoco la sensazione del freddo; e in fine che Dio non è onnipotente, perchè converrebbe, che egli facesse e non facesse una cosa nel medesimo tempo. O non è altresì l' immaginazione, che il seduce, quando, avendogli la ragione fatto intendere ancora, come l'idea di Dio contenga l' idea d' una somma beatitudine, egli s' immagina, che questa felicità non possa accordarsi coll' imbarazzo di governare il mondo: *alioquin qui miser non sit; si opificis, structorisque more efferendas onerum moles subeat, architectandive mundi cura angatur?* Dunque è provato che i sensi e l'altre cose suddette hanno sfigurata fra il popolo grossolano ed ignorante l' idea di Dio; ed hanno agli atei sofisti fornito i principali loro argomenti per combatterne l'esistenza.

V. PRINCIPIO

La cura, che hanno avuto i filosofi di spogliare la nozione giusta e comune della Divinità dalle false e grossolane idee, che i pregiudizj dei sensi, dell' immaginazione, e della educazione, le avevano aggiunto, è stata la causa, perchè molti hanno creduto, che l' idea di Dio non fosse che negativa, e in nessun modo positiva; quantunque ella realmente sia positiva in sommo grado.

Spiegazione.

Ciò, che ha tratto i filosofi più ragionevoli a rimuovere dall'idea di Dio, quanto vi aveano aggiunto i diversi popoli, guidati dai loro pregiudizj, è il rapporto di disconvenienza, che osservarono tra la nozione giusta e comune della Divinità, quella cioè in cui tutti i popoli vanno d' accordo (che Dio è l' Ente di una singolare perfezione, e via dicendo), e tra le nozioni grossolane, che non potevano accordarsi con questa perfezione medesima. Or, posto che la nozione di Dio sia immune di tutte le idee dei sensibili, e non offra alcun appiglio all' immaginazione; non è a maravigliare, che la maggior parte degli uomini, i quali credono di non concepire ciò, che non possono immaginare, ed al contrario credono di ben concepire ciò che immaginano per diritto o per rovescio; non è, dico, a maravigliare ch'ei si sieno persuasi, di non avere affatto idea positiva della Divinità, e di non conoscerla altrimenti, che in modo negativo, cioè dire con escludere soltanto ogni idea dei sensibile. Il che tutti sanno essere accaduto ai buoni Frati Antropomorfiti. Eppure egli è molto chiaro che escludendo le idee straniere, necessariamente bisogna, che vi resti il sostrato, a cui quelle erano state sopprapposte, cioè vi resti la nozione giusta e comune della Divinità: quella stessa nozione che ha fatto conoscere, come le altre erano idee straniere, che si dovevano escludere dalla nozione della Divinità. Di fatti i filosofi non avrebbero mai conosciuto, che siffatte idee dei sensibili avessero un rapporto di disconvenienza colla perfezione, che devesi attribuire a Dio, se non avessero avuto alcuna idea positiva di questa perfezione. Finalmente avere un' idea negativa, e non avere alcuna idea; conoscere negativamente, e non conoscere, è la medesima cosa; e tanto vale il dire, che in nessun modo si conosce Dio, e che non se ne ha alcuna idea; quanto dire che si conosce negativamente, e che se ne ha un' idea negativa. Or tale asserzione è palpabilmente falsa: perciocchè siccome nulla si può nè affermare, nè negare di una cosa, la quale non si conosca in nessun modo, così neppur si potrebbe nè nulla affermare, nè nulla negare di Dio. Dunque il detto degli scolastici, che *de Deo cogno-*

scimus quod est, non quod quid est, è assolutamente falso o equivoco.

E di vero se sapessimo solo, che esiste una cosa, che chiamasi Dio, senza sapere assolutamente, ciò ch' ella sia; non potremmo dire, nè se sia corporale o incorporea, nè se composta o semplice, se finita o infinita, saggia o ignorante, e via dicendo: saremmo per rispetto a lui, quali siamo appunto per rispetto a chi ci conta le belle cose, scoperte dagli astronomi nella luna: sappiamo, che v' ha qualche cosa, ma poichè il sappiamo solamente *quoad est*, non possiamo nulla affermare, nè negare. Dunque giacchè la ragione, su cui si fa fondamento per dire, che di Dio si ha un' idea negativa, è del tutto frivola; e giacchè v' hanno prove incontrastabili, che questa idea è positiva; qual motivo ci resta di dubitare intorno a ciò?

Nondimeno v' ha di coloro, i quali pensano, che S. Agostino abbia tenuto per la detta idea negativa; e forse l' autorità d' un Santo Dottore, egualmente venerando per la sua santità, che per la sua dottrina, in materia ancora di metafisica, è un legame per costoro. Ma chiaro apparisce, che questi tali non hanno mai esaminato, come conviene, le opere di questo Santo: imperciocchè spessissimo ei ne porge idee positive della Divinità; a cagion d' esempio, negli aurei libri *de Trinitate*: in cui dimostra, come Dio è verità, come egli è il bene per eccellenza, come è carità o dilezione, e via via. Tutto quello dunque, che da alcuni luoghi di S. Agostino si può conchiudere, si è, che questo Santo Dottore ha creduto esser più facile rimuovere da Dio le idee indegne di lui, e comprendere come Dio non è nè il Sole, nè la Luna o simigliante; anzichè comprendere gli attributi, che realmente a lui convengono (1); il che è verissimo: ma quantunque noi non comprendiamo gli attributi della Divinità in tutta la loro estensione; da ciò non segue, che non ne abbiamo un'idea positiva. I beati stessi forsechè non comprendono meglio ciò, che Dio non è, di quello, che comprendano ciò ch'egli è? Dunque. Bisogna pure rispondere ad un'obbiezione anche più meschina, ricavata da che quasi tutti i nomi, che noi adopriamo ad esprimere gli attributi della Divinità, altro non significano, che negazioni d' imperfezione, e non già idee positive di perfezione. Così diciamo, che Dio è infinito, incorporale, immortale, immutabile, immenso per significare, che il suo essere non è limitato, non è materiale, non è soggetto a cambiamento, non è misurato da alcun luogo. Ma io rispondo, che non v' ha filosofo, il quale non abbia conosciuto gli abusi, e le imperfezioni del linguaggio, siccome di quello che è foggiato dal volgo ignorante. Dico dunque, che v'hanno parole assai, le quali significano idee molto positive, quantunque non sembrino esprimere, che negazioni; come al contrario ve ne ha, che significano negazioni, quantunque sembrino esprimere idee positive. Così nelle parole cecità, sordità e simili nulla v' ha, che esprimi la negazione; e voglio dire, che non v' ha particella privativa, siccome è la particella α presso i Greci, e la particella *in* presso i Latini, Francesi, Italiani, per parlare delle lingue di cui ho conoscenza: e pure tutti sanno, che queste parole non significano, che privazioni. Al contrario sostengo, che quantunque i sapienti abbiano messo la particella privativa nelle parole infinito, immenso, immortale, immutabile, indipendente; e in conseguenza queste parole non significhino per la loro forma originale, che una negazione di limiti, di ristrizione, di mortalità, di cambiamento, di dipendenza; pure le idee, che vi corrispondono, sono idee al sommo positive. Di fatti chi non vede, che se si mettesse una particella privativa nelle parole sordità, e cecità; e si dicesse *non cecità*, *non sordità*; queste parole quantunque direttamente non esprimano, che una negazione, non di meno significherebbero idee molto positive? e perchè mai? perchè cecità, e sordità non significano che negazioni, benchè la loro forma grammaticale ciò non l' esprima; e ogni negazione di negazione è cosa positiva; perciocchè non si può torre un difetto senza porre la realtà opposta, ed è questo il fondamento di quella regola algebrica, che meno per meno dà più; e della regola grammaticale, che due negative valgono un'affermativa. Or non è egli vero, che siccome le parole sordità, e cecità non significano, che negazioni, o privazioni, o in generale difetti; così lo stesso avviene degli addiettivi *finito, limitato, mortale, mutabile, dipendente*, e via via? Dunque se si aggiunge a queste stesse parole una particella, negativa del difetto, che per sè significano; si viene con ciò ad esprimere un' idea positiva. E come non capire, che l' idea dell' indipendenza, cioè d' un dritto a governarsi secondo il proprio volere, è un'idea quanto altra mai positiva? Come non capire, che l' idea dell' immutabilità, cioè d' uno stato essenzialmente permanente, è altresì un' idea sommamente positiva? Lo stesso avviene delle idee dell' infinità, e dell' immensità, siccome altrove dimostro (1).

(1) In questa stessa guisa parla S. Agostino, citato dal sig. Bossuet (Esposizione della Dottrina della Chiesa Cattolica §. VI), dove dice, che la nostra giustizia in questa vita consiste piuttosto nella remissione dei peccati, che nella perfezione delle virtù. Però da queste parole non avvi ragione di conchiudere, che la giustizia non sia, secondo la dottrina cattolica, uno stato positivo di carità e di grazia sparsa nel cuore dallo Spirito Santo, o, per servirmi delle parole del Bossuet (poco più sopra), che non sia una vera giustizia per l' effusione della carità.

(1) *Difesa di Malebranche* Parte VI. cap. 3, § 4 (sup. tomo I, pag. 231 e seg.)

VI. PRINCIPIO.

L'idea di Dio non è un'idea, che venga immediatamente dall'uso dei sensi.

Spiegazione.

Tutte le idee, che ci vengono da' sensi, sono affette di qualche qualità sensibile: ora l'idea di Dio non contiene alcuna qualità sensibile; dunque non viene dai sensi. Che anzi abbiam veduto, che quello che si è aggiunto di sensibile all'idea di Dio, non ha servito, che a sfigurarla.

VII. PRINCIPIO.

Neppure l'idea di Dio è opera dell'immaginazione.

Spiegazione.

L'immaginazione altro non fa, che rinnovare davanti allo spirito le idee de' sensibili avute già per l'uso dei sensi, e collegarle in diverse guise. Ora l'idea di Dio non contiene nulla di sensibile; dunque. Al contrario abbiam veduto, che l'immaginazione concorre egualmente che i sensi, di cui essa, per così dire, è il supplimento, a sfigurare l'idea di Dio.

VIII. PRINCIPIO.

L'idea di Dio non è un'idea di formazione.

Spiegazione.

Tra coloro, i quali han creduto, che l'idea di Dio fosse un'idea di formazione, uno dei primi è certamente il celebre Locke. Ma siccome questa opinione è molto pericolosa, cade in acconcio esporre, e ribattere in poche parole i principj di quest' autore su tal materia. Secondo lui, v' ha due specie d' idee; le semplici, e le composte. Le idee semplici di tutti gli obbietti esterni ci vengono dalla esperienza di sensazione; le idee delle facoltà dell'anima, e delle sue operazioni ci vengono dall'esperienza di riflessione. Quando lo spirito per l'esperienza di sensazione ha fatto cumulo d' idee semplici, ha la facoltà di ripeterle, di collegarle, di paragonarle, e così di formare molte idee composte; ma non è in suo potere nè di fabbricarsi alcuna idea semplice, nè di distruggerne alcuna. Le idee composte sono ancora di due specie; le une son composte d'idee semplici della medesima specie, ed ei le chiama modi semplici; le altre son composte d' idee semplici di diversa specie, e son dette da lui modi misti, o nozioni. I modi misti sono ancora di due specie. Gli uni si riferiscono ad un archetipo esterno; gli altri non già, ma sono dei composti, che lo spirito si forma a suo talento. I primi modi misti, i quali non sono altro che le idee complesse delle sostanze, possono esser falsi, perchè possono non avere la conformità richiesta colle sostanze, di cui son supposti rappresentativi; gli altri modi misti sono essenzialmente veri, perchè questi modi misti, o queste idee complesse sono a sè medesime il loro archetipo, ed in conseguenza sono vere. Ora secondo il Locke l'idea di Dio è un modo misto; è un'idea complessa, la quale comprende esistenza, potere, durata, piacere, felicità, e molte altre qualità ed attributi, che estendiamo sino all'infinito. Ciò posto, supponiamo un certo numero di filosofi, i quali allevati in mezzo alle tenebre del paganesimo intraprendano, ciascuno in disparte, a formar questo modo misto, o questa unione d' idee, cui il Locke chiama idea di Dio; bisognerà che questi filosofi o conoscano l'archetipo, a cui questa unione dee riferirsi, ed assomigliare; o pure che in nessun modo ci conoscono questo archetipo. Se eglino conoscono questo archetipo; siccome questo archetipo altro non è, che Dio stesso, così essi già conoscono Dio; già ne hanno l'idea, prima di averla formata, e posson dispensarsi di prendersi questa pena. Se non hanno, nel formare questa unione, alcuna conoscenza dell'archetipo, a cui deve assomigliarsi, e riferirsi, segue, che questa unione è uno di quei modi misti, che lo spirito forma a suo talento, e di cui non deve render ragione, che a sè medesimo. Così quantunque le unioni, che dodici, o venti filosofi farebbero, fossero essenzialmente diverse; ciascuno tuttavia potrebbe pretendere con egual ragione, che la sua fosse la vera; e nessuno potrebbe pretendere con ragione, che quella degli altri fosse falsa; in tal guisa dodici, o venti modi misti diversi sarebbero nozioni egualmente giuste e vere di Dio; il che è assurdo. Di fatti in che modo, secondo Locke, giudichiamo noi della verità, o della falsità d'un modo misto? Paragonandolo col suo archetipo: così paragonando con un elefante la nozione, che me ne ho formato prima di averlo veduto, giudicherò se una tal nozione sia vera o falsa. Or non possiamo conoscere Dio, che dalla sua idea; nè possiamo vederlo, come veggiamo un uomo, un albero, un metallo o simile: questa idea, secondo il Locke, non è, che un modo misto, formato da noi medesimi; dunque non possiamo riferir questo modo misto, che ad esso stesso modo misto; e per conseguente esso è a sè medesimo il proprio archetipo, ed è essenzialmente vero. Dunque per istravagante che sia il quadro, che Epicuro abbia fatto della Divinità, questo quadro è essenzialmente vero; ed Epicuro ha altrettanto dritto a sostenerlo, quanto hanno Socrate e Platone a difendere la nozione, che han data della Divinità. Ecco un argomento preciso, a cui non si può risponde-

re, che con parole vaghe, e confuse. Si dirà per esempio, che bisogna che questa unione sia conforme alla ragione. Che cosa è la ragione secondo Locke? È la facoltà di manifestare la verità. Dunque poniamo la definizione al luogo del definito; e la detta risposta ritorna a questo: bisogna che siffatta unione sia conforme alla facoltà di manifestare la verità. Pura pretta cicalata, che ricade nella medesima difficoltà. E certamente la verità altro non è, che la conformità d' una nozione al suo archetipo: ora dimando io se, dopo che si è formata questa idea complessa della Divinità, si può questa paragonare con un altro archetipo, anzichè con sè stessa, oppure non si può. Se si può paragonare con un altro archetipo, questo archetipo non può essere, che un' altra idea di Dio; giacchè non conosciamo Dio, che per l'idea che ne abbiamo; ed in conseguenza avremo un' idea di Dio, la quale non sarà di formazione: se poi non si può paragonare, che con sè stessa; dunque ella è a sè medesima il proprio archetipo, ed è essenzialmente vera. Come però è assurdissimo il dire, che noi non possiamo conoscere ad evidenza, essere la nozione di Dio, qual si trova in Platone, ben più conforme al suo archetipo, di quella che troviamo in Epicuro; e a quel modo che tutti gli uomini, rientrando in sè medesimi, vi trovano, secondo abbiam veduto, una nozione giusta della Divinità; che li conduce ad escluderne tutto ciò, che i sensi, l' immaginazione, e l' educazione v' aggiungono di falso, e d' indegno: così convien confessare, che l' idea di Dio non è un' idea di formazione, nè un modo misto, siccome vuole persuaderci il signor Locke. Se poi si dicesse, che il ragionamento ci guida a formar questa idea; neppur nulla s' otterrebbe. Imperciocchè il ragionamento non serve, che a farci conoscere il rapporto di due idee per mezzo di una terza; per esempio il rapporto di A e B per mezzo di C; talchè per ragionare, bisogna avere le idee di A, B, C, e conoscere il rapporto di A a C, ed il rapporto di B a C. Questo difatti risulta da tutti i ragionamenti; per esempio un geometra prova col ragionamento, che i tre angoli d'un triangolo isoscele sono eguali ai tre angoli del triangolo equilatero, per mezzo dell'idea dei due angoli retti; dicendo, i tre angoli dell' isoscele sono eguali a due retti, i tre angoli dell' equilatero sono eguali a due retti, dunque i tre angoli dell' isoscele, ed i tre angoli dell' equilatero sono eguali tra di loro. Bisogna dunque, per fare questo raziocinio, aver già l' idea del triangolo equilatero, l' idea del triangolo isoscele, e l' idea dei due angoli retti; e oltre a ciò conoscere il rapporto dei tre angoli sia dell' equilatero, sia dell' isoscele coi due retti; dunque il ragionamento non serve ad acquistare una nuova idea, ma solo a far conoscere il rapporto tra due idee per mezzo d' una terza. Il ragionamento pertanto non può servire per formare l'idea di Dio; ma solo per far percepire il rapporto di convenienza, o di disconvenienza tra l' idea di Dio, e qualche altra idea. Così se voglio sapere, se Dio sia immenso, o se sia corporale, io ne verrò a capo col raziocinio, e dirò: l' idea di Dio contiene l' idea della somma perfezione: l' idea della somma perfezione contiene l'idea dell'immensità; dunque. Vedendo dunque un rapporto d' identità tra l' idea di Dio, e l' idea della somma perfezione; e del pari un rapporto di convenienza, o d'identità tra l' idea della somma perfezione, e l' idea dell' immensità, io conchiudo come ho fatto. Al contrario nel caso della disconvenienza, come avviene dell' idea di cosa corporale. Quindi si vede, che tutti i ragionamenti, che si possono fare sull' idea di Dio, suppongono, che si abbia già l' idea di Dio. E questo mi offre un argomento fortissimo contro Locke. Perciocchè osservo, che i filosofi, e tra gli altri S. Tomaso, deducono tutti gli attributi di Dio dall' idea della somma perfezione con un metodo tanto geometrico, che più non fanno i geometri, quando deducono le proprietà del triangolo dall' idea del triangolo. L'idea della somma perfezione serve a provare, che Dio è uno, semplice, immutabile, immenso e via via: a quel modo che l' idea del triangolo serve a provare, che due lati son sempre maggiore del terzo, che il lato opposto all' angolo maggiore è il più grande, e via discorrendo. Dunque siccome l'idea del triangolo non è un'idea complessa delle proprietà, che ne deduciamo; ma tutt' all' opposto bisogna prima avere qualche idea del triangolo per poterne dedurre le proprietà; così giacchè i filosofi deducono gli attributi di Dio dall' idea dell' Ente sommamente perfetto, è mestieri concedere, ch' essi hanno antecedentemente questa idea, e che questa è a loro tutti comune; perciocchè tutti giudicano con una piena evidenza, che l' immensità per esempio s' accorda colla somma perfezione, e non già la *corporeità* (1).

(1) Questa ragione è tanto più forte, in quanto prova contro lo stesso Locke, che l' idea di Dio non è un' idea complessa, quali sono secondo lui tutte le idee delle sostanze: queste egli vuole che sieno composte d' idee semplici, corrispondenti alle diverse qualità, che vi si osservano. Di fatti (lib. 2. c. 31. §. 6.) ei sostiene, che una tale idea complessa d' una sostanza non è l' idea della sua essenza: giacchè se questo fosse, le proprietà, che scopriamo in questo, o quel corpo (e lo stesso accade di tutte le altre sostanze) dipenderebbero da questa idea complessa: ne potrebbero esser dedotte, e si conoscerebbe la connessione necessaria, che avessero con questa idea; non altrimenti che tutte le proprietà d' un triangolo dipendono, e posson esser dedotte, per quanto si possono conoscere, dalla sua propria idea. E (§ 11.) lo stesso accadrebbe riguardo alle figure, se non ne potessimo acquistare idee complesse, che uoendo la loro proprietà; come per esempio le nostre idee d' una ellissi, e simili: laddove contenendosi tutta l' essenza di questa figura nell' idea chiara e precisa, che ne

In fine per torre luogo a' cavilli, basta riferire i tre mezzi, onde il sig. Locke pretende, che si acquistino le idee dei modi misti. I. Colle osservazioni che si fanno sulle cose stesse: così si acquista l'idea della lotta, vedendo lottar due uomini. II. Coll'invenzione, o coll'unione volontaria delle diverse idee semplici. III. Coll'enumerazione delle idee, che compongono questi modi. Vedesi a prima giunta, che questo terzo mezzo suppone, che i modi sieno già formati; e che quegli, il quale li ha formati ci faccia conoscere coll'enumerazione delle idee semplici, da lui riunite, il modo misto, che ha nello spirito. Dunque non resta altro a formare l'idea di Dio, che il primo, ed il secondo mezzo. Ora il primo specialmente suppone, giusta i principj di Locke, che l'esperienza di sensazione ci fornisca il modello, o l'archetipo del modo misto; il che non può aver luogo rispetto all'idea di Dio; dunque rimane senz'altro il secondo mezzo. Ma chi non vede, come sarebbe un errore egualmente grossolano, ed empio, il dire che la nozione di Dio sia una collezione volontaria d'idee, e fatta a talento dello spirito? Nondimeno questo è, che debbono ammettere necessariamente quelli i quali vogliono, che l'idea di Dio sia un'idea di formazione: giacchè costoro non ponno consentire, che lo spirito nel formarsela, abbia davanti a sè il modello, o l'archetipo, a cui essa debba somigliare; e veramente la conoscenza di questo archetipo sarebbe conoscenza o percezione dell'idea stessa di Dio. D'altra parte se gli spiriti non hanno conoscenza di questo archetipo; tutte le unioni, ch'ei faranno per rappresentarsela, saranno altrettante illusioni: e i filosofi, che sudassero in così fatta impresa, sarebbero come tanti pittori, i quali volessero dipingere gli abitanti di Giove, o di Saturno, senza tener presente verun archetipo, che loro servisse di norma comune; i loro quadri cioè sarebbero inevitabilmente diversi, e non si potrebbe giudicare, che l'uno più dell'altro somigliasse a' predetti abitanti. Questo basta a provare, che l'idea di Dio non è un'idea di formazione, o un modo misto. Ma prima di finire non sarà inutile, per far vedere, quanto poca connessione v'abbia tra' principj di Locke, aggiungere un'altra osservazione su quello che egli dice intorno al formare l'idea di Dio; che cioè noi portiamo all'infinito gli attributi di esistenza, di potere, di durata, di piacere, di felicità, e via dicendo. Ma nel cap. 17. del secondo libro, ove tratta dell'infinità, ecco come si spiega: «Mi si obbietterà.... Io rispondo, che non v'hanno fuorchè le idee dello spazio, e

abbiamo, ne deduciamo le sue proprietà; e dimostrativamente veggiamo, come esse derivino. Dunque giacchè dall'idea dell'Ente senza restrizione deduciamo le proprietà di Dio; segue, che non è questa un'idea complessa, formata a somiglianza delle diverse qualità, e che so io.

» della durata, che possano farci avere l'idea
» dell'infinito, perciocchè a queste possiamo sem-
» pre aggiungere nuove parti: ma riguardo alle
» idee del bianco, o del nero, non istà in no-
» stro potere accrescerle, nè portarle più là da
» quelle, che ci sono state presentate dai sen-
» si. Per esempio, quando io aggiungessi all'i-
» dea del bianco più vivo quella del bianco al-
» trettanto perfetto, la mia idea non sarebbe
» più estesa, di quello che prima era ». Non è egli ben chiaro da questo passaggio, che non si può concepire in Dio alcuna infinità, salvochè facendolo infinitamente lungo, infinitamente largo, e via dicendo? Se non si possono estendere all'infinito le idee del dolce, e del colore; come potranno estendersi all'infinito le idee di esistenza, di potere, di piacere, di felicità? Nè certo dee riuscire meno impossibile il portarle più là da quelle, che ci sono state presentate dai sensi: dunque v'ha nel discorso di Locke una manifesta contradizione. Tenete un altro argomento. L'idea di Dio è l'idea d'un Ente infinito: ora, per quante si vogliano ripetizioni, nulla possiamo estendere all'infinito: dunque se abbiamo un'idea dell'Ente infinito, non la formiamo colla ripetizione. Confermo questo argomento con quello, che dice lo stesso Locke (cap. 3. del lib. 4) che la nostra conoscenza non si estende oltre le nostre idee. Imperocchè da ciò segue, che se non abbiamo l'idea dell'infinito, non possiamo conoscere il rapporto, che passa tra Dio, e l'infinito; epperò nemmeno possiamo assicurar con certezza, che Dio sia infinito. « Giacchè deve
» osservarsi, dic'egli (cap. 2. §. 15), che idee
» oscure, e confuse non posson mai produrre
» una conoscenza chiara, e distinta: di fatti lo
» spirito non può percepire, se esse convenga-
» no, o non convengano tra di loro; o per e-
» sprimermi in altri termini, quando non si
» sono assegnate idee precise a'vocaboli, che si
» adoperano, è impossibile formare proposi-
» zioni, della cui certezza non rimanga alcun
» dubbio ». Or nel sistema del sig. Locke è impossibile di assegnare idee precise a' vocaboli Dio, e *infinito;* perchè è impossibile, che giungano mai all'infinito queste qualità, la cui estensione all'infinito costituirebbe l'idea cercata; ed è anche impossibile, che allo spazio, ed alla durata si aggiungano tante parti, da concepirsi distintamente, che l'uno e l'altra si sono estese sino all'infinito; il che pur bisognerebbe per avere un'idea distinta dell'infinito, da associarsi a questa parola *infinito;* dunque è impossibile costruire sopra di ciò proposizioni d'una intera certezza. Ultimamente le nozioni dell'immensità, e della eternità, che il Locke ci presenta, sono così indegne della Divinità; che veramente, se non abbiamo altra idea dell'immensità o dell'eternità, non solo non possiamo accertare, che Dio sia immenso ed eterno, ma per lo contrario dobbiamo assolutamente negarlo.

IX. PRINCIPIO.

L'idea di Dio altro non è, che l'idea dell'Ente senza restrizione, dell'Ente che contiene ogni realtà, in una parola l'idea della somma perfezione.

Spiegazione.

L'Ente, la Realtà, la Perfezione sono in buona sostanza termini sinonimi. Ogni realtà, ogni perfezione suppone l'ente; perciocchè il nulla non ha alcuna realtà, nè alcuna perfezione; e ciascuna cosa tanto ha di realtà, e di perfezione, quanto ha dell'ente. Or fra le cose create osserviamo le une più perfette delle altre; ed è facile vedere, come questi diversi gradi di perfezione corrispondono ai diversi gradi di entità, o di realtà, che contengono. E per incominciare con un esempio, tratto dalle opere dell'arte, il quale servirà ad illustrare le opere della natura; è certo, che un oriuolo a svegliia è più perfetto d'un semplice oriuolo; e che una ripetizione è anche più perfetta d'uno oriuolo a sveglia: giacchè quest'ultimo contiene tutto ciò, che v'ha in un semplice oriuolo, ed inoltre qualche realtà, o qualche ordigno, che un semplice oriuolo non ha: similmente la ripetizione, quantunque non contenga espressamente l'artificio dell'oriuolo a sveglia, pare il contiene in una maniera più perfetta, in quanto l'ordigno dell'oriuolo a sveglia si trova combinato nella ripetizione con altri ingegni, che l'oriuolo a sveglia non contiene: così la ripetizione avendo più di entità e di realtà, che l'oriuolo a sveglia, ha altresì maggior perfezione. Lo stesso avviene delle opere di natura. Un cavallo è più perfetto d'un albero; perchè oltre la vegetazione, che forma tutta la perfezione della pianta, contiene più realtà, che la pianta non contenga.

Or questa diversità, e questi diversi gradi di perfezione, che osserviamo nelle creature, ci dimostrano, che le medesime non hanno tutto l'ente ovvero che non sono l'ente stesso: esse non ne partecipano, che in una certa misura, a proporzione della realtà, che contengono: ed in conseguenza, di ciascuna creatura non possiamo dir altro, se non che la medesima è un tale ente; cioè un ente, che contiene una specie di realtà, e non già l'altra; che ha tanti gradi di perfezione, e non più. Ma se vi ha una cosa, che sia l'Ente stesso; una cosa, di cui debbasi dire, che è l'Ente, senza aggiungere a questa parola alcuna restrizione; chiaro si vede, che questa cosa deve contenere tutte le realtà, e tutte le perfezioni, a cui la voce ente può estendersi, senza escluderne alcuna; in una parola questa dev'essere la somma perfezione. Ed ecco qual è realmente l'idea di Dio. Dio è l'Ente, e sotto questa magnificentissima nozione si comprende per un solo vocabolo tutto quello ch'egli ha voluto, che noi in lui riconoscessimo: *Colui, che è, mi ha inviato a voi.* Colui che è, non già una tal cosa, la quale è ciò, che è, e non altro; ovvero la tale altra, la quale similmente è ciò, che è, e non altro: ma *colui, che è* semplicemente; colui a cui nulla manca dell'infinita estensione, che puossi attribuire all'Ente, questi è Dio, questi è la somma perfezione. Non mi fermerò a combattere, ed a confutare gli spinozisti, i quali pretendono, che il colmo dell'entità, il quale contiene ogni realtà, altro non sia, che l'unione di tutti i corpi, che compongono l'universo. Molti grandi uomini hanno già dimostrato, che all'universo, e ad ogni unione di corpi manca una gran moltitudine di realtà, e di perfezioni, che noi tuttavia concepiamo distintissimamente; e che le perfezioni appropriate a siffatta unione, non sono compatibili con altre maggiori perfezioni; e in fine che il colmo della perfezione non può trovarsi, che in una natura perfettamente semplice, ed immutabile. E quando si dice, che l'Ente senza restrizione contiene tutta la realtà possibile, non s'intende, che formalmente contenga la realtà delle creature, ma solo eminentemente, cioè che ne contiene tutta la perfezione senza i difetti, di cui ogni realtà è necessariamente accompagnata in un ente limitato. Così le creature essendo gli effetti e l'opera dell'Ente Divino; tutto quello, che hanno di perfezione, è come una impronta, un'immagine, una partecipazione della loro causa; ma siccome ricevono l'ente con misura, e non ne hanno la pienezza, così bisogna che le loro realtà, e le loro perfezioni sieno accompagnate da molti difetti. Per esempio nella materia concepiamo l'estensione, la durata, ed il numero, che segue dalla divisibilità delle sue parti: l'estensione è come un'immagine dell'immensità, il numero dell'infinità delle perfezioni, la durata dell'eternità. Ma l'immensità comprende tutta la perfezione dell'estensione, cioè la presenza a questo e quel luogo; senz'averne l'imperfezione, ch'è quella di non esser tutta in ogni luogo. L'infinità contiene la perfezione dei numeri, e di tutti i loro rapporti, la quale consiste nella moltiplicazione dei gradi di entità; senza contenere la loro imperfezione, che risalta dalla loro reale distinzione. L'eternità contiene la perfezione della durata, ch'è la permanenza dell'attualità; senz'averne l'imperfezione, ch'è la successione. Per prova di tutto questo, altro io non cerco, che la conoscenza stessa, che abbiamo, dell'estensione e dei numeri e della durata.

E ne caverò anche un argomento per sostenere il sentimento di Malebranche, già di sopra fermato. Noi non conosciamo le cose, che mediante le loro idee: tutti i filosofi ne convengono, e lo stesso Locke (cap. 3. lib. 4.). Queste idee pertanto ce li debbono rappresentare;

epperò deono equivalere alle cose che rappresentano. E ancora su di questo quasi tutti i filosofi vanno d'accordo. Dunque le idee, che ci rappresentano la durata, l'estensione ed il numero debbono essere equivalenti a queste cose, quantunque queste idee sieno semplici in sè stesse, e non contengano nè estensione, nè successione, nè divisione. Quindi segue, che le nostre idee contengono tutta la perfezione delle cose, che ci rappresentano, senza contenere le imperfezioni, che accompagnano la entità delle cose medesime. E siccome noi abbiamo una tal capacità di conoscere tutte le cose create, ed anche possibili, in quanto non v'ha cosa possibile che non sia conoscibile; così ne viene che se le idee fossero modificazioni dell'anima nostra, bisognerebbe convenire che (non essendo le modificazioni distinte dall'anima, nè avendo altra realtà salvochè in lei) l'anima stessa avesse pure la realtà e la perfezione di tutti gli enti possibili, e fosse così Dio stesso. I passaggi di S. Tomaso, di sopra arrecati, possono servire a fermare e dichiarare questo argomento. E dobbiamo conchiudere, che non v'hanno altre idee, se non quelle ragioni eterne, *quae in mente Divina existunt.*

X. PRINCIPIO.

L'idea dell'Ente senza restrizione, e della somma perfezione non viene dai sensi, e neppur è un'idea di formazione.

Spiegazione.

Quanto di sopra si è detto intorno all'idea di Dio, basta a giustificare la presente proposizione. Ma non sarà inutile d'aggiungervi alcuni argomenti che più direttamente riguardano l'idea della perfezione, e dell'ente in generale. La quarta ragione, che S. Tomaso apporta dell'esistenza di Dio, *sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis vel minus bonum, verum, nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est. Est igitur aliquid quod est maxime verum* ecc. Chiaro si vede, che questa ragione di S. Tomaso suppone due cose: l'una che noi troviamo nelle cose diversi gradi di perfezione; l'altra, che non conosciamo questi diversi gradi, fuorchè mediante il paragone che ne facciamo colla somma perfezione. Dunque tanto è, lungi che l'idea della somma perfezione ci venga dai sensi (mentre noi possiamo sempre immaginare cose più perfette di quelle, che veggiamo); che al contrario non possiamo giudicare, che le cose presentateci dai sensi, sieno più perfette le une delle altre, se non pel confronto, che ne facciamo colla somma perfezione. Dunque bisogna, che abbiamo l'idea della somma perfezione per poter giudicare, che una cosa sia più perfetta dell'altra. Dunque non può accadere che noi ci formiamo l'idea della somma perfezione accrescendo i gradi di perfezione che troviamo nell'altre cose. Di fatti se l'idea della perfezione delle cose non fosse diversa dall'idea sensibile di queste medesime cose, i bruti potrebbero anch'essi, come noi, distinguere i diversi gradi di perfezione delle cose, e pervenire anche sino alla conoscenza di Dio; il che però nessuno concede a' bruti. Qualcuno obbietterà, che S. Tomaso nel luogo citato, per illustrare la minore del suo argomento si vale di questo esempio: *sicut magis calidum est, quod appropinquat maxime calido*, mentre tuttavia non è necessario avere idea del massimo calore per giudicare, che una cosa è più calda dell'altra; dunque per giudicare che una cosa sia più perfetta dell'altra, non è necessario riferirla all'idea della somma perfezione. Ma è facile rispondere, che il caldo non è che un sentimento dell'anima; e che un maggior caldo non è, che una sensazione più viva. Ora l'anima sente necessariamente le sue proprie sensazioni; dunque può sentire, che la sensazione del caldo, da cui è attualmente ferita, è più viva di quelle, che ha prima sentite, senza aver provato il sentimento del caldo più vivo, che possa esservi. Tutto ciò nulla inferisce per le idee dei gradi di perfezione; giacchè questi gradi non essendo modificazioni dell'anima nostra, i sentimenti non possono farla intesa di ciò, che questi gradi sono in sè medesimi; ella non può conoscerlo, che riferendoli all'idea d'una somma perfezione. E alla ragione di S. Tomaso si potrebbe aggiungere l'autorità, e le molte ragioni di S. Agostino; ma siccome basta leggere le costui opere per convincersene, io mi dispenso di arrecarne molti tratti. Per esempio ve ne ha uno (lib. 2. *de libero arbitrio*) che valo di prova a quello, che da S. Tomaso abbiam riportato. *Quidquid* ecc.... *in te ipsum redeas, atque intelligas, te id quod attingis sensibus corporis, probare, aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius* (1). Questo è più che a sufficienza per dimostrare, che l'idea della somma perfezione non ci viene dai sensi.

Bisogna ora far vedere, come non sia un'idea di formazione. Se l'idea dell'Ente senza restrizione fosse un'idea di formazione, senza dubbio lo spirito dovrebbe formarla per via d'astrazione: ora lo spirito non può formarla per astrazione; dunque. Provo la minore (la maggiore non incontra difficoltà, perchè l'idea dell'Ente senza restrizione non è una collezione di qualità sensibili, che s'abbiano a scoprire nei corpi). Lo spirito, secondo il sig. Locke, forma

(1) Potrei recitare altresì quel bel passo di Cicerone in sul principio del suo libro *de Oratore*.

un'idea astratta, quando allontana le idee particolari di molte cose, per ritener quelle, che sono comuni; donde segue, che un'idea astratta ha sempre minor realtà, che le idee sensibili delle cose, da cui è stata cavata. Ma tutto al contrario l'idea dell'Ente senza restrizione ha maggior realtà, che le idee particolari delle cose sensibili; dunque. Per astrazione potremmo tutt'il più formare l'idea dell'ente in generale, quale conviene a tutti gli enti; benchè in questa v'abbia anche contradizione nella dottrina del Locke, siccome altrove ho mostrato (1).

XI. PRINCIPIO.

Stantechè nessuna cosa creata ha tanta realtà, quanta ne veggiamo nell'idea dell' *Ente senza restrizione*, e in quella della *somma perfezione*, in una parola nell'idea di Dio; così nessuna cosa creata può rappresentarci Iddio: epperò solo mediante l'unione di Dio col nostro spirito, e l'azione di Lui sullo spirito stesso, noi possiamo conoscere ciò, che a Dio piace di manifestarci del suo essere, mediante questa unione intelligibile.

Spiegazione.

I teologi, ed il Catechismo stesso del Concilio di Trento provano, che per vedere Dio a viso scoverto, è assolutamente necessario, che Dio stesso si unisca allo spirito in una maniera intelligibile; essendochè nessuna specie creata potrebbe avere una realtà, sufficiente per rappresentare la sua Divina Essenza. Or se questo argomento ha qualche forza, come non è a dubitare che non l'abbia tutta; esso prova eziandio, che la conoscenza, che abbiamo dell'Ente senza restrizione, e della somma perfezione, non proviene già dall'unione del nostro spirito con veruna specie creata. Imperciocchè quando anche si ammettesse la possibilità di queste specie rappresentative (il che nondimeno non si può fare senza ristaurare in filosofia gli accidenti della Scuola); certa cosa è che nessuna specie creata può contenere tutta la realtà, che veggiamo nell'Ente senza restrizione, e nella somma perfezione. A questo Ente senza restrizione noi siamo debitori della capacità che abbiamo di sempre più estendere le nostre conoscenze; e di potere d'ogni quantità finita, e d'ogni perfezione data, rappresentarci sempre una maggiore; il che non potrebbe accadere, se l'idea, che abbiamo dell'Ente senza restrizione, e della somma perfezione, fosse finita in sè stessa. Di fatti non potendo in tal caso una tale idea rappresentare più di quello, che in sè contiene; come prima lo spirito avesse conosciuto tutta la realtà, e tutta la perfezione finita di questa *specie*, non potrebbe rappresentarsi più nulla, nè maggiore, nè più perfetto. Questo è pur provato da quelle parole di S. Tomaso (*Contra Gent.* lib. 2. cap. 43). *Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cujus signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit: frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita.* Dunque nessuno deve temere di accertare, che *nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili*, esso intelletto non potrebbe pensare ad una quantità maggiore di una data quantità finita. Eccone la dimostrazione. La conoscenza dell'intelletto non si estende oltre la specie intelligibile, che gli è unita. Or se la specie intelligibile, che gli è unita, non è assolutamente infinita, bisogna che sia eguale o equivalente ad una data quantità finita; dunque la conoscenza dell'intelletto non potrebbe in tal caso estendersi oltre di quella data quantità finita. Ma l'intelletto porta la sua conoscenza al di là di ogni data quantità o perfezione finita: dunque l'obbietto immediato della sua conoscenza *est res intelligibilis infinita*. D'altronde non v'ha che Dio, il quale sia *res intelligibilis infinita;* dunque Dio è l'obbietto immediato della conoscenza dell'intelletto.

Tuttavia da ciò non segue, che la conoscenza, che abbiamo di Dio, sia la visione stessa beatifica, salvo il più, e il meno, o accidentalmente, secondo il linguaggio delle Scuole. Siccome è incontrastabile, che Dio può manifestare di sè medesimo ciò che alle creature ha relazione, ed è l'archetipo di esse; e similmente, manifestare alcun dei suoi attributi, senza manifestare la sua più intima essenza: così noi diciamo, che la conoscenza, che ha il nostro spirito delle cose corporali, avviene per l'unione dello spirito stesso colle divine idee le quali sono l'archetipo di quelle; e diciamo altresì che la conoscenza, che uomo ha di Dio, ha per suo termine l'attributo dell'Ente senza restrizione, ovvero della somma perfezione, in quanto è virtualmente distinto dall'essenza divina, donde esso scaturisce. Perciocchè altro è conoscere in qualche modo la somma perfezione, e l'Ente senza restrizione; altro è chiaramente conoscere, come questa somma perfezione sussista in sè medesima, e da sè medesima; e come l'Ente senza restrizione contenga tutte le realtà possibili, senza alcun pregiudizio della sua sovreminente semplicità: eppure tutto ciò si dovrebbe conoscere in singolar modo e specificatamente, affine di poter dire che si conoscesse chiaramente l'essenza Divina. Noi per lo contrario non conosciamo tai cose in questa vita, menochè in una maniera generale, ed indeterminata, siccome

(1) Probabilmente in quella stessa Dissertazione che accenna nella *Difesa* Parte VI, cap. 2, § 4. (sup. tomo 1 pag. 229.) D. A. M.

lo spiego ne' miei scritti, laddove tratto della conoscenza del Misteri (1). Per la qual cosa la conoscenza, che abbiamo di Dio, è quasi una conoscenza astratta; come quella che ci rappresenta non già la essenza divina nella sua inaccessibile profondità, ma solamente l'attributo, per cui questa essenza è l'Ente senza restrizione, ovvero la somma perfezione. Ecco dunque già una differenza essenziale tra la visione beatifica, e la conoscenza, che abbiamo della Divinità; quantunque l'una, e l'altra abbia Dio stesso per obbietto immediato. Quindi segue un'altra differenza, cioè che sebbene l'una, e l'altra di queste conoscenze sia immediata, giacchè non si può avere di Dio alcuna conoscenza, la quale non abbia Dio stesso per obbietto immediato; pure l'una è nell'ordine naturale, l'altra nell'ordine soprannaturale. La conoscenza che abbiamo di Dio in questa vita è nell'ordine naturale, perchè conviene alla natura dell'uomo. La visione beatifica è nell'ordine soprannaturale, perchè non conviene all'uomo, se non per grazia. E di qui viene ancora un'altra differenza; la quale consiste in ciò, che la percezione dell'Essenza di Dio nella visione beatifica è modificata da un sentimento di piacere e di gioja proporzionata (per quanto la natura di uno spirito creato nè è capace) alla grandezza dell'obbietto della stessa visione: mentrechè nella conoscenza, che abbiamo di Dio presentemente, la percezione dei suoi attributi non è modificata da alcun sentimento, che vi corrisponda. Per comprendere questa differenza convien sapere, che la percezione delle idee può essere modificata, ed affetta da qualche sentimento; e può ancora esserne interamente priva. Per esempio se io penso al triangolo in generale, la percezione di questo triangolo non è affetta da alcun sentimento: ma se gitto lo sguardo su qualche triangolo materiale, allora la percezione di questo triangolo è affetta da un sentimento di colore. Or è manifesto che la percezione d'un'idea, quando è accompagnata da qualche sentimento, riesce molto più viva, che quando ne manca del tutto; e la percezione di un esteso colorato occupa e tocca molto più lo spirito, che la percezione di un esteso, la quale non sia modificata da veruna sensazione di colore. Quindi possiamo comprendere, che l'Essenza di Dio non illuminando solo lo spirito col manifestarglisi, ma ben anche riempiendolo d'un sentimento proporzionato (per quanto il medesimo nè sarà capace) alla grandezza di questo obbietto, lo colmerà spiritualmente d'una beatitudine, che noi assolutamente non possiam concepire. Imperciocchè l'anima non conoscendosi, che per l'interno sentimento, che ha di sè medesima, non può avere alcuna idea delle modificazioni, di cui è capace: solamente può sentirle, quando n'è affetta. Così un cieco non può avere alcuna conoscenza dei colori; così noi non possiamo comprendere nessuna delle modificazioni, di cui l'anima nostra è capace, fuori di quelle, che abbiamo sperimentate: come son quelle, le quali ci vengono per li sensi, e ci son assegnate da Dio per la conservazione del corpo. S. Tomaso avea già conosciuto tutto questo, quando insegnava, che *delectatio est propter operationem:* che cioè per impegnarci ad adoprare i mezzi necessarj per la conservazione del corpo, Dio ha unito un sentimento di piacere all'uso di certi corpi, e di dispiacere a quello di certi altri. Ma non si può negare, che il nostro spirito non sia capace di molte altre modificazioni; le quali benchè non abbiano alcun rapporto al corpi, non sono perciò meno vive: al contrario essendo più pure, più spirituali, e più proprie dell'anima, esse gli apportano tanto maggiore diletto. Testimonio quella interna gioja, onde ci riempie talvolta la conoscenza di certe verità; e la consolazione, che nelle medesime avversità ci offre la testimonianza d'una buona coscienza. Quali dunque non dovranno essere i sentimenti, che in noi produrrà la visione dell'Essenza di Dio; sia che noi li consideriamo a riguardo dell'eccellenza e della dignità dell'obbietto, a cui si riferiscono; sia che li consideriamo per riguardo allo stato dell'anima, che dovrà essere il più felice, che possa esservi! Ecco perchè S. Paolo dice, che nè occhio ha mai veduto, nè orecchio ha udito mai, nè cuore umano ha mai concepito ciò, che Dio prepara a coloro, che l'amano.

E di vero essendo tutti i nostri sensi tanto insufficienti per farci provare alcun che di siffatta inestimabile modificazione, quanto è il senso dell'udito a far percepire i colori; molto più ci è impossibile di comprendere nulla di questo sentimento di felicità, di quello che sia per un cieco nato conoscere, che cosa sia il colore. Ecco quel torrente di diletto (di cui parla il profeta Reale) onde gli eletti saranno come inebbriati durante tutta l'eternità: e siccome per mezzo della luce corporale non solo abbiamo la percezione degli obbietti, ma di più questa percezione è modificata da un sentimento di chiarezza, e di piacevolissimi colori; similmente le parole del profeta *et in lumine tuo videbimus lumen* ci fanno intendere, che per la visione beatifica non pure percepiremo l'Essenza di Dio, ma questa percezione sarà modificata da un sentimento ineffabile di piacere, e di gioja. E questo è realmente necessario per la visione; perchè la visione contiene percezione, e sentimento; come si vede nella visione degli obbietti corporali; giacchè la semplice percezione d'un triangolo non si chiama visione, se non quando essa è modificata da un sentimento di colori. Potrei questo

(1) Basta il tema qui accennato per far intendere l'importanza di tai scritti, i quali per avventura stanno ancora sepolti, ovvero andarono perduti. D. A. M.

illustrare con un luogo di S. Tomaso (1. 2. 9. 3. art. 3.) ove questo Santo esige per la beatitudine, che oltre la visione, cioè la percezione, v' abbia una comprensione dell' obbietto percepito, la quale egli paragona coll'atto di uno che tiene un' altro. Il che non può altro significare, se non che, siccome la presenza d' un amico, che s' incontra, oltre la conoscenza di questo amico, ci dà una gioja ben grande; così per la beatitudine, bisogna che la percezione sia modificata da un sentimento proporzionato. Basti questo a far comprendere la gran differenza, che v' ha nel nostro sistema tra la conoscenza di Dio in questa vita, e la visione beatifica. Quindi segue una spiegazione naturalissima d' un passaggio dell' Apostolo, che ci si potrebbe obbiettare: *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Imperciocchè, oltrechè si può dire con fondamento, che l' Apostolo parla in questo luogo della conoscenza dei misteri (che abbiamo dalla fede, e non già da un' idea chiara, e determinata, siccome nei miei scritti ho spiegato); si può rispondere, che questa conoscenza, come astratta, degli attributi della Divinità, e che non giunge sino all' essenza, è quello, che l' Apostolo chiama *videre per speculum, et in aenigmate.* Di fatti aggiunge: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum;* ove si vede, che *cognoscere ex parte*, conoscere in parte, corrisponde a *videre per speculum*; e *cognoscere sicut et cognitus sum*, cioè conoscere totalmente, nel senso cattolico corrisponde a *videre facie ad faciem.*

Libro terzo

DELLA LEGGE DI NATURA IN GENERALE

I. PRINCIPIO.

V'ha tra il giusto e l'ingiusto, l'onesto o il disonesto una differenza immutabile e necessaria; inguisa che tanto è impossibile, che il giusto divenga ingiusto, o l'onesto divenga disonesto, quanto è impossibile, che la parte divenga maggiore del tutto, o che due coso eguali ad una terza non sieno eguali infra loro.

Spiegazione.

È giusto ed onesto il preferire l'amore di Dio all'amore della creatura; è ingiusto e disonesto il preferire l'amore della creatura all'aremo di Dio: è giusto ed onesto salvare la propria patria, quando si può; è ingiusto e disonesto il tradirla. Or io dico, che il preferire Dio alla creatura porta seco un carattere di giustizia e di onestà, immutabile e necessaria; che al contrario il preferire la creatura a Dio seco porta un carattere d'ingiustizia e di turpitudine, immutabile e necessaria: dico che gli sforzi, che si fanno per salvare la patria, portano similmente con esso loro un eguale carattere di giustizia e di onestà; e cho al contrario il tradire la patria seco porta un carattere, immutabile e necessario, d'ingiustizia e di turpitudine.

Prova. I rapporti di perfezione sono immutabili, come i rapporti di quantità: or è un rapporto di perfezione quello, per cui un ente più perfetto è preferibile ad un ente meno perfetto: perciocchè la realtà e perfezione maggiore nell'ente più perfetto, è preferibile alla privazione o negazione di questa maggior perfezione e realtà nell'ente meno perfetto; donde si conchiude che l'ente è preferibile al nulla. Dunque questo rapporto di perfezione fa sì che Dio sia immutabilmente e necessariamente preferibile alla creatura; e che il salvare la patria sia preferibile allo sterminarla. D'altronde v'ha un rapporto di convenienza tra la preferenza e la cosa preferibile; ed un rapporto di disconvenienza tra la preferenza, e la cosa non preferibile: darchè dunque il giusto e l'onesto sono fondati su questi rapporti immutabili di perfezione e di convenienza; egli è tanto impossibile, che il giusto e l'onesto divenga ingiusto e disonesto, quanto è impossibile, che la parte divenga maggiore del tutto.

Quindi segue, che siccome noi chiaramente concepiamo, non dipendere da una istituzione libera della divina volontà il fare, che ogni tutto sia maggiore della sua parte, o al contrario (perchè contenendo Iddio eminentemente tutte le realtà della quantità, e dei loro rapporti; il rapporto di cui parliamo si trova fondato nell'essenza immutabile e necessaria di Dio stesso); così pure concepiamo con egual chiarezza, che non dipende da una istituzione libera di Dio imporre ad una creatura ragionevole l'obbligo di preferire una cosa preferibile a quella che non è preferibile, ovvero tutto l'opposto: giacchè (contenendo Iddio tutti i rapporti di perfezione, pei quali ciascuna cosa è tanto più preferibile all'altra, quanto più partecipa della pienezza dell'ente, e ama do Iddio invincibilmente sè stesso, e ciascuna altra cosa a proporzione, che questa ha maggior rapporto a lui, da cui solo proviene tutto l'ente, ed in conseguenza tutta l'amabilità) questi rapporti di perfezione sono fondati nell'essenza stessa di Dio; e la preferenza che si deve a ciò che è preferibile, è fondata sulla santità stessa di Dio: la quale consiste in ciò appunto, che Dio ama, e vuole, che ciascuna cosa sia amata, o preferita a proporzione, ch'essa è amabile, e preferibile. Or in quest'ordine, in cui Dio conosce, ed ama ogni cosa a proporzione ch'essa è più o meno amabile, consiste quello che chiamasi *legge eterna*; la quale altro non è, che la sua stessa sapienza e santità. In una parola Dio conosce necessariamente ed immutabilmente tutto l'ordine, e tutti i gradi di perfezione: il suo amore, o la sua volontà necessariamente segue l'ordine delle sue conoscenze: dunque v'ha un certo ordine, cui la volontà di Dio protegge necessariamente, ed immutabilmente: e quest'ordine, siccome ho detto, è la legge eterna. Ed in questo senso Davide parlando a Dio dice: *Lex tua veritas*. La vostra legge è verità: i rapporti di perfezione, i quali sono verità immutabili, non punto meno de'rapporti o delle verità matematiche, son vostra legge, perchè il vostro amore necessariamente accompagna l'ordine della vostra conoscenza; e l'ordine

della vostra conoscenza è rigorosamente conforme all'ordine delle cose stesse.

Conseguita da tutto ciò, che per non aver molto bene meditato questa materia, nè in conseguenza molto bene studiato il fondamento della legge di Natura, ebbe animo il Puffendorff (*Diritto di Natura, e delle Genti* lib. 1. cap. 2. §. 6.) di asserire, come a giudizio suo coloro, i quali ammettono per fondamento della moralità delle azioni umane non so qual legge eterna, indipendente dall'istituzione divina, associano manifestamente a Dio un principio esteriore, a lui coeterno, cui abbia egli dovuto seguire necessariamente nella determinazione delle qualità essenziali e distintive di ciascheduna cosa: d'altronde convengono tutti generalmente, chè Dio ha creato l'uomo, siccome tutto il resto del mondo, con una volontà sommamente libera; donde si vede, che dipendeva assolutamente dal suo beneplacito dare all'uomo, in creandolo, tal natura, quale egli giudicava a proposito: come dunque potrebbero le azioni umane avere qualche proprietà, che risultasse da una necessità interna ed assoluta, indipendentemente dall'Istituzione Divina, e dal beneplacito di questo Ente Supremo?

È chiaro da prima che, sebbene noi diciamo, avere Iddio dovuto seguire necessariamente l'ordine, e la legge eterna; questa legge eterna non è un principio esteriore a lui, che a lui si debba associare: questa legge eterna risulta dalla perfezione stessa dell'Ente Divino, il quale conosce le cose, quali sono; ed il cui amore è conforme essenzialmente all'ordine delle sue conoscenze. E di vero senza questa legge eterna, come accertare che Dio non possa mentire, nè ingannare gli uomini? Dunque S. Paolo e la Scrittura associano a Dio un principio esteriore, quando assicurano, che Dio non può mentire (1)?

Si vede in secondo luogo, che la ragione, dall'autore addotta per sostenere la sua opinione, ebbe origine dal non avere egli troppo considerate le dottrine della metafisica. Vero è che generalmente si concede da tutti, avere Iddio creato l'uomo, come tutto il resto del mondo, con una volontà sommamente libera; ma altresì generalmente si concede, che supposto che Dio siasi liberamente determinato a creare il mondo, non gli è stato però libero di crearlo in una maniera indegna di lui, o che fosse meno conforme a quest'ordine, o a questa legge eterna fondata sulla sua sapienza istessa, e sulla sua santità. Più frivola ancora è l'osservazione, che dipendeva dal beneplacito di Dio il dare all'uomo, in creandolo tal natura, quale egli giudicava a proposito. Credo, l'autore abbia voluto dire, che Dio invece di creare un uomo, potea creare un uccello, o un animale d'altra natura qualunque, cui si fosse dato il nome di *uomo*: e così tutta questa osservazione è affatto fuor di proposito. Ma supposto, che Dio abbia liberamente voluto creare una natura tale, come quella, che noi distinguiamo col nome di *uomo*; non ha certamente potuto dargli altra natura diversa qualunque, nè dargli per una libera istituzione altra legge di natura. Ei non potea fare, che l'uomo conoscesse ad evidenza, che la parte fosse maggiore del tutto; ovvero che la creatura fosse preferibile al Creatore: ed in conseguenza non potea fare, che l'uomo giudicasse di dover preferire la creatura al Creatore, e che dietro siffatto giudizio, fosse giusto, ed onesto il preferire quella a questo.

Donde conseguita, che pur meschinissima è la obbiezione, cui l'autore, ed altri con lui traggono dalla entità fisica delle azioni umane, per dedurre che le medesime sono di lor natura indifferenti, e che le bestie non hanno colpa a farle. A me pare impossibile, che siavi mai stato al mondo uomo di sì poco senno, il quale volesse, che il moto fisico, o l'atto esterno, con cui viene ucciso un uomo, o gli s'involano i suoi beni, fosse un peccato. Quando si dice, che le azioni dell'uomo sono spesso oneste o disoneste per sè medesime, s'intende del consentimento della volontà, e della preferenza, che essa dà ad un motivo piuttosto, che ad un altro. Ragionevolmente però si definisce, che certi consentimenti o preferenze, conceduti dalla volontà, sono di loro natura sregolati, come quando ella preferisce la creatura al Creatore, e via dicendo. Dunque molto male a proposito Puffendorff riprende Grozio (ivi p. 32) per avere costui messo nel numero *delle cose, a cui la Potenza Divina non s'estende (siccome quelle che involgono contradizione), la malizia di talune azioni umane, le quali sono essenzialmente malvage; talchè non è in potere di Dio il far, ch' esse non sieno tali.*

II. PRINCIPIO.

Si può chiamar *legge di natura* la conoscenza, che uomo ha, della differenza del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto.

Spiegazione.

Quella medesima luce, la quale ci fa conoscere, che un'azione è giusta o ingiusta, onesta o disonesta, ci fa altresì conoscere, che dobbiamo fare ciò ch'è giusto, ed astenerci da ciò ch'è ingiusto; o in altri termini, tostochè conosciamo che una preferenza è giusta o ingiu-

(1) Puffendorff, *Doveri* lib. 1. cap. 2. §. 8. nota 1. L'istesso Dio, che di noi non ha mestieri, è soggetto alla gloriosa necessità di non poter nulla prescrivere contro le regole inviolabili dell'ordine; le quali altro non sono, che una seguela delle sue perfezioni infinite, una inferenza della natura delle cose, di cui egli stesso è l'Autore; talchè egli mentirebbe a sè medesimo, se altrimenti operasse.

sta, non possiamo ignorare il nostro dovere a riguardo della medesima. Siffatta conoscenza pertanto della differenza del giusto dall'ingiusto può e deve servir di regola alle azioni umane: dunque le si può dare il nome di legge. Or questa legge è sicuramente naturale (1), e non positiva; dacchè non dipende dall'istituzione libera, e positiva d'alcun legislatore; ma è fondata sulla conoscenza di certi rapporti naturali, o essenziali delle medesime cose. Si potrebbe disputare, se debbasi dare il nome di legge ad una regola, quando non si sa, che sia stata data da un legislatore per una istituzione libera e positiva: ma sarebbe disputa niente più che di nomi; basta che questa regola possa imporre altrui un vero obbligo di osservarla. Or la conoscenza del giusto e dell'ingiusto impone a tutti gli uomini un vero obbligo di fare quello, ch'è giusto, e di tenersi lontani da quello, ch'è ingiusto, senz'attendere l'esplicita conoscenza della volontà d'un legislatore. E coloro, i quali non vogliono, che la conoscenza del giusto e dell'ingiusto basti per imporre un obbligo propriamente detto, sono nel massimo imbarazzo quando vanno in cerca del fondamento di quest'obbligo, in che sono gli uomini d'obbedire alla legge di natura. « Ogni legge perfetta, dice Puffendorff (*Doveri*, lib. 1. cap. 2. §. 7), ha due parti; l'una la quale determina ciò, che bisogna fare o non fare; l'altra che dichiara il male, in cui s'incorrerà, se non si faccia quello, che la legge ordina.» Quest' ultima condizione non è sembrata meno necessaria al Traduttore, il quale nella sua nota su questo paragrafo dà il nome di legge imperfetta a quella che vieta semplicemente una cosa, senza minacciare alcuna pena. Dunque affinchè la legge di natura sia legge perfetta, ed imponga un obbligo perfetto, bisogna che costi non solo della volontà di Dio, il quale n'è il legislatore, ma anche della pena, almeno in generale, con che minaccia coloro, i quali oseranno violarla (2).

Così Puffendorff (lib. 1. cap. 3. §. 11.) a far vedere, che Dio esige dagli uomini la pratica delle leggi della società, dice, che le persone, le quali non sono interamente corrotte, hanno sentimenti vivi di coscienza, che le forzano a conoscere, come violando la legge di natura, si offende colui che ha l'impero dei cuori, e la cui giusta collera ognuno dee temere, quando anche nulla s'avesse a temere dalla parte degli uomini. Ma al §. 13. dello stesso capitolo dice, che in materia di religione la ragione sola non potrebbe altro insegnarci, se non come il culto della divinità serve al benessere, ed alla tranquillità della vita presente: percioccbè la virtù che ha religione, di procurare la salute degli uomini, dipende da una Rivelazione particolare. Dunque la ragion naturale non ci manifesta altro effetto della collera di Dio contro coloro, i quali violano la legge di natura, nè altra pena, congiunta alla violazione di questa legge, meno qualche disturbo nel benessere, e nella tranquillità della vita presente. Ora un uomo, a cui l'esperienza fa conoscere, che i cattivi non sono sempre i più infelici in questo mondo, sarà egli abbastanza colpito dal timore di siffatta pena? Vorrà per evitarla combattere le sue passioni più violente, resistere allo sprone del piacere, ed alle proprie inclinazioni, e subire la morte per non commettere un'ingiustizia? Non sarebbe anzi una bella contradizione voler la morte per non incorrere in *qualche sventura* nel benessere, e nella tranquillità della vita; unica pena, secondo Puffendorff, che la ragione possa farci temere nell'atto di violare la legge di natura; e che essendo una delle condizioni essenziali ad una legge perfetta, è altresì uno dei fondamenti essenziali del nostro obbligo a sottoporvici? il suo Traduttore, che ha sentito il debole dei principj dell'autore, pretende (nella nota sul §. 6. della Prefazione) che non si debba « escludere dal dritto di natura ogni motivo, derivante dalla considerazione della vita futura; perciocchè v'ha almeno molta verisimiglianza, che Dio sia per punire in un'altra vita coloro, i quali avranno violato la legge di natura, ed avranno in questo mondo scansata la vendetta umana, e la divina ». Poteva il Traduttore aggiungere, che se la ragione basta essa sola a farci conoscere, che violando la legge di natura abbiamo a temere in questa vita la giusta collera di Dio; può altresì bastare a farci conoscere, che dobbiamo temerla eziandio nell'altra vita. Perchè veramente, forsechè contro i violatori della legge di natura la ragione ci dice qualche cosa di più particolare sugli effetti della collera di Dio in questa vita, che nella vita futura? D'altra parte il definire o assicurare colla ragione queste materie, non è cosa di piccolo momento.

Perciocchè se la ragione non potesse dimostrare assolutamente, che coloro, i quali violano la legge di natura, saran puniti in un'altra vita con pene proporzionate ai loro delitti,

(1) Così Cicerone definisce la legge di natura: *Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria* (De Leg. lib. 1. §. 6.). Epperò falsa è la massima del sig. Hobes (*Fond. della Politic.* cap. 12. art. 1.) concepita in questi termini: « Tra le opinioni che dispongono » alla sedizione, l'una delle principali è questa: che » cioè appartiene a ciascun particolare di giudicare o » del bene, o del male ecc. » Vedi il resto dell'articolo: La confutazione non è difficile.

(2) Eppure Barbeyrac avea detto contro il suo autore (nota 2. sul §. 5. del medesimo cap. 2) che la forza non entra per nulla in ciò, che costituisce il dritto d'imporre qualche obbligo. Or non s'incorre in alcun male disobbedendo ad un superiore, che manca di forza. Dunque la sua legge manca d'una parte essenziale. D'altronde l'obbligo in tal caso sarebbe fondato sul timore. Neppur vi sarebbe più il diritto delle genti.

nè vi fossero sopra di ciò, che semplici congetture: potrebbe qualcuno del sentimento di Puffendorff e del suo Traduttore asserire, che non avendo Iddio dato agli uomini la facoltà di conoscere colla ragione naturale i fondamenti essenziali del loro obbligo di sottoporsi alla legge di natura, non è credibile che abbia voluto colla sola ragione naturale imporre loro una tale obbligazione, cioè di sottoporsi alla legge medesima: il quale tema non si può convenientemente porre in sicuro, ammenochè col dimostrare la immaterialità dell'anima, donde poi segue naturalmente la sua immortalità. Credo avere fornita questa dimostrazione nell'Opera da me composta su questo soggetto: e le cose qui discorse ponno comprovare, di quale importanza sia una tale dimostrazione.

Ma per ritornare ai fondamenti dell'obbligazione, in che siamo d'obbedire alla legge di natura, non pare a me, che quest'obbligo (generalmente parlando) supponga una legge perfetta nel senso di Puffendorff, e del suo Traduttore; cioè dire una legge, la quale comprenda e ciò che il legislatore ordina, e la pena in cui cadono coloro, i quali vi mancano: talchè non intervenendo l'una o l'altra di queste condizioni, e riuscendo la legge imperfetta; l'obbligo perfetto e rigoroso di sottoporvisi venga eziandio a mancare. E di vero se così fosse, il timore della pena sarebbe uno de' fondamenti essenziali per l'osservanza della legge di natura; e nondimeno la legge di natura essendo l'idea dell'ordine, che vuolsi amare a causa di sua bellezza, non v'è alcuno, che, s'egli non ha perduto ogni vestigio di probità, non senta ancora come cessando ogni timore, la virtù non lascia di avere le sue attrattive, che la fanno amare, e ci pongono in obbligo di praticarla:

Oderunt peccare boni virtutis amore:
Oderunt peccare mali formidine poenae.

Ma per evitare, quanto è possibile, ogni disputa, se noi supponiamo, che v'ha una differenza immutabile ed essenziale tra il giusto e l'ingiusto, la quale colla semplice ragion naturale si può conoscere: che altresì la conoscenza del giusto e dell'ingiusto non basta veramente per imporre un obbligo perfetto in sè stesso; però questa conoscenza ci guida immediatamente a conoscere, che Dio vuole essenzialmente tutto ciò ch'è giusto, e vieta quello ch'è ingiusto: ond'egli volendo il giusto, e vietando l'ingiusto, deve eziandio ricompensare coloro che osserveranno la giustizia, e punire quei, che la violeranno: e infine che mercè una tale conoscenza, la quale necessariamente deriva dalla conoscenza del giusto e dell'ingiusto, trovasi l'uomo in un obbligo perfetto di osservare la legge di natura: io non mi darò pena di muovere dispute sulle formalità di siffatta obbligazione. A me basta, che siamo d'accordo nel dire che il giusto e l'ingiusto son fondati sopra delle verità tanto essenziali, e tanto immutabili, quanto ponno essere le verità di geometria: di fatti qui sta tutta l'importanza della quistione circa la legge di natura; e questo solo punto, deciso convenientemente, distrugge di un colpo tutti i sistemi, che certi uomini, indegni del nome loro, non hanno avuto orrore di opporre a questa sacra legge, cui trovano stampata in sè medesimi.

Dissi, che la conoscenza delle verità, fondate su i rapporti di perfezione, impone un vero dovere, ed in conseguenza un vero obbligo di conformarvisi. A render chiara siffatta quistione, che riguarda il fondamento dell'obbligazione in generale, ed è sottilissima, e delicatissima; convien dire due parole del contrario sentimento. Molti celebri autori fra i protestanti, oltre il Puffendorff e Barbeyrac, pretendono, che non v'abbia vero obbligo di fare od omettere una azione, senza la volontà o la legge d'un legislatore legittimo, il quale la comandi o la proibisca: e intanto vogliono che per fare una legge perfetta, la quale imponga un obbligo perfetto, questa legge abbia due parti; l'una la quale insegni quello che dee farsi, l'altra la quale minacci la pena, in cui s'incorra, ove si osasse violarla.

I. Quindi seguirebbe, che non si sarebbe obbligato di obbedire alla legge, fuorchè per timore delle pene; dacchè senza questo timore, che corrisponde alla parte coattiva della legge (ovvero senza la parte coattiva, la cui azione tende ad ispirare il timore) non v'ha legge perfetta.

II. Debbo osservare una contradizione, in cui cadono essi su questo proposito. Ei confessano che un Principe spogliato di sua autorità può fare una legge, che obblighi: e pure la legge di un tal principe non può contenere, che la parte direttiva; perchè nella detta supposizione la parte coattiva non potrebbe avere effetto.

III. Ma se la legge d'un Principe spogliato di sua autorità, e che conserva la parte direttiva, non lascia d'imporre un vero obbligo; e se la gente proba, indipendentemente dal timore, si crederebbe tenuta a sottoporvisi; su di che dunque è fondato quest'obbligo, se non nei lumi naturali della ragione, i quali fan vedere il rapporto di convenienza, che vi ha in ciò, che un soggetto obbedisca al suo superiore?

D'altronde nella società civile può accadere, che un uomo ami meglio subir la pena inflitta dalla legge, un'ammenda pecuniaria per esempio; anzichè osservare essa legge; ei può ancora talvolta, siccome accade ai contrabbandieri, prender tanto bene le proprie misure, da non essere scoverto o certo da non temere in nessun modo di essere preso: in tal caso la parte coattiva della legge non ha alcuna forza relativamente a quest'uomo. Sarà costui perciò sciol-

to dall'obbligazione di sottoporvisi? Nessuno oserebbe dir questo. Dunque vi è sottoposto in virtù della parte direttiva; dunque vi è sottoposto, perchè conosce essere giusto il sottostare ad una legge, anche senza esservi forzato: e conosce che questo è giusto, a causa del rapporto di convenienza che vi scopre, o, in altri termini, a causa della conformità di quest'atto coi lumi della sua ragione.

Dunque, dacchè questa conformità è la regola o il fondamento dell'obbligazione, per cui altri si riconosce tenuto a ubbidire ad un superiore; non vi è luogo a dubitare, che una tal conformità non sia il primo fondamento di ogni obbligazione; essendo ben chiaro che in virtù dell'obbligazione generale di conformarsi ai lumi della retta ragione, si viene a conoscere l'obbligazione particolare di obbedire ad un superiore. Imperciocchè la conoscenza di questa obbligazione particolare suppone necessariamente queste due conoscenze più generali: l'una che è una cosa conforme alla retta ragione, e convenevole, il sottostare al proprio superiore: l'altra che si deve fare ciò, che si conosce conforme alla retta ragione. Queste due conoscenze son come le due premesse d'un sillogismo, la cui conseguenza necessaria si è la contezza dell'obbligazione di sottoporsi alla legge di questo o quel superiore.

Un suddito obbedisce al suo Principe legittimo, ancorchè spogliato di sua autorità, e che non potesse fargli alcun male. Un altro obbedisce ad un ladrone, fra le cui mani è caduto; e ciò pel timore dei supplicj, quantunque il ladrone non abbia alcuna superiorità legittima su di lui. Nel primo caso v'ha un'obbligazione d'obbedire; nel secondo non ve ne ha nessuna, giacchè si può disobbedire di nascosto, tanto da non esporsi alla morte. Datemi di ciò un'altra ragione, che non sia quella per cui qui lo combatto! Donde si fa manifesto, che la facoltà d'infliggere la pena non sempre accompagna la superiorità legittima. Dunque i lumi della ragione son quelli che danno a conoscere la superiorità legittima, e stabiliscono l'obbligazione di sottostare alla medesima.

Quando si conosce una verità fondata su i rapporti di perfezione, per esempio che la vita dell'amico è preferibile a quella d'una bestia; si conosce altresì il rapporto di convenienza che v'ha nel preferire la vita di quest'amico a quella della bestia. Or questo rapporto di convenienza è anch'esso una verità, che si esprime in questi termini: *conviene o è dovere, preferire la vita d'un amico a quella d'una bestia*; e quando si vede un amico sul punto d'esser dilacerato da una bestia, avventatasi a lui, non conviene titubare a conservare la vita dell'amico a costo di quella della belva, se egli è fattibile ucciderla. Adunque la conoscenza di questa verità fa nascere nello spirito un giudizio tanto certo di ciò, che conviene fare in simile occasione, quanto la conoscenza d'una verità di geometria fa nascere un giudizio certo di ciò che convien affermare o negare. Or come il giudizio certo in materia di speculazione è la regola di ciò che si deve affermare o negare; così il giudizio certo in materia d'azione, cioè di quello che bisogna fare o non fare, è la regola di queste stesse azioni. E siccome si chiama verità o falsità ciò, ch'è conforme o contrario alla regola in materia di speculazione; così si chiama buono o cattivo ciò che è conforme o contrario alla buona regola delle azioni; e il più semplice lume della verità fa conoscere che ogni cosa, perchè sia nell'ordine, e non sia soggetta ad errore, dev'essere conforme alla sua regola. Lo spirito dunque non può conoscere la regola delle sue azioni, senza conoscere ancora che ve le deve conformare. *Est autem vitium primum animae rationalis voluntas ea faciendi, quae vetat summa, et intima veritas*, dice S. Agostino (Lib. *de ver. Relig.* cap. 19). Questo fondamento dell'obbligazione è sì naturale; che gli stessi pagani, i quali aveano egualmente che i moderni l'idea dell'obbligazione (giacchè tutti sanno che voglia dire obbligazione, quantunque non tutti ne conoscano i fondamenti) convennero anch'essi in questa dottrina. Quantunque, dicevan essi, un delitto potesse essere eternamente nascosto agli dei ed agli uomini, pure non si dovrebbe commettere; dacchè scansando ancora ogni altra punizione, non si potrebbe evitare il rimprovero della coscienza. Or questo rimprovero della coscienza consiste in ciò, che lo spirito, sempreché operi contro quello che sa essere la regola di sue azioni, conosce di mancare a quello, a cui pure è tenuto. Dunque sulla conformità con questa regola è fondata l'obbligazione. In questo senso S. Paolo dice (ad Rom. 2, 12): *qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*. Come dunque il Traduttore di Puffendorff ha potuto pretendere, per iscusare in qualche modo l'errore da noi sopra combattuto, che sebbene, indipendentemente anche dalla volontà di Dio, non sia poi una bella cosa (1) mancare alla data parola, anzichè mantenerla; questo tuttavia non basta per imporre un'obbligazione, propriamente detta?

III. PRINCIPIO.

La conoscenza del giusto e dell'ingiusto non dipende da una conoscenza esplicita della volontà di Dio; talchè fosse impossibile giudicare

(1) Puffendorff (*Dovevi* lib. 1. cap. 2. §. 1.) dice: *l'ordine e la bellezza della Società umana richiederebbe necessariamente, che vi fosse qualche regola, a cui ciascuno fosse tenuto a conformarsi.* Dunque quando si conosce una regola, la quale dirige le azioni in una maniera conforme a quest'ordine, ed a questa bellezza; perchè mai una tal regola non sarà una legge, come l'autore stesso la chiama al §. 2?

che una cosa è giusta ed onesta, se non in quanto sia noto che Dio la comanda; e un'altra al contrario ingiusta e disonesta, se non in quanto si sappia che Dio la vieta.

Spiegazione.

Il Traduttore di Puffendorff (lib. 2. c. 2. §. 6. n. 1.) confessa che vi sono atti, i quali per sè medesimi non convengono a Dio in nessun modo, cioè ch'egli non potrebbe esserne suscettibile senza derogare alle sue perfezioni, e senza contradire a sè medesimo: questa mi pare una di quelle verità, di cui nessuno potrebbe dubitare, per poco che si abbia di buon senso, e di religione. Frattanto il motivo che non ci permette di attribuire a Dio questa specie di atti, si è perchè li conosciamo manifestamente contrarj alle nozioni comuni, che abbiamo della bontà, della giustizia e via discorrendo: i quali noi sappiamo sicuramente essere attributi della Divinità. Dunque v' ha delle cose che conosciamo essere per sè medesime oneste o disoneste, giuste od ingiuste, indipendentemente da una conoscenza esplicita della volontà di Dio. Questo appunto spiega chiaramente S. Paolo (ad Rom. cap. 2.): *Quum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt; ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt leges, qui ostendunt onus legis scriptum in cordibus suis; testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, et defendentibus.* Quindi scaturisce il seguente

IV. PRINCIPIO.

Per lo contrario che una data azione sia comandata o proibita da Dio, non si può senza una espressa rivelazione conoscere, fuorchè in quanto si sa ch'ella è per sè stessa buona o cattiva.

Spiegazione.

Il Traduttore di Puffendorff, il quale ad onta del luogo dell'Apostolo da noi sopra citato, non riconosce per fondamento dell'obbligazione che la volontà di Dio; dice che questa volontà ci si manifesta per la convenienza di queste o quelle azioni colla natura umana. Ma siccome egli poi non ispiega, in che consista per lui questa convenienza; noi siamo nel dritto di risponderli, che la sua asserzione conta per nulla. Di fatti egli non potrebbe semplicemente dinotare per questa convenienza le azioni, le quali posson tornare al vantaggio, e alla felicità dell'uomo; dacchè il suo stesso autore confessa, che ve ne son molte, le quali non sono moralmente buone (come si può provare dalla conoscenza delle arti; la quale non è moralmente buona, perchè altri può essere grande in geometria, senza perciò avere maggiore onestà della comune), e che tuttavia concorrono infinitamente al bene della società. Dunque che cosa è mai questa convenienza colla natura umana? Non vi è altro modo di spiegarla, se non diciamo che la natura umana, essendo ragionevole, conosce tra le cose, che le si presentano, tra i fini, che ella si può proporre nell'operare, tra i motivi, che la muovono, certi rapporti di perfezione, per cui mezzo conosce, che una tale azione è preferibile ad un'altra, e che v'ha un rapporto di convenienza a preferire ciò ch'è preferibile. Ma in tal caso l'idea dell'ordine è la regola delle nostre azioni, e basta per obbligare anche ad operare quelli stessi che si suppongono non avere alcuna idea di Dio. Dunque abbiamo una idea del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, indipendentemente dalla conoscenza esplicita della volontà di Dio. Per questa idea noi giudichiamo essere volontà di Dio, che da noi si faccia del bene a coloro, i quali ce ne fanno; senza questa idea i pagani, i quali non avevano alcuna espressa rivelazione della volontà di Dio, come avrebbero potuto dare sì bei precetti di morale, distinguere l'utile dall'onesto, insegnar che si deve *omnem cruciatum perferre, intollerabili dolore lacerari, potius quam officium prodere, aut fidem*; e riconoscere, che ciò fosse conforme alla volontà dell'Ente Supremo, essenzialmente giusto, buono, e santo? Dunque bisogna convenire, che v'ha di cose, che sono *malae, quia prohibitae*, e che ve ne ha di altre, che sono *prohibitae, quia malae*.

V. PRINCIPIO.

La conoscenza del giusto e dell'ingiusto non viene immediatamente dai sensi.

Spiegazione.

Si può ben conoscere coll'aiuto dei sensi il moto fisico ed esteriore di un atto moralmente buono o cattivo; ma non si può coi sensi scoprire la moralità di quest'atto o sia il rapporto di convenienza o di disconvenienza, che lo rende giusto od ingiusto, onesto o disonesto. Non v'ha niente di sensibile in questo rapporto, e in somma nella moralità. Dunque l'idea di questo rapporto o di questa moralità non viene immediatamente dai sensi.

VI. PRINCIPIO.

La notizia della differenza del giusto dall'ingiusto, dell'onesto dal disonesto neppur dipende dall'educazione.

Spiegazione.

È antichissimo errore, che tutte le idee di morale sieno altrettanti pregiudizj dell'educazione. Cornelio Nepote con questa massima giu-

stifica quello che si propose nelle vite dei greci capitani: *Hi si didicerint*, così egli s'esprime, *non eadem omnibus honesta esse, et turpia, sed omnia majorum institutis judicari; non admirabuntur nos in Grajorum virtutibus experiendis mores eorum sequutos.* Quest'errore è di poi stato rinnovato da molti scrittori moderni; e fra gli altri da le Clerc; il quale, ammirabile, com'è, nell'abilità di spargere la confusione su di qualunque tema gli venga alle mani; arreca per prova di uno sproposito tanto solenne quello che, a ben ragionare, prova tutto il contrario, siccome fra poco vedremo. Del resto avendo noi dimostrato di sopra, che le idee della morale sono fondate sopra rapporti immutabili e necessarj; ben si vede, che questi ultimi non possono dipendere dai pregiudizj dell'educazione; ed è falso di pianta, che quello ch'è in sè stesso *honestum et turpe*, non debba essere *omnibus honestum et turpe*: falso per conseguenza che *omnia judicantur majorum institutis*. Per iscoprire le fonti di quest'errore è facile osservare, che le passioni non hanno meno sfigurato le idee della morale presso molte nazioni, di quello che la idea della Divinità; e che i diversi costumi dei popoli, costumi per sè stessi indifferenti, sono stati sovente considerati, come tante essenziali differenze intorno alle massime della morale. In fine siccome non si lodano, e non si biasimano solamente le cose per essere moralmente buone o cattive, ma ancora per l'idea di magnanimità o di bassezza d'animo, che vi si congiunge; così dal vedere, che i diversi popoli non sono convenuti a lodare o biasimare le medesime cose, questi tali conchiusero, senza esaminare donde venisse la differenza, che i popoli non convenivano sopra di ciò, che bisognasse riguardare come moralmente buono o cattivo. Ma in quella maniera che la nozione giusta e comune della Divinità ha sempre servito di regola ferma ed invariabile a tutti coloro, i quali hanno voluto farvi qualche attenzione; ha servito dico per appartarne le idee straniere, come di sopra abbiamo veduto; similmente i rapporti di perfezione, su cui le idee di morale sono fondate (tanto immutabilmente, quanto i rapporti stessi sono immutabili), non potendo ammeno di presentarsi tratto tratto allo spirito umano; hanno dato a conoscere a tutti quelli che vi posero qualche attenzione secondo i diversi tempi, e i diversi luoghi, una regola comune ed invariabile; per la quale essi hanno distinto in quella morale, che col latte aveano succhiato, ciò che fondato era sulla ragione, da ciò che l'educazione ed il capriccio v'avevano aggiunto. Questo nel fatto si è mostrato assai volte. O non è forse vero che de' filosofi pagani, i quali dall'educazione avevano ricevuto idee false sulle virtù, e su i vizj, giunsero non pertanto da sè medesimi a formarsene idee giustissime, e ben precise? Non hanno eglino spesso (rientrando in sè medesimi per consultare l'idea dell'ordine) riconosciuto decisamente, come quello, che veniva autorizzato dalla consuetudine, era soventi volte ingiustissimo in sè medesimo? Or come questo avrebbe potuto essere, se ciò che chiamasi virtù e vizio non fosse niente di simile in sè stesso, e solamente venisse riputato per istituzione popolare, e per la tradizione degli avi? Tutto al più questi filosofi potevano conoscere che questa tradizione, e questa istituzione non ponevano alcuna differenza reale ed intrinseca tra le virtù ed i vizj: ma che abbiano potuto contro l'usanza e la tradizione giudicar sanamente delle virtù e dei vizj, secondochè noi medesimi ne giudichiamo, noi guidati dai lumi della Fede; questo non saria stato possibile altrimenti, fuorchè giudicando essi delle azioni umane col raffronto della legge di natura, e di una regola immutabile, nè soggetta ai pregiudizj dell'educazione. Così Cicerone confessa nel secondo libro delle quistioni Tusculane, che lo spettacolo dei gladiatori sembrava a molti crudele, ed inumano, quantunque niente fosse più autorizzato dalla consuetudine. Per quello poi, che riguarda la seconda sorgente dell'errore, che lo combatto, ne traggo pure una prova in favore del mio assunto, non meno efficace della precedente. Confesso, che i pregiudizj dell'educazione han potuto appresso le persone rozze far passare come moralmente buone o cattive taluue cose per sè stesse indifferenti. I Greci per esempio han potuto riguardare come moralmente cattivo, che le dame romane abitassero gli appartamenti, che sporgevano in sulla strada: I Romani al contrario han potuto riguardare come moralmente cattivo, che in Grecia le matrone più rispettabili fossero prezzolate a montar sulle scene. Ma le massime generali del dritto di natura, e quelle, che sono fondate su i rapporti di perfezione meno complicati, e che non abbisognano di molta attenzione per essere sufficientemente comprese; queste massime, io dico, ad onta della diversità dei costumi, e della educazione, sono state egualmente ricevute presso i Greci, presso i Romani, presso i Cinesi e presso gli altri popoli, di cui ci restano i monumenti. Ovunque fu tenuta, come cosa buona, giusta, onesta onorar la divinità; preferire la vita del proprio padre a quella d'un cane; serbare riconoscenza verso coloro, da cui altri avesse ricevuto beneficj: ovunque altresì fu tenuta, come cosa cattiva, ingiusta, e disonesta disprezzare la divinità, e via dicendo per li contrarj. Dunque si può dire del giusto e dell'ingiusto ciò, che disse molto bene Cicerone della nozione comune della Divinità (Tuscul. lib. 1, 13.): *Nec vero id collocutio hominum, aut consensus effecit: non institutis opinio est confirmata, aut legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.* Adunque è facil cosa render chiara questa materia con un paragone tra i rapporti di

quantità, ed i rapporti di perfezione. Benchè tutti i rapporti di quantità sieno egualmente certi, necessarj ed immutabili in sè stessi; non sono però tutti egualmente alla portata dello spirito umano: v' ha di quelli, che si danno a vedere a ognuno senza difficoltà, ed in conseguenza sono noti alla gente anche più idiota; verbigrazia: il tutto è maggiore della sua parte: il tutto è eguale a tutte le parti prese insieme: le quantità eguali ad una terza, la quale loro serve di misura, sono eguali fra loro; e così via via. Ve ne ha di altri, che sono più complicati, e su' quali gli stessi uomini d' ingegno e addottrinati s' ingannano, quando ne vogliono ragionare senza bastante cognizione di causa. Così il P. Malebranche rimprovera nel suo Trattato *della Premozione fisica* l' autore dell' *Azione di Dio sulle creature*, di avere abusato de' termini intorno alla quistione sulla quadratura del circolo. « Egli è facile, dice quest' autore, di conoscere le dimensioni d' un quadrato, e d'un » circolo; ma trovare la corrispondenza o pro» porzione dell' uno all' altro è ciò, dove nes» suno ingegno ha potuto ancora pervenire ». Malebranche a buona ragione osserva essere falso, che sia facile conoscere la dimensione del circolo; giacchè, conosciuta una volta questa dimensione, si conoscerebbe il rapporto del cerchio al quadrato, e la quistione sarebbe decisa: che i geometri non cercano proporzione tra il cerchio ed il quadrato; mentrechè per una proporzione bisognano almeno tre quantità, e altro ch' io tralascio. Donde si vede che quest' autore si è ingannato nel suo giudizio sopra il detto rapporto di quantità, perchè egli ne avea idee confuse; ma era suo dovere formarsene idee più chiare e precise, studiando meglio questi rapporti, per sè immutabili; e così correggere il suo giudizio da sè medesimo. In fine si sa, che l' algebra ha eccitato contese intorno all' infinito tra i più abili matematici; senza che si possa quindi inferire, che l' algebra, e le matematiche non sieno scienze necessarie ed immutabili, in quanto hanno per obbietto verità necessarie ed immutabili. Lo stesso accade dei rapporti di perfezione, che sono l'obbietto della morale. Ve ne ha dei semplicissimi, e questi si presentano come da loro stessi all' intelletto umano; e sopra tal rapporti sono fondati certi principj generali di morale, che in ogni tempo sono stati mantenuti appo tutti i popoli. Ve ne ha di altri più complicati; sicchè a scoprirli è mestieri di più o meno applicazione dell' intelletto. Qual maraviglia pertanto, che la poca applicazione dello spirito umano, naturalmente pigro a ricercar la verità, con di più le passioni, che continuamente il distolgono dallo studio dei suoi doveri, abbia potuto introdurre fra i popoli abbandonati del tutto alle cose sensibili, una profonda ignoranza, ed in particolare errori mostruosi circa i doveri, fondati su questi rapporti un poco più intricati? Ma il segno sicuro, che i doveri dell'uomo son fondati su de' rapporti, immutabilmente tali, e che non dipendono dal capriccio, si è questo, che i medesimi si mostrano all' uomo, come prima costui si applica a ricercarli; e che le nazioni, le quali maggiormente hanno coltivato lo intelletto, sono state eziandio quelle, che hanno avuto una conoscenza più vasta, e più chiara dei doveri dell' uomo. Dunque a gran torto il le Clerc da questa maggiore ampiezza e chiarezza delle idee di virtù e di vizio presso i popoli più colti, volle conchiudere che queste idee dipendono dall' educazione. Era egli forse disposto a conchiudere altresì, che le verità delle matematiche non sono altro che puri pregiudizj dell' educazione, attesochè i popoli più colti ne hanno una conoscenza tanto più estesa, e più precisa di quella, che abbiano i barbari e i selvaggi? Infine per distinguere ciò ch' è pregiudizio dell' educazione da ciò, ch' è vero e indubitato per sè medesimo, basta tener conto di tre caratteri, inseparabili da tutto quello, che è pregiudizio della consuetudine, e della educazione. Il primo si è, che ciò che viene unicamente dall' educazione, non può essere universale, cioè dire sparso generalmente in tutti i paesi: il secondo, che trattandosi di costumi fondati sulla educazione, il tempo apporta cambiamenti notevoli nel medesimo paese: in fine, che quando noi consideriamo i diversi costumi dei varj paesi, appoggiati semplicemente sull' uso; non troviamo in noi stessi alcun lume, che ci faccia discernere, quale sia per sè medesimo preferibile all' altro. Nulla di tutto ciò ha che fare colle idee della morale. Le massime più generali son oggidì egualmente sparse presso i Cristiani, i Turchi, i Cinesi, e i barbari: il tempo non vi arrecò nessun cangiamento; e quando anche non si potesse la cosa provare coi monumenti dell' istoria; certo è, che lo stesso principio, che le rende universali, mentre non vi ha mai potuto essere a quest' uopo alcuna convenzione espressa tra gli uomini; deve anche renderle perpetue. Finalmente quando si esaminano i costumi d' un paese, i quali son fondati su i principj della morale, e si paragonano con quei, che puramente nascono da un capriccio, ch' è stato seguito per imitazione; chiaro si vede, che v' ha una totale differenza tra questi costumi; che cioè ii primi non possono essere cambiati senza far onta alla ragione; ma che siccome la ragione non ha avuto parte a stabilire i secondi, così permette, che si aboliscano. Dacchè dunque si può dire con Cicerone (Lib. 1, de Legibus): *Quae autem natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum, et beneficii memorem diligit? quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?* possiam conchiudere, adattando alle idee di morale ciò, che il medesimo autore ottimamente dice dell' idea della Divinità (Lib. 2, de Nat.

Deor.): *Quid enim est hoc illo evidentius? Quod nisi cognitum, comprehensumque animis teneremus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus ceteras opiniones fictas, atque vanas, diuturnitate extabuisse. Quis enim hyppocentaurum fuisse aut chimaeram putat? quaeve anus tam excors inveniri potest, quae illa, quae quondam credebantur, apud inferos tormenta extimescat? Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Itaque et in nostro populo, et in ceteris Deorum cultus, Religionumque Sanctitates existunt in dies majores, atque meliores.* A questo conviene aggiungere, che se trovasi fra gli uomini una diversità di sentimenti sull'onestà e disonestà, questa diversità non nasce dalla diversità delle idee, che sono sempre le stesse: ma nasce unicamente dalla diversità del giudizj. Ora il giudizio dipende dall'acquietarsi della volontà; ed è facile ingannarsi in un tale acquietamento per difetto di esame, e d'attenzione.

VII. PRINCIPIO.

La idea della legge di natura, quella del giusto e dell'ingiusto, quella dell'onesto e del disonesto, quella della virtù e del vizio non sono idee di formazione.

Spiegazione.

Dobbiamo qui pure combattere un sentimento del Locke sulle idee della morale, non meno falso di quello, da lui stesso proposto intorno all'idea di Dio; e che si può confutare con prove del tutto consimili. Quest'autore nel Libro 2. cap. 28 prende a spiegare quelle molte leggi, che sono come le regole delle nostre azioni. Confessa, che v'ha una legge divina, cui Dio stesso ci fa conoscere coi lumi di natura, e co' precetti della Rivelazione; che le nostre azioni sono buone o cattive, in quanto sono o non sono conformi a siffatta legge. Di poi, affine di provare che Dio ci ha data questa legge, apporta tre ragioni: 1. perchè ha dritto di farlo: 2. perchè ha la bontà, e la sapienza necessaria per dirigere le nostre azioni sempre al meglio: 3. perchè ha il potere d'impegnarvici coi premj, e coi castighi. Ecco tutto ciò, che l'autore dice sulla legge divina. Tutto il resto riguarda la legge civile, e la legge ch'egli chiama *di opinione*. Io mi occuperò in questo luogo della parte, che riguarda la legge divina.

I. L'autore ivi non mostra con sufficiente distinzione la differenza che v'ha tra la legge di natura, cui la sola ragione può farci conoscere; e la legge divina positiva, cui non possiamo conoscere, che mediante la Rivelazione. La prima è necessaria ed immutabile; e Dio non può dispensarne nessuno: non può fare che la bestemmia, l'idolatria, la menzogna, e via dicendo, non sieno azioni cattive, ingiuste, disoneste, degne di vituperio, e di punizione. L'altra non è nè necessaria, nè immutabile; Dio può imporla, e può abrogarla, quando gli piace: di questo tenore erano le leggi cerimoniali dell'Antico Testamento. Or le ragioni, che il Locke arreca per provare, che Dio ha imposto leggi agli uomini, convengono tanto alla legge positiva, quanto alla legge di natura: e oltre a ciò, se si considerano rispetto alla legge di natura, non sono ben precise; dacchè provano solamente, che Dio *ha potuto* imporre leggi agli uomini, non già che abbia dovuto farlo assolutamente. Nondimeno è certo, che Dio non poteva, senza mentire a sè medesimo, fare ammeno di obbligare gli uomini all'osservanza della legge di natura. Iddio per l'amore, che immancabilmente porta al suo proprio essere, non può volere, che quello, che ne partecipa meno, sia preferito a quello che ne partecipa più; ei vuole necessariamente, che le creature ragionevoli dirigano il loro amore secondo l'ordine di amabilità, che sta negli obbietti stessi, cui debbono amare, scegliere e preferire. E questo è il fondamento della legge di natura.

II. Quando l'autore dice, che la legge divina si fa talvolta conoscere col lume naturale; credo, che intenda parlare della legge di natura, e non già della positiva. Il lume naturale non mai farà conoscere, che sia giusto ed onesto il sottoporsi alla circoncisione, ovvero ricevere il battesimo. Ammesso dunque ch'ei parli della legge divina *necessaria ed immutabile*, io domando al signor Locke, quale possa essere il lume naturale, che la fa conoscere? Quando la legge sia conosciuta mediante la Rivelazione, io ben comprendo, come possa un uomo disporre le sue azioni in guisa, che le idee delle medesime corrispondano alle idee onde la legge esige l'osservanza: sapendo a cagion d'esempio, che Dio ha ordinato al fanciulli il rispetto verso i genitori, ed ha proibito di maltrattarli, può ciascuno ordinare le sue azioni per modo, che sieno conformi a ciò, che abbiamo appreso esser comandato, o proibito da Dio. Ma colui, il quale non mai abbia udito a parlare nè della Rivelazione, nè del comandamento, che Dio fa al fanciulli di onorare i loro parenti; trovasi nella impossibilità di riferire il suo giudizio circa la convenienza del rispetto filiale, riferirlo, dico, a una legge divina, conosciuta esplicitamente per tale: soltanto può giudicare, che questo rispetto filiale sia comandato da Dio, in quanto che egli conosce, che questo rispetto è per sè medesimo essenzialmente giusto, ed in conseguenza voluto da un Dio, il quale ama in sommo grado la giustizia. Così, anzichè dedurre la bontà di questo atto dalla sua conformità ad alcuna legge di Dio; l'uomo tutt'al contrario dalla bontà di questo atto può venire in cogni-

zione della legge, che lo comanda, e della sua conformità con questa legge. V'ha pertanto questa differenza tra il lume naturale, e la Rivelazione; che la Rivelazione ci fa conoscere la bontà o la malizia d'un' azione in conseguenza della legge, cui espressamente ci propone; laddove il lume naturale ci fa conoscere la legge in conseguenza della giustizia, ed ingiustizia cui discopre in un'azione. Ma se, come lo stesso Locke ne conviene, non si può giudicare della giustizia od ingiustizia d'un' azione, che relativamente ad una regola; quale sarà questa regola secondo il Locke? Non certo la legge; la quale solo diviene nota per noi in conseguenza della giustizia od ingiustizia, precedentemente conosciute, delle azioni. E di vero i popoli, a cui manca la Rivelazione, come potrebbero altrimenti conoscere, esservi una legge di Dio, che comanda ai fanciulli il rispetto verso i loro genitori? Secondo Locke (Lib. 2, cap. 28, §. 14) l'idea della predetta regola è un' idea di formazione; è un modo misto, formato dall'unione di molte idee semplici. Ma quando il nostro spirito forma quest' unione; ha egli una norma, un archetipo, che il regoli nella scelta delle idee semplici, e che sia comune a tutti gli spiriti; ovvero non ha nulla di simigliante? Se ha una norma, ed un archetipo; chiaro si vede, che quest' archetipo non può essere un' opera dello spirito stesso: e d'altronde questo archetipo rende inutile siffatta idea di formazione; nè il medesimo può essere altro, che l'idea dell'ordine, fondata su i rapporti di perfezione; pel cui mezzo conosciamo la convenienza o disconvenienza delle azioni umane con esso ordine, e conseguentemente la loro bontà o malizia. Se poi non ha veruna norma, nè archetipo; questa unione sarà dunque, secondo Locke, archetipo a sè medesima; epperò sarà essenzialmente vera, e completa. Quindi seguirà, che ogni uomo coi lumi naturali potrà formarsi quella regola, che gli piacerà meglio, delle proprie azioni; e gli basterà riferirle a una tal regola per giudicare, dalla loro conformità o difformità con essa, della loro bontà e malizia; e in fine tutte queste regole, quantunque essenzialmente diverse, non lasceranno di essere tutte essenzialmente vere, e giuste; cosa manifestamente assurda.

III. E non può il Locke, senza rifiutare i suoi proprj principj, e contradire formalmente a sè medesimo, disconvenire che le idee del giusto e dell'ingiusto, delle virtù e dei vizj dipendono (per lui) interamente dal capriccio e dalla fantasia di coloro, che se le formano. Egli di fatti insegna (cap. 22) che le idee delle virtù, e dei vizj sono modi misti: e parlando delle idee complete (cap. 31) dice, che le nostre idee dei modi misti non si riferiscono ad alcuno archetipo fuori di noi, nè aver esse altro archetipo, che il beneplacito di colui, che le forma: epperò sono idee complete, e non possono divenire incomplete, che in un solo caso; cioè quando si pretendesse farle esattamente corrispondere a quelle d'un' altra persona; del resto può benissimo accadere, che non differiscano gran fatto. E (al cap. 32) parlando delle vere, e delle false idee: le idee complete, dic' egli, sono espostissime al pericolo di essere false: quelle dei modi misti lo sono anche di più, esse sono incertissime: tantochè potrebbe avvenire che noi chiamassimo giustizia quello, che un altro chiama con altro nome. La ragione di ciò si è, che i modi misti non essendo, che tanti composti d'idee, cui l'intelletto produce a suo talento; non abbiamo altro modo per giudicare della verità, o falsità di queste idee, fuorchè attendere alla conformità, ovvero opposizione, che trovasi fra le medesime, e le idee di quelle persone, che si dee supporre adoprino i nomi dei modi nella più giusta significazione (1).

Questa dottrina di Locke sembrerà anche più chiara, se ci facciamo a disaminare, siccome abbiam fatto riguardo all'idea di Dio, i tre mezzi, coi quali soli si possono, secondo l'autore, acquistare le idee dei modi misti; il primo colle osservazioni, che si fanno sulle medesime cose; così s' acquista l'idea della lotta vedendo lottare due uomini: il secondo con una unione volontaria d'idee semplici: il terzo collo sviluppo, od enumerazione delle idee semplici, che compongono un modo misto. A prima giunta si vede (come abbiamo già osservato sulla pretesa formazione dell'idea di Dio) che questo terzo mezzo suppone, che l'uomo abbia già formato il modo misto; e lo sviluppo non può servire, che per comunicarne altrui la conoscenza. In tal guisa per formare originariamente i modi misti, restano i due primi mezzi. Or non si possono certamente per l'osservazione, che si facesse sulle medesime cose, acquistare le nozioni delle virtù e dei vizj, e di quella regola o legge di natura sulla quale, secondo conformità o difformità, giudichiamo della bontà o malizia delle nostre azioni. L' osservazione può ben fornirci l'idea del moto esteriore e fisico, con cui si eseguë un' azione moralmente buona o cattiva; ma è ben chiaro, che non può essa manifestarci la moralità di quest' azione; nè la legge, puramente intellettuale, pel cui raffronto si può giudicare di loro moralità; e nè pure la conformità o la difformità con questa legge. Dunque

(1) Ma ciò, ch' ei dice (lib. 4, cap. 4, §. 5) è anche più deciso: « Tutte le nostre idee complesse, tranne quelle delle sostanze, essendo archetipi, cui lo spirito ha formato da se, e non ha destinato ad esser copie di checchessia, nè riferite all'esistenza d'alcuna cosa, come ai loro originali; non possono far ammeno d'avere tutta la conformità necessaria ad una conoscenza reale ec. » E su questo fondamento medesimo egli stabilisce (§ 7) la realtà delle conoscenze morali.

resta, che tutti li predetti modi misti si ottengano per un'unione arbitraria d' idee. Dunque nella morale tutto dipende dai capriccio, e dalla fantasia degli uomini.

IV. Dai già detto seguita incontrastabilmente, che quanto il Locke dice (Lib. 4, cap. 4, §. 9) per addolcire, o eludere queste spaventose conseguenze, è del tutto fuori di proposito. Ecco le sue parole: « Ma, si dirà, se la » realità delle nostre conoscenze sulla morale » consiste nella percezione dei rapporti delle » nostre idee; e se il nostro intelletto stesso è » quello che forma queste idee; quali nozioni » stravaganti non avranno gli uomini sulla giu- » stizia, e la temperanza? Quale confusione non » vi sarà di virtù, e di vizj? Rispondo, che » non vi sarà maggior confusione nè nelle stes- » se cose, nè nei ragionamenti sulle medesime, » di quella che sia nelle qualità delle figure, e » nelle loro relazioni, se qualcuno pensasse di » fare un triangolo con quattro angoli, ed un » trapezio con tre angoli retti; o in altri ter- » mini se qualcuno pensasse di mutare i nomi » a queste figure, e chiamasse co' detti nomi, » quello che ordinariamente chiamasi con altri » nomi. In vero questo cambiamento di nome » a prima giunta confonderà, chi non ne sia av- » vertito: ma quando si vedranno le figure de- » lineate, allora le dimostrazioni delle varie » loro proprietà parranno giuste, e chiare. Lo » stesso avviene delle conoscenze in materia di » morale; ad alcuno è piaciuto dare il nome » di giustizia all' azione di tòrre altrui, contro » suo volere, i beni, di cui godeva a giusto » titolo; qui è manifesto il pericolo d' ingan- » narsi, chi ignorando l' idea, che costui ha » dato al nome di giustizia, vi accoppiasse in- » vece l' idea, che da sè medesimo ha fissato » allo stesso nome: ma se voi considerate l' i- » dea di costui indipendentemente dal nome, » che le ha dato, e come è nel suo intelletto; » troverete, che tutto ciò, che conviene al- » l' ingiustizia, esattamente corrisponde coll'a- » zione, che gli è piaciuto chiamare col nome » di giustizia ».

Risposta.

Io confesso, che se alcuno chiamasse *quadrato* ciò, che comunemente si chiama *triangolo*, la confusione, che a prima giunta ne verrebbe da questo cambiamento di nomi, svanirebbe tosto, sol che si vedesse delineata la figura, da costui chiamata *quadrato*, e se ne udissero a spiegare le proprietà. Siccome però questa figura è un archetipo, il quale non dipende dalla formazione dello spirito; così due uomini riferendo alla figura medesima le loro idee, possono facilmente convincersi di avere la stessa idea, quantunque la esprimano sotto nomi diversi. Confesso altresì, che se due uomini assegnassero all' idea complessa dell' azione *di tòrre altrui contro suo volere* ciò ch' egli possiede a giusto titolo, assegnassero, dico, l' uno il nome di giustizia, l' altro il nome d' ingiustizia; nulla sarebbe tanto facile, quanto togliere questa confusione coll' enumerare le idee, che compongono il modo misto, appellato col nome or di giustizia, or d' ingiustizia. Ma tutto ciò non ha che fare con quello, di cui si tratta. La morale non si esercita nel formare *unioni d' idee*, che ci rappresentino le azioni umane; e dar poi loro un nome, come quello di sacrilegio, di bestemmia, di furto, di spergiuro, di rapina, d' adulterio, o pure di temperanza, di coraggio, di pazienza, di religione e via dicendo; la morale si esercita in conoscere delle verità, che abbiano forza di legge, e che ci avvertano, come noi dobbiam preferire *ciò*, che si chiama religione a *ciò*, che chiamasi sacrilegio; *ciò* che si chiama giustizia a *ciò*, che si chiama ingiustizia; *ciò* che si chiama castità a *ciò*, che chiamasi impudizia; *ciò*, che si chiama coraggio a *ciò*, che chiamasi timidezza (1).

Or se per poco si considera la pretesa risposta, non breve, del Locke in riscontro a' verissimi inconvenienti del suo sistema, di leggieri si comprenderà, come essa conduca a stabilire, che se taluno s' avvisasse dare il nome di virtù a ciò, che altri appellano comunemente vizio: per esempio il nome di giustizia all'azione di tòrre gli altrui beni, alla quale comunemente si dà il nome d'ingiustizia; si potrebbe do-

(1) Ascoltiamo lo stesso Locke (lib. 2, cap. 28, §. 4 e 5): Quando le azioni umane coi loro diversi obbietti, coi loro varj fini, colle loro differenti maniere e circostanze vengono a formare delle idee distinte, e complesse, sono desse, come già ho mostrato, tanti modi misti; la maggior parte de'quali hanno i loro nomi proprj e particolari. Così, supponendo, che la gratitudine sia una disposizione alla riconoscenza, ed a restituire quelle grazie che si sono ricevute; supponendo che la poligamia consista in avere ad un tempo più mogli; quando formiamo siffatte nozioni nel nostro spirito, abbiamo altrettante idee determinate di modi misti. Le nostre azioni però non si limitano a questo solo: *non basta* averne idee determinate, e sapere quali nomi appartengano a queste, ed a quelle combinazioni di idee, le quali compongono un'idea complessa, designata sotto un tal nome: abbiamo a questo riguardo un interesse ben più importante, e che si estende molto più oltre. Cioè di sapere, se l' una o l'altra specie di azioni sieno moralmente buone, o cattive. Il bene, ed il male altro non è, siccome altrove abbiam mostrato, che il piacere, ed il dolore; ovvero ciò, ch' è l' occasione e la causa del piacere e del dolore, che sentiamo: epperò il bene ed il male, considerato moralmente, non è altro, che la conformità, o l' opposizione, che trovasi tra le nostre azioni volontarie, ed una certa legge: conformità, ed opposizione, che ci apporta del bene, o del male secondo la volontà, e la potenza del legislatore: e questo bene o questo male, che altro non è, se non il piacere ed il dolore, che dietro la determinazione del legislatore accompagnano l' osservanza, o la violazione della legge, è quello che chiamiamo ricompensa, e punizione.

po qualche schiarimento giungere a conoscere, che l'uomo non cessa di avere la stessa idea degli altri, quantunque le dia un nome diverso: ma io ripeto, non è questo, di che qui si tratta. Trattasi di sapere, per qual mezzo tanto numero di uomini possano essere convinti, che l'azione di tòrre gli altrui beni, sia che si chiami giustizia o ingiustizia (perciocchè i nomi non cangiano per nulla le cose), è un'azione, da cui deono tenersi lontani; un'azione meritevole di biasimo, e di punizione; un'azione indegna di colui, che appellasi comunemente uomo onesto. Al certo non si può conoscere ciò, se non paragonando quest'azione con una regola ferma, ed invariabile, che sia dianzi conosciuta da noi come la regola delle nostre azioni, e come il mezzo per distinguere quelle, cui dobbiamo praticare, e quelle, da cui dobbiamo astenerci, qualunque nome loro si dia. Or questa regola non essendo un'idea, che immediatamente venga dall'esperienza di sensazione, nè di riflessione (giacchè questa non ci fa conoscere immediatamente, che le nostre proprie modificazioni); bisogna di necessità che sia un modo misto, secondo la pretesa dello stesso Locke; il quale sia l'archetipo di sè stesso, ed in conseguenza sia essenzialmente vero, e completo. Hobbes dunque paragonando l'azione di tòrre gli altrui beni, col diritto di tutti su di tutto, ch'è il modo misto da lui formato come regola delle azioni umane; e trovando un'intera conformità tra quest'azione, e la regola, avrà piena ragione di conchiudere, che l'azione di tòrre gli altrui beni è senz'altro ciò, che comunemente chiamasi buono, giusto, onesto, lodevole. Uno stoico paragonando ciò che chiamasi atto di misericordia, con quel suo fantasma di sapienza, ch'è il modo misto da lui formato come regola delle umane azioni; e trovando difformità tra quest'azione, e la regola, avrà diritto di asserire, che un atto di misericordia va messo tra quelli, che comunemente chiamansi ingiusti, disonesti, biasimevoli. Ed il sig. Locke non potrà mai provare a costoro, come ei cadono in errore; se non dimostrando ad essi, che questo modo misto, e questa regola, a cui dirigono le loro azioni, è falso. Ma egli non può loro ciò dimostrare, menochè distruggendo il principio, da lui stesso insegnato, che l'idea della regola delle nostre azioni è un'idea di formazione.

Di fatti ei non può dimostrarlo, che paragonando quelle false regole colla vera regola delle nostre azioni; or questa vera regola non può essere un'idea di formazione: perchè questa idea di formazione o sarebbe formata senza l'intervento d'altra idea, immutabile, ed a tutti comune, che ne avesse governata la formazione; ed in tal caso Hobbes, e lo stoico avrebbero tanto diritto a sostenere il loro modo misto, quanto Locke a sostenere il suo: ovvero sarebbe formata coll'aiuto e il governo d'altra idea; e in questo caso l'idea dell'ordine sarebbe essa stessa la regola delle nostre azioni; e questo preteso modo misto riuscirebbe inutile.

In fine da ciò, che sopra ho recitato del discorso di Locke, si scorge con piena evidenza, che un uomo (per lui) non può conoscere coi lumi naturali, e indipendentemente dalla Rivelazione, essere l'omicidio un'azione moralmente cattiva; se prima non conosca, che Dio, il quale è in istato di fargli sentire il piacere, ed il dolore, vieta l'omicidio agli uomini, e punisce col rimorso coloro, che li commettono. Ciò posto, come potrà un uomo assicurarsi che tal sia il volere di Dio, se non coll'arrivare a conoscere, che vi è opposizione tra l'omicidio, e la giustizia di Dio? E come conoscere quest'opposizione, salvochè conoscendo il giusto e l'ingiusto; conoscendo ciò ch'è moralmente buono o cattivo? Dunque, come più sopra abbiamo osservato, tanto è lungi, che la conoscenza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto provenga dalla conoscenza della volontà di Dio; che anzi la conoscenza della volontà di Dio proviene dalla conoscenza, che abbiamo dell'ordine supremo, a cui questa volontà non può ammeno d'essere conforme: e soltanto per la conoscenza di quest'ordine si può conoscere, che Dio deve ricompensare o punire certe azioni, secondo che son conformi od opposte a quest'ordine immutabile.

Che se finalmente si dicesse, che la ragione guida lo spirito a formar questo modo misto, ch'è la regola delle nostre azioni; a questa obbiezione confusa, la quale nulla di chiaro presenta allo spirito, si risponderà con chiarezza, e precisione (a quel modo che abbiamo fatto circa l'idea di Dio) che senza un archetipo esteriore (1), il quale sia come l'esemplare di questo modo misto; e senza una conoscenza, o concetto di questo archetipo stesso, non può la ragione guidare lo spirito a formare un modo misto, il quale non sia puramente arbitrario, meglio di quello che possa guidarlo a formare un modo misto, il quale sia la giusta rappresentazione degli abitanti di Giove, o di Saturno.

VIII. PRINCIPIO.

Lo spirito conosce la legge di natura, mediante la sua unione alla sapienza di Dio; la quale sapienza è la stessa legge eterna, inquantochè porta in sè stessa nell'ordine immutabile tutti i rapporti di perfezione di tutte quante le realtà, cui essa contiene eminentemente.

Spiegazione.

Può generalmente chiamarsi *ordine* la con-

(1) Intendi obbiettivo, e da noi indipendente, come più sopra ha spiegato. D. A. M.

venevole distribuzione di ciascuna cosa al suo proprio grado: dunque i diversi gradi di perfezione, che essenzialmente convengono alle singole cose, in quanto più o meno partecipano dell' Essere Divino, o della pienezza dell'essere, costituiscono col loro rapporti, egualmente essenziali ed immutabili, un ordine di perfezione essenziale ed immutabile. Quest' ordine pertanto già si trova istituito fra tutti i fini, che il nostro spirito può contemplare nelle sue azioni, e fra tutti i mezzi, ch' egli può eleggere per giungere ai suoi fini. Ora io dico, che quest' ordine, considerato in sè stesso, è la legge eterna; perchè da un lato egli è certo, che Dio contiene eminentemente tutte le realtà possibili, ed in conseguenza tutti i loro diversi gradi, e rapporti di perfezione; e dall'altro lato è certo ancora che Dio, il quale sommamente ama il suo essere, e ciascuna cosa secondo la proporzione, onde di quello partecipa; necessariamente vuole, che il suo Essere sia preferito ad ogni cosa da tutte le creature ragionevoli; e dopo lui ciascuna cosa a proporzione, che più partecipa del suo Essere. Dico in secondo luogo, che la legge di natura, la quale dirige le umane azioni, è la conoscenza di quest' ordine immutabile; perciocchè ogni creatura ragionevole per la medesima ragione, onde conosce, che una cosa è in sè medesima più stimabile di un'altra, e più perfetta, e preferibile ad essa; conosce ancora, che v'ha un rapporto di convenienza a preferire ciò, ch'è più perfetto, e preferibile; ed un rapporto di disconvenienza a preferire ciò, ch'è in sè, ed in ragione di tutte le circostanze, meno perfetto, nè preferibile: e con ciò stesso conosce altresì che la sua scelta, e la sua azione sia giusta od ingiusta, onesta o disonesta, buona o cattiva, lodevole o biasimevole, degna di ricompensa o di punizione. In terzo luogo dico, che quest'ordine non può esser conosciuto, che per l'unione dello spirito al detto ordine immutabile, che Dio in sè porta eminentissimamente, perfettissimamente, intelligibilissimamente. Non tenendo conto delle cose già discorse, che provano abbondevolmente questa proposizione, ecco in che modo io la dimostro. L'idea d'un rapporto è un'idea semplice, quantunque supponga due idee, tra le quali corre esso rapporto. Imperciocchè, come di sopra abbiam veduto, l'idea d'un rapporto è diversissima dalle idee delle cose, tra le quali passa il rapporto medesimo. Or questa idea non viene immediatamente dall'esperienza di sensazione; perchè se ancora le cose, congiunte da un qualche rapporto, fossero sensibili, tuttavia il rapporto per sè stesso non è nè colorato, ne sonoro, nè caldo, nè freddo, nè altro di simigliante. Neppure viene dall'esperienza di riflessione; la quale non fa conoscere altre idee semplici, se non quelle delle operazioni o passioni dell'anima; e quantunque il paragone di due obbietti sia un'operazione dell'anima; siccome però questo paragone non è punto il rapporto stesso (1), così l'idea del paragone è diversissima dall'idea d'un rapporto. In terzo luogo la percezione d'un rapporto non essendo meno passiva di quella di qualsivoglia idea semplice, non può essere idea di formazione: di fatti per formare l'idea giusta d'un rapporto, converrebbe già conoscerlo, quale egli è. In quarto luogo non è alcuna modificazione dell'anima: perciocchè siccome non si conoscono i rapporti delle cose, menochè paragonandole mediante le loro idee; o per meglio dire, siccome il paragone immediato delle idee è il solo mezzo di scoprire i rapporti delle cose, che quelle rappresentano; così se le idee fossero modalità dell'anima, seguirebbe in prima, che paragonando le modalità dell'anima si venisse a scoprire la differenza, o l'eguaglianza della realtà in tutte le cose: il che allora soltanto potrebbe essere, quando l'anima contenesse tutta la realtà di tutte le cose. Or è assolutamente falso, ch'essa la contenga; dunque. Seguirebbe secondariamente, che paragonando le modalità dell'anima, si discoprirebbero gli stessi rapporti di quantità; come a dire il rapporto d'eguaglianza fra un quadrato, ed il triangolo fatto sul doppio della base di questo quadrato, ed alla medesima altezza; ma non è possibile, che paragonando le diverse modalità dell'anima si scoprano i varj rapporti di quantità, se l'anima non è ella stessa o formalmente o eminentemente estesa; e giacchè non lo è eminentemente, dovrebbe esserlo formalmente. In quinto luogo non è una specie creata accidentale. Questa supposta specie accidentale, rappresentativa d'un rapporto, non ripugna meno della entità accidentale, che sarebbe questo stesso rapporto secondo alcuni scolastici. In fine io penso, che i diversi enti essendo come legati fra loro coi loro mutui rapporti; questo vincolo realissimo di tutti gli enti, il quale tuttavia non trovasi negli enti stessi, non può realmente trovarsi, ed esser conosciuto, che nell'Ente degli enti; cioè in una natura infinitamente infinita, la quale contenendo in una perfetta semplicità tutti gli enti possibili, porta altresì in sè stesso il loro legame, e l'origine di tutti i loro rapporti. Non pretendo, che tutti restino soddisfatti di queste prove metafisiche. Coloro, i quali sono più portati per l'erudizione, che per la speculazione, potranno della verità, qui proposta, convincersi leggendo S. Agostino; il quale in molti luoghi delle sue opere espressamente sostiene, che noi non possiamo vedere le regole immutabili della giustizia in noi stessi,

(1) Di fatti vi sono innumerabili rapporti fra tante cose che un uomo non avrà mai paragonate: dunque ogni paragone che noi facciamo ha una realtà affatto distinta dal rapporto che per mezzo di esso noi percepiamo. D. A. M.

ma solamente in una natura immutabile, esposta in comune a tutte le intelligenze, la quale le illumini unendosi intimamente ad esse. Da ultimo, se per poco facciamo attenzione a questo soggetto, saremo tosto convinti, che atteso ciò che dicono i teologi colla scorta di S. Tomaso sulla legge di natura, che cioè questa è un lume, una partecipazione, una impressione, una emanazione, un raggio riflesso della legge eterna; e attesochè coloro, i quali negano le idee innate, sono nella necessità di confessare formalmente, che in tutti gli uomini v' ha una disposizione comune a formarsi gli stessi concetti delle medesime cose; un modo solo rimane a spiegare questo gran fatto della legge naturale: e il modo consiste nell'ammettere letteralmente il sentimento formale di S. Agostino. Siamo dunque tenuti di gratitudine al P. Malebranche, che abbia illustrato questo sentimento medesimo, e tolte via tutte quelle difficoltà, che v'incontrano per loro proprio diritto i pregiudizj e la ignoranza (1).

IX. PRINCIPIO.

Dunque è certo, che la regola delle nostre azioni non è il proprio utile.

Spiegazione.

Affinchè l'uomo potesse tutto riferire alla sua propria utilità, converrebbe, ch' egli conoscesse sè medesimo qual fine comune di ogni cosa, senza che fosse egli stesso tenuto di riferire sè ad alcun' altra cosa. Or questo è assolutamente contrario all'ordine eterno, pel quale Iddio vuole invincibilmente essere egli stesso il fine di ogni cosa; e vuole che tra i fini subordinati sieno del pari osservati i rapporti di perfezione. Dunque. Ciò basta a distruggere l' esecrabile massima di Hobbes, e di tutti coloro, i quali danno sempre ragione al più forte. Ma siffatte massime portano seco il corredo di assai conseguenze, piene d' orrore; come son queste; un Principe non potrebbe mai commettere ingiustizia; Nerone, Caligola, Domiziano sono stati piissimi, e giustissimi imperadori: egli hanno fatto quello, che loro era vantaggioso; quello che vedeano poter concorrere alla loro felicità: così Nerone uccidendo sua madre, non ha fatto, che seguire l'ottima regola delle azioni umane. Forse diranno, che l'utilità di qualcuno ha dato origine a delle convenzioni fra gli uomini; e che in seguito di tali convenzioni è mancata la potestà di fare quello, che ci è più vantaggioso. Ma se la propria utilità è la fonte di tutte le convenzioni, essa è anche l'unico, e bastevole pretesto a romperle, quando non vi s' incontra il proprio vantaggio. Se qualcuno fosse obbligato a mantenerle malgrado la propria utilità, vi sarebbe un principio di giustizia e di onestà indipendente dall' utilità. Or v' ha di molti casi, in cui l'esatta osservanza delle convenzioni, comechè sempre utile al pubblico, non lo è altrettanto ai particolari. In questi casi o l' utilità propria deve cedere alla pubblica, ed allora dev' esservi un principio di giustizia e di onestà, che faccia conoscere, come il bene pubblico è preferibile al privato; ovvero l' utilità pubblica deve cedere alla privata, ed allora è evidente, che non si debbono osservare le convenzioni.

A tal modo qualunque delle due parti si scelga, si giungerà sempre o ad una contradizione o ad una falsità manifesta (2). Ma torna molto a proposito avvertire, che quantunque non sia l' utilità propria quella che costituisce la regola delle nostre azioni; non pertanto è cosa certa che il nostro vantaggio più sodo va unito malsempre all' esatta osservanza della legge di natura, ed alla conformità del nostro operare coll' ordine. Dio, il quale è essenzialmente buono e giusto, non può volere, che le sue creature dopochè si sono del tutto conformate alla sua legge eterna, non sieno eternamente felici. Così quando si dice, che dobbiam preferire l' onesto all' utile, si vuol dire dell' utile, consistente negl' interessi civili, i quali come dichiara il Locke (Lettera *sulla Tolleranza*) sono appunto la vita, la libertà, la sanità del corpo, e il possesso dei beni esteriori: non già dell' utile, riguardo a que' mezzi che conducono alla felicità essenziale dell' uomo; il quale non può mai essere disgiunto dall' onestà.

X. PRINCIPIO.

Neanche il bene della società umana potrebb'essere l' unica regola delle nostre azioni.

Spiegazione.

1. Se la conoscenza dell' ordine, da noi qui dichiarata, non è il fondamento della società umana; questa società non può esser fondata, che sull' utilità particolare di ciascheduno (3). II. Un uomo onesto deve adempire molti dove-

(1) Non sarebbe egli giusto che que' filosofi, i quali hanno ancora occhi da vedere, quanto il loro proprio merito stia di sotto a quello del Cardinale, tenessero poi qualche conto di questi rimproveri così spiccati e così ripetuti, trattandosi massimamente di un autore modestissimo e temperatissimo, contro un' ideologia meno comune che triviale, a cui la inesorabile severità della logica non ha mai permesso di possedere un solo argomento in sua giustificazione, quantunque il numero de' suoi partigiani da molti secoli guarentisca a' medesimi il dominio scientifico di presso che tutta Europa? D. A. M.

(2) Vedi Cicerone lib. 1, *de legibus*, §. 14.

(3) Locke (ibid.) « Lo stato, secondo me, è una » società d'uomini, stabilita al solo scopo di procurarsi infra loro la conservazione, ed il progresso » dei loro interessi civili »: ma questo non è lo scopo unico delle nostre azioni.

ri, ed astenersi da molte azioni, le quali non hanno relazione colla società. III. Altrimenti colla sola osservanza delle leggi civili ed umane si adempirebbero tutti i doveri degli uomini; il che è falso (1). IV. Purchè altri contribuisse al bene della società, per qualunque motivo egli operasse, faria sempre bene egualmente. V. Spesso accade, che coloro, i quali maggiormente conferiscono al vantaggio della società, non sieno i più onesti. VI. Vi sono alcune azioni, le quali, almeno direttamente, non promuovono il vantaggio della società, e nondimeno non cessano di esser buone, ed anche preferibili a quelle, che lo promuovono; dunque. Sicchè a torto il Puffendorff (*Doveri*, lib. 1, cap. 3, §. 9) pone per legge fondamentale del dritto di natura questa massima, che ognuno deve travagliarsi, per quanto da sè dipende, a proccurare, e mantenere il vincolo dell' umana società in generale: e notate ch' egli da questa massima deduce ancora i doveri di Religione: lungi però dal potersi reggere la Religione sulla società umana, la società per lo contrario viene consolidata dalla Religione. Il suo Traduttore è stato altresì obbligato di allontanarsi da lui in questa parte (Vedi Puffendorff ecc. *Doveri*, lib. 1, cap. 4, §. 9).

XI. PRINCIPIO.

Per aiutare, e supplire in qualche modo, la conoscenza chiara e distinta della convenienza o disconvenienza delle nostre azioni coll' ordine, l'Autore del nostro essere ha voluto, che le azioni, in cui trova luogo questa convenienza, fossero accompagnate da un dolcissimo sentimento di gioja, e d' interna soddisfazione: ed al contrario le azioni, che disconvengono dall' ordine, fossero accompagnate da un dispiacevole sentimento di rimorso, di orrore, di timore, d' inquietudine; per questo mezzo, spedito ed efficace, Iddio ha impegnato fortemente tutti gli uomini a fare le azioni buone, e astenersi dalle cattive: tutto ciò relativamente all' ordine naturale e morale.

Spiegazione.

Poco più sopra abbiamo osservato, essere stato un effetto meraviglioso della somma sapienza e potenza del Creatore, ch' egli abbia associato all'uso, che uomo fa de' diversi corpi, delle sensazioni or piacevoli ed ora molesie, secondo che possono concorrere alla conservazione o distruzione della nostra vita: mezzo egualmente spedito ed efficace per impeguare il nostro spirito a prendersi cura del suo corpo, a cui si trova congiunto: perciocchè la conoscenza di tutti i varj rapporti di tutti i corpi, che lo circondano, e che ad ogni momento cambiano, siccome tutto cambia in natura, oltrechè sarebbe stata opera lunghissima, e laboriosissima; ed anzi impossibile ad acquistarsi, e necessariamente imperfetta a causa della finita capacità dello spirito, a cui questa moltiplicità di rapporti farebbe confusione, se la sensazione non v'intervenisse; questa conoscenza, io dico, non avrebbe avuto forza bastevole ad impegnare lo spirito a favore di un corpo, la cui conservazione o distruzione non fosse stata seguita da verun sentimento di piacere, nè di dolore. Per un effetto altresì di questa sapienza medesima l' Autore del nostro essere c' invita in una guisa, a un tempo spedita ed efficace, alla pratica dei nostri doveri, col sentimento di complacenza, e d' ammirazione, che il solo fine, ed il solo pensiero delle buone azioni basta ad eccitare in noi; e col sentimento di gioja, e d' interna soddisfazione, che in noi diffonde, dopochè abbiamo soddisfatto al dovere nostro; e per un mezzo ad un' ora spedito ed efficace ci distoglie dalle cattive azioni col sentimento d' orrore, che c'inspirano a solo vederle; e col sentimento di rimorso, di timore, e d' inquietudine, di cui ci riempiono l' anima, dopochè le abbiamo commesse. Conviene pertanto che in quella che chiamasi coscienza, distinguiamo con accuratezza l'idea dal sentimento; l' idea della convenienza o disconvenienza d' un' azione coll' ordine, che si presenta a tutte le intelligenze, tostochè vi riflettano, e cui sappiamo esser sempre la stessa in ogni incontro; ed il sentimento di gioja o di pena, che spesso accompagna quest' idea, ma che essendo una modificazione dell' anima è soggetto a cambiamento: giacchè siccome accade, che l' uso di certi liquori affievolisca il gusto; così l' abitudine a commettere certe azioni fa perdere il sentimento d' orrore, che pria si aveva, a commetterle: quanto però all' idea, basta che una volta siasi evidentemente conosciuto il rapporto di disconvenienza tra una data azione e l' ordine, quest' idea si presenterà costantemente nell' istesso modo allo spirito, semprechè vorrà farvi attenzione. Così avviene talora, e specialmente quando l' anima è già turbata da qualche passione, che una buona azione non venga accompagnata da quell' interna dolcezza, cui altra volta ne avea fatto sentire; ma se noi conoscemmo ad evidenza il suo rapporto coll' ordine, essa idea, ad onta della privazione di questa dolcezza, si presenterà la stessa di prima, se non vi manca la debita attenzione. Da ultimo, conosciuta evidentemente la convenienza o disconvenienza d' un' azione colla legge di natura, io sono ben certo che nessun' altra intelligenza può conoscerla altrimenti da quello, che io la conosco: e che se altri pronunzia un giudizio contrario,

(1) Vedi Puffendorff, e Barbeyrac. Seneca a questo proposito dice: *Quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse! quanto latius officiorum patet, quam juris regula! quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt! quae omnia extra publicas tabulas sunt.* Lib. 2. *de Ira*, cap. 27.

ciò accade per quella stessa ragione per cui taluni, i quali non comprendono le dimostrazioni matematiche, non posson persuadersi, come gli angoli esterni di ogni poligono sieno eguali a quattro retti; ovvero che una medesima linea disposta in cerchio, o in quadrato, contenga maggiore, o minore spazio: cioè dire, tutti costoro pronunziano senza una chiara notizia delle cose, an cui pronunziano. Ma rispetto alle sensazioni, onde io sono affetto, non posso assicurarmi, che sieno le stesse negli altri, stando alla relazione ch'ei mi fanno dello stato loro nelle medesime circostanze; posso bensì congetturare che a un dipresso la sensazione dello stesso oggetto sia simigliante per loro e per me: tuttavia non posso conseguire, intorno a ciò veruna idea precisa. Questa differenza tra le idee, ed i sentimenti, mostra bastantemente il torto di coloro, i quali negano fra questi e quelle ogni distinzione.

Puffendorff (Lib. 1, cap. 2) essendosi accinto a provare, che non v' ha nulla di onesto, nè di disonesto indipendentemente da una libera istituzione; esamina (§. 7) una obbiezione, la quale pure secondo lui non contiene altro, che un argomento popolare; cioè che il sangue ancora (sono sue parole) sembra avere, non so qual sentimento naturale della turpitudine, propria ed intrinseca, di certe azioni; giacchè ci copre di rossore la fronte, a nostro dispetto, allorchè noi richiamiamo a memoria siffatte azioni, ovvero dagli altri ci vengono rinfacciate. io però non intendo rimanermi ad esaminar minutamente tutto questo articolo dell' autore, il quale è d'altronde abbastanza confuso; toccherò soltanto due capi, o punti principali, che a giudizio mio hanno ingenerata questa tanta confusione. Il primo si è, che tutto il suo discorso si aggira sul sentimento del rossore; il qual sentimento non riguarda, propriamente parlando, che le azioni (ovvero generalmente tutte le cose) che possono in qualche guisa abbassare, ed avvilire la nobiltà, l' eccellenza, la dignità dell' umana natura; sentimento per conseguenza, il quale non accompagna la turpitudine di certe azioni morali, se non per quanto esse mostrano una bassezza d'animo, indegna della grandezza del nostro essere. Quindi conchiudo che siffatto sentimento di rossore segue il più spesso la trasgressione di quella legge, stabilita dalla consuetudine, cui Locke chiamava legge di opinione. Ma non è propriamente questo sentimento di rossore quello, che l' Autore della natura ci ha dato della disconvenienza delle azioni coll'ordine: bensì quest'ultimo è un sentimento d'orrore, simile a quello, onde fu di recente colpito l'universale, udendo l' azione crudele d'un figlio, il quale si lordò più volte le mani nel sangue di sua madre, fino a farla spirare sotto i replicati colpi, co' quali ferì il seno stesso, che l'avea portato. Non dico, che l'orrore, che naturalmente si ha di tutte le azioni colpevoli, sia egualmente vivo; ma per far conoscere, quale sia il sentimento, di cui parlo, e quanto diverso dal rossore, ho dovuto richiamare alla mente dei lettori una di quelle azioni, in cui il medesimo più s'avverte: ognuno poi di leggieri potrà convincersi, essere lo stesso sentimento, quello che eccitano in noi naturalmente tutte le azioni colpevoli, quali più, quali meno al vivo, in proporzione, che sono più o meno orribili, più o meno frequenti. Il secondo punto a notare si è, che da un principio vero, cioè che la moralità delle azioni non è una qualità fisica del moto esterno, che interviene per eseguirle, l' autore ricava una conchiusione assolutamente falsa; cioè che la stessa moralità dipenda da una istituzione libera, ed in conseguenza dal sentimento di rossore, che accompagna la turpitudine morale delle azioni. Io però già ho mostrato, che l'azione umana non è il moto esterno, onde si esegue; che quest' azione consiste nel consentimento, o nella scelta della volontà; che questo consentimento e questa scelta ha un rapporto immutabile e necessario di convenienza, o di disconvenienza coll'ordine, e colla legge eterna, ovvero naturale; che questa convenienza, o disconvenienza desta, non come causa efficiente, ma come causa occasionale quei sentimenti di soddisfazione, o d'orrore, che si hanno nel pensare alle azioni conformi, o difformi coll' ordine; imperciocchè l' Autor della natura in ogni cosa opera con sapienza non meno che con efficacia. Dunque può dirsi in generale, che il rossore accompagna quelle azioni, che sono contro la legge, cui il Locke chiama legge d'opinione; ma che l' orrore accompagna quelle azioni, le quali sono contro la legge eterna, o naturale.

Donde io conchiudo, che questo sentimento d'orrore è sicuro indizio della turpitudine morale di talune azioni; perciocchè essendo comune a tutti gli uomini, non può essere un pregiudizio dell'educazione, ma un effetto delle generali leggi del Creatore. *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.* Nè mi si opponga quello, che adduce il Locke per distruggere l'universalità dei pricipj di morale; che cioè vi sono certi popoli, fra i quali è uso di uccidere i parenti, quand'ei son vecchi, e poi mangiarseli. Questi medesimi popoli avrebbero orrore dell'azione d'un figlio, il quale uccidesse per vendetta suo padre. Dunque non è già che tai popoli sieno privi d' un sentimento naturale d'orrore per le azioni colpevoli; piuttosto convien dire che l'educazione, convalidata per certa apparisenza di rispetto e di religione, loro fa credere, che sia azione buona liberare i loro parenti dalle miserie, che accompagnano la vecchiezza, e di dar loro quella sepoltura, che stimano più onorevole; anzi, ciò mostra tanto esser lungi, che dall'educazione sia stato ispirato agli uomini l'orrore per le

azioni colpevoli, ed esser essa la cagione dell'universalità di questo sentimento; che tutto il contrario la piccola eccezione, che di questa universalità si arreca, non è fondata altrove, che sull'educazione appunto, la quale spegne in certa guisa i sentimenti della natura. Quanto poi a coloro, i quali dicono, che l'uso c'ispira sentimenti d'orrore verso certe azioni, per sè stesse indifferenti, e con ciò vorrebbero combattere il sentimento d'orrore, universalmente sparso, per le azioni colpevoli; questi tali non badano troppo ad una verità di molto rilievo, notata assai bene dal signor Abbadie, e da altri; cioè che l'usanza, e l'educazione non possono creare di pianta nuovi sentimenti nel cuore degli uomini; ma solamente possono volgerlo, e dirigerlo a certi fini particolari. I varj legislatori dei popoli non han messo nei cuori de'loro soggetti il desiderio della gloria e della felicità; bensì hanno saputo indirizzare tali desiderj alle loro particolari intenzioni; ed ecco una delle fonti della diversità, che troviamo, nei costumi, e nell'educazione dei varj popoli. Del pari l'educazione, ed il costume facendoci credere, che talune cose per sè stesse indifferenti, sieno contrarie alle leggi, ed agli statuti, ed in conseguenza ai doveri d'un onesto uomo, non c'ispirerebbero orrore per siffatte azioni, se naturalmente non avessimo un sentimento d'orrore per tutto ciò, che consideriamo, come cattivo e colpevole (1).

Porrò fine con una giudiziosa osservazione di Aristotile (Lib. 2, *Rhetor.* cap. 5), citata da S. Tomaso (1, 2, q. 45, art. 3 ad 5); che cioè coloro, i quali ingiustamente sono stati oltraggiati, e malmenati, ne divengono più coraggiosi nei combattimenti; perciocchè sperano, che Dio presterà il suo ajuto a coloro, i quali sono stati maltrattati ingiustamente. Or questa considerazione, appoggiata senza più alla natura, serve di prova a due verità della massima importanza. La prima; che tutti gli uomini hanno generalmente un'idea del giusto e dell'ingiusto, e d'una Provvidenza giustissima, e potentissima, che veglia sul conto loro: la seconda; che la detta commozione, o sentimento, che ciascuno sperimenta in sè stesso, e che pare dalla natura ispirato a tutti gli uomini, non può essere un effetto dei pregiudizi dell'educazione, sempre varia e diversa, ma unicamente dell'Autore stesso della natura.

(1) Barbeyrac *Doveri* Lib. 1. cap. 1. §. 4 not. 2. (sul cap. 2. v. 15. dell'Epist. ai Rom.) « E vuol dire, » che quando essi hanno fatto del male, da sè si condannano nella loro coscienza; e al contrario, quando hanno fatto del bene, sentono di ciò un'interna soddisfazione. Donde apparisce, ch'egli hanno le idee del » bene, e del male ».

Libro Quarto

IN CUI SI DIMOSTRANO ALCUNE GENERALI MASSIME DELLA MORALE

L'uomo non è soltanto capace di gustare i piaceri, che vengono dai sensi del corpo; e che si suol credere comunemente, sieno comuni anche alle bestie; egli ha di più l'intelletto, che gli fa gustare un'altra sorta di piacere nella scoperta della verità. Ei non percepisce solamente le parti d'un tutto, come fanno le bestie; ne vede ancora la convenienza, e la proporzione mediante l'intelligenza; e vien colpito da questa convenienza, che chiamasi bellezza. Atteso dunque che l'uomo è atto di sua natura a conoscere i rapporti delle cose, e l'ordine che da questi rapporti risulta; e attesochè la conoscenza di quest'ordine gli produce sempre un diletto puro, e per così dire, tutto spirituale; non può dubitarsi, che l'uomo non debba regolare le sue azioni a tenore di quest'ordine, cui la ragione gli discopre, e che è tanto immutabile, quanto le verità della geometria. Per tanto affine di vivere secondo la natura, ei non deve prendere a regola delle sue azioni que' sentimenti, che per li sensi riceve, come se fosse capace di questi soltanto: ma sì deve tenere per regola delle sue azioni l'ordine, che la ragione gli fa conoscere. Questa disposizione a vivere secondo l'ordine, è ciò, che si chiama *virtù*.

I. PRINCIPIO.

Ogni cosa, per essere nell'ordine, deve operare, se non manca di ogni operazione, secondo ciò che essa è.

Spiegazione.

Questo principio è per sè stesso chiarissimo, e sarebbe facile provare, che tutti gli uomini formalmente ne convengono, con un'infinità d'esempj tratti dagli agenti naturali, volontarj, liberi, artificiali.

II. PRINCIPIO.

La ragione è la prima proprietà dell'uomo; è quell'attributo essenziale, che il costituisce nel suo proprio essere, ed il distingue dagli altri animali; in guisa, che l'uomo deve operare secondo la ragione, affine di operare secondo ciò ch'egli è.

Spiegazione

Anche di questo principio tutti convengono; e non v'ha uomo al mondo, il quale non sappia molto bene in che consista la *ragione*; quantunque i filosofi si sieno trovati sovente imbarazzati per definirla. Ciascun può dire della nozione della ragione ciò, che S. Agostino diceva della nozione del tempo; « *Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio* » (Confess. lib. XI, cap. 14.). Cicerone nel suo libro *degli uffícj*, parlando dello spirito umano, dice: *Duplex est vis animorum, atque naturae; una pars in appetitu posita est, quae est graece ὁρμή, quae hominem huc, et illuc rapit; altera in ratione, quae docet, et explanat quid faciendum, fugiendumve sit.* Ed altrove fa un'aurea descrizione della ragione in questi termini: *Homo, qui rationis est particeps, per quam consequentia cernit, principia et causas rerum videt; earumque progressus, quasi accessiones quasdam non ignorat; similitudinesque comparat, rebusque praesentibus adjungit, adnectitque futura.* Secondo questa descrizione potrebbesi definire la ragione: una facoltà passiva dello spirito umano, per la quale, mediante la sua attenzione, è capace di percepire non solo le idee delle cose, ma ancora i diversi rapporti, e di nuovo i rapporti stessi, che passano tra i detti rapporti. Primieramente dico, che la ragione è passiva, perchè ogni facoltà di percepire, e ogni percezione è passiva. Dico in secondo luogo, che è una facoltà di percepire non solo le idee delle cose, ma ancora i diversi rapporti: imperciocchè sebbene io pensi, che la facoltà, onde si percepiscono le idee sia la medesima, di quella, onde si percepiscono i loro rapporti; tuttavia si concepisce qualche cosa di più nella percezione d'un rapporto, che nella percezione d'un'idea: e questa percezione dei rapporti è la base di tutti i giudizj; de' quali è ben certo, che appartengono alla ragione. Aggiungo: e di tutti i rapporti dei rapporti; giacchè nel percepire i rapporti dei rapporti sta la base di tutti i ragionamenti, e del metodo. Dunque la facoltà di percepire le idee, i rapporti delle idee, ed i rapporti dei rapporti, comprende tutta l'esten-

sione della ragione (1). Siccome però lo spirito, oltre la facoltà di percepire, ha ben anche la facoltà di volere; la quale facoltà prende, a motivo dell'attenzione, e dell'assenso, molta parte in tutti i giudizj, e ragionamenti; così hanno bene osservato i cartesiani, che taluni filosofi per non avere convenientemente distinto i moti di questa facoltà, senza dubbio agente, dalle funzioni della facoltà di percepire, stimarono, che l'intelletto, ossia la facoltà di percepire, producesse per una specie di vera azione i suoi giudizj, ed i ragionamenti; laddove è certo, che nei giudizj, e nei ragionamenti l'intelletto non fa altro, che percepire senza più la connessione, o repugnanza di due idee, sia immediatamente, sia per mezzo d'un'altra idea; e che la percezione di questa connessione, o di questo rapporto, è tanto passiva, quanto la percezione d'un albero, allorchè il veggiamo. Così l'opinione di S. Agostino, che la ragione è *motio mentis*, non deve intendersi, che dello sforzo dell'attenzione, il quale è necessario per rimuovere tutte le distrazioni, che posson alterare la percezione di questi rapporti.

Ma se la facoltà di percepire, ed in conseguenza la ragione è semplicemente passiva; egli è chiaro, che affine di percepire attualmente alcun rapporto, o alcuna verità, fa di mestieri, che un principio attivo, e da lei distinto operi sopra di essa. È chiaro altresì che questo principio deve avere non solo la qualità di causa efficiente, ma ben anche di causa esempiare; cioè, che questo principio, operando sull'intelletto, deve rappresentargli le idee degli obbietti, che non può conoscere nè in sè stesso, perchè non ne contiene la realtà; nè per loro medesimi, perchè non hanno alcuna efficacia su di esso, e perchè per loro stessi, in quanto materiali, non sono intelligibili; e finalmente deve anche rappresentargli i diversi rapporti di queste idee. Or giacchè siamo d'accordo, come lo sono tutti i filosofi, che gli obbietti stessi, i quali si percepiscono, non sono essi questo tale principio esteriore; convien che sieno troppo avversi ad ogni semplicità, ed evidenza quelli che inventarono le specie accidentali, e le modalità, che sono cose ignote affatto; mentre si sa per certo che l'essenza di Dio contiene le idee di ogni cosa; che queste idee da sè stesse sono perfettamente intelligibili; e che ad essere attualmente da noi percepite, basta, che per la loro propria efficacia si manifestino allo spirito. Dunque è l'essenza di Dio, in quanto contiene le idee o le ragioni eterne di ogni cosa, cioè la sapienza stessa di Dio, il principio intimamente unito a tutte le intelligenze, ed in cui queste percepiscono tutte le verità, che esse percepiscono. Le leggi dell'unione dell'anima e del corpo, congiunte all'attenzione della volontà, e allo stato, o alla condizione di ciascuna intelligenza, sono le regole, con cui segue la sapienza di Dio, e secondo cui ella manifesta più o meno verità alle intelligenze. Come dunque gli scolastici han distinto due specie di percezioni, una formale, e l'altra obbiettiva; così possiamo altresì noi distinguere la ragione formale e la ragione obbiettiva. La ragione obbiettiva è la stessa per tutte le intelligenze; per essa avviene, che lo stesso uomo ingiusto vede le regole immutabili della giustizia, come dice S. Agostino; il quale attribuisce a questa ragione obbiettiva tutti gli attributi della sapienza di Dio.

III. PRINCIPIO.

La ragione è il legame o il fondamento d'una vera società fra tutte le intelligenze e Dio, il quale è la somma intelligenza; e per mezzo di questa società con Dio ella è anche il fondamento d'una vera società di tutte le intelligenze fra loro: e questa doppia società è il fondamento di quasi tutti i doveri naturali di tutte le intelligenze.

Spiegazione.

Che la ragione sia il legame ed il fondamento d'una vera società di tutte le intelligenze con Dio, e di poi di tutte le intelligenze fra loro, è una verità, per sublime che sia, dagli stessi pagani riconosciuta per mezzo della ragione. Credo, che coloro, i quali non sono versati nella lettura degli Antichi, resteranno con loro soddisfazione sorpresi vedendo negli scritti dei pagani verità, che molto avvicinansi a quelle insegnateci dal Cristianesimo; le quali per conseguenza fan vedere, che il Cristianesimo è la vera restaurazione della ragione. Ecco alcuni brani di Cicerone Platonico nei libri *de legibus* (L. 1, §. 7) *Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum est a supremo Deo. Solum est enim ex tot animantium generibus, atque naturis particeps rationis, et cogitationis, quum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra ratione divinius? Quae quum adolevit, atque perfecta est, rite nominatur sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine, et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae, quum sit lex, lege quoque consociati homines cum Diis putandi sunt*, Ed altrove (Ibid. §. 10) parla della società degli uomini tra loro, fondata sulla ragione; e la pone come base della giustizia; ma d'una giustizia, ch'è immutabile in sè stessa; e non dipende dall'opinione degli uomini. *Omnium*,

(1) S. Agostino altresì fa consistere la ragione nella conoscenza dei rapporti di convenienza, o disconvenienza, quando la definisce (Lib. 2, de Ord.) *motionem mentis ad ea, quae discuntur, connectenda vel distinguenda.*

dic' egli *quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos; neque opinione, sed natura constitutum esse jus. Id jam patebit, si hominum inter ipsos societatem, conjunctionemque perspexeris. Nihil est enim unum, uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. Quod si depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non imbecillitatem animorum torqueret, et flecteret quocumque coepisset; sui nemo ipse tam similis esset, quam omnes sunt omnium. Itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnes valet. Quod argumenti satis est, nullam dissimilitudinem esse in genere; quae si esset, non una omnes definitio contineret. Etenim ratio, qua una praestamus belluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par*. Infine (ibid. §. 13) ponendo in bocca d' Attico un epilogo di quanto ha asserito e provato, stabilisce in poche parole i fondamenti più solidi del dritto di natura, e dei doveri degli uomini. *An mihi aliter videri possit, quum haec jam perfecta sint? primum, quasi muneribus Deorum nos esse instructos, et ornatos; secundo autem loco, unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communemque rationem: deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia, et benevolentia, tum etiam societate juris contineri.* Non è egli facile da questi principj dedurre i principali doveri degli uomini verso Dio, e verso i loro simili?

Similmente le divine Scritture ed in particolare il Nuovo Testamento, essendoci state date affine di stabilire, e perfezionare la ragione in ciò, che riguarda i doveri naturali, e di guidarla con piena sicurezza nei soprannaturali, mediante una cieca subordinazione alla Fede; le Scritture, dico, ci propongono questa doppia società, e ne fan dipendere tutti i nostri doveri. A questa doppia società c' invita l' Apostolo S. Giovanni nella sua prima lettera Canonica (cap. 1.); in cui dopo aver parlato della manifestazione del Verbo, ch' è la ragione del Padre, e la vita di tutte le intelligenze, soggiunge ch'egli l' annunzia agli uomini, affinchè entrino in società coi Santi, e questa società sia con Dio Padre, e col suo Figliuolo Gesù Cristo. Ed altrove la Scrittura medesima non ci parla solo della società degli uomini fra loro; ma bensì ancora della società degli uomini colle intelligenze celesti: ella ci avverte, che questa società sarà perfetta nello stato di beatitudine; ma ci dimostra pure che siffatta società è già cominciata per la cura, che le celesti intelligenze prendono degli uomini, pei soccorsi onde li provedono, per le preghiere, che gli uomini loro indirizzano, e pei sentimenti, che hanno di riconoscenza verso li beneficj, che ne ricevono; sopra il qual punto la Scrittura non lascia luogo a dubitare. La ragione per la quale e la Scrittura concorrono ad assicurarci di questa doppia società; cioè, primo di tutte le intelligenze collo stesso Dio; secondo di tutte le intelligenze fra loro. Quelli però, i quali pensano, contro l' espresso sentimento di S. Agostino, che le verità obbiettive da noi conosciute, e generalmente le nostre idee, sieno specie create o modalità particolari dello spirito, che le conosce, possono bensì ammettere questa doppia società; ma che la possano spiegare o intendere standosi a' loro principj, questo è impossibile assolutamente. Non v' ha, che la sentenza di Platone, di S. Agostino, e di Malebranche la quale possa darne un' idea chiara, e distinta; giacchè questa doppia società rispetto alla detta sentenza, è una conseguenza necessaria. Noi troviamo tutte le idee in Dio; dunque siamo intimamente uniti a Dio per quello, che v' ha in noi di più notabile, cioè la ragione. Or da che tutte le intelligenze sono unite mediante le cognizioni, o vogliamo dire mediante la facoltà di conoscere, ch' io chiamo ragione formale; sono unite, dico, a una stessa ragione obbiettiva, che tutte le illumina, e loro discopre le medesime verità e somministra a tutte le medesime idee; segue necessariamente, che tutte le intelligenze sono fra loro unite per questa ragione obbiettiva; che a loro tutte è comune, ed è perciò il vincolo d'una società ragionevole tra tutte le intelligenze.

Corollario.

Quindi si conchiude evidentemente la falsità di quella massima mostruosa di Hobbes, che lo stato di natura, cioè lo stato dell' uomo pria d'ogni convenzione ed istituzione umana, fosse uno stato di guerra, e non uno stato di società. E nondimeno vi sono in pronto a ciò dimostrare più altri argomenti. I. Se si domanda ad Hobbes, qual è il fondamento delle convenzioni, onde la società è stabilita fra tutti gli uomini; nulla può rispondere, che alla fine non si riduca a questa ragione, affine, cioè, che gli uomini fossero più felici. Dunque lo stato di società può contribuire al benessere dell' uomo meglio che lo stato di guerra. Dunque l' Autor della natura avendo creato gli uomini, perchè fossero felici, e con un invincibile desiderio di felicità, non li ha creati in uno stato di guerra, che sarebbe contrario alla sua propria istituzione, e al fine, pel quale ha creato l'uomo, ed alla costituzione naturale del medesimo. Dunque anche prima d' ogni convenzione, lo stato degli uomini non è uno stato di guerra, ma di società. II. Dimandato l' Hobbes, se si debba, supposte le convenzioni d' una società, preferire il bene pubblico al bene particolare, ovvero no, nulla può rispondere, che non contradica il suo stesso principio; perciocchè se si deve preferire il bene pubblico al bene privato, l' utilità propria non è più l' unica fonte del

nostri doveri. Quest' obbligo, in che saremmo di mantener le convenzioni pel bene pubblico, a scapito dell' interesse privato (caso che innegabilmente può verificarsi), nessun' altra origine può avere, fuorchè o l'onestà, che vi ha nel mantener la parola, o l' idea dell' ordine, per la quale si concepisce, che il bene pubblico è preferibile al privato; come pei rapporti di quantità si conosce, che il tutto è maggior della sua parte. Se poi si deve preferire l' utilità privata al pubblico bene, lo stato di guerra sussiste ad onta delle convenzioni, pel diritto, che ognuno serba a procacciarsi tutti i vantaggi per tutte quelle vie, che sono fisicamente possibili.

IV. PRINCIPIO.

L' unione del nostro spirito colla suprema ragione, è il fondamento del culto ragionevole, che dobbiamo a Dio, ossia dell' adorazione in ispirito, e verità (1).

Spiegazione.

Questo culto ragionevole, che a Dio dobbiamo, consiste nell'aver di lui tale concetto, che non ne sia indegno, ed amarlo d'un amore tanto grande, per quanto è possibile. Bisogna, per adorarlo in ispirito ed in verità, conoscerlo secondo ciò ch'egli è in sè stesso, e secondo ciò, che è rispetto a noi; e quindi regolare il nostro amore secondo questa conoscenza. Or per l' unione del nostro spirito colla suprema ragione, chiaramente conosciamo, che Dio è in sè stesso un Essere infinito in ogni perfezione; che tutti gli altri esseri non sono, che deboli partecipazioni di sua essenza; che tutto ciò, che hanno di buono, lo hanno, perchè partecipano di quella somma bontà: conosciamo, che Dio è la fonte del nostro essere; ch'è nostro primo principio, ed ultimo fine; che la ragione, la quale è tutto il meglio che abbiamo, sarebbe oziosa, e non diversa, in quanto all' atto, dalle cose insensate, se Iddio per la sua azione non le facesse conoscere quelle verità, che il suo Essere solo può contenere; che è desso colui, il quale può modificare l'anima colla sua efficacia, e renderla sommamente felice, od infelice. Quindi seguita,

Corollario I.

Che dobbiamo amare, e temere Dio su tutte le cose.

Spiegazione.

Essendo Dio un Essere infinito, è anche infinitamente amabile. Perchè il solo bene è amabile: e sia che il bene consista nell' eccellenza, e nella perfezione assoluta della cosa, che chiamasi buona; sia che nel rapporto di convenienza, che essa ha con noi; chiaro è che non potendo il nulla avere nè perfezione assoluta, nè rapporto di convenienza con noi; una cosa non ha di bontà, se non tanto, quanto ha di essere. Dunque Dio essendo l' Ente senza restrizione, è altresì il bene senza restrizione, sia che si consideri in sè stesso, e secondo la sua propria eccellenza, sia che si consideri secondo il rapporto di convenienza, che ha colle sue creature. Così se non possiamo amarlo, quanto è amabile; almeno dobbiamo amarlo, quanto possiamo: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Questo medesimo ci mostra ancora, che dobbiamo sommamente temere Dio. Perciocchè siccome può renderci eternamente felici, ricompensando col godimento del suo stesso Essere le buone opere, che facciamo mediante il soccorso della sua grazia; può altresì renderci eternamente infelici castigando i peccati che commettiamo per nostra debolezza, e malizia: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere: sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.*

Corollario II.

L' unione del nostro spirito colla somma ragione, ed il culto ragionevole, che essa unione ci fa rendere alla Divinità, c' ispirano i veri sentimenti della magnanimità, e dell' umiltà cristiana, lontana egualmente dall' orgoglio e dalla viltà. (2).

Spiegazione.

La considerazione dell' Essere di Dio, e della nostra dipendenza da questo Essere supremo, chiaramente ci fa conoscere, qual è ad un'ora la nostra nobiltà e la nostra bassezza, la grandezza e la miseria: due cose, di cui portiamo il sentimento così bene scolpito nel nostro cuore, quantunque sembrino due cose altresì tanto opposte; che la Scrittura, ed i Santi Padri tanto spesso ci richiamano alla memoria. Non possiamo dissimulare la nostra grandezza, giacchè la natura dell'uomo è capace di entrare in società non solo colle più sublimi intelligenze, ma collo stesso Dio, capace di conoscere quel

(1) Il Puffendorff (*Doveri* Lib. 1, cap. 4, §. 1) dice: « I doveri dell' uomo verso Dio, per quanto si » possono conoscere coi lumi della ragione, riduconsi in generale alla conoscenza ed al culto di questo » Essere supremo; cioè dire che bisogna avere idee » giuste della sua natura, e dei suoi attributi, e conformarsi alla sua volontà in tutte le nostre azioni. »

(2) *Del resto la vera generosità, o grandezza d'animo è sempre accompagnata da una savia umiltà;* ecc. (Puffendorff. *Doveri* lib. 1, cap. 7. §. 5) Questo tratto annulla la dottrina sull'umiltà, esposta in una Dissertazione del Giornale d'Olanda.

che egli stesso conosce, di amare quello ch'egli ama, di godere finalmente con esso lui, e divenire felice per l'obbietto stesso di sua beatitudine. Ma nel medesimo tempo, che consideriamo come abbiamo ricevuto da lui questa natura tanto nobile ed eccellente; se d'altronde pensiamo che questa natura malgrado la sua capacità a ricevere le impressioni dell'azione divina, sarebbe, mancandole questa impressione attuale, da assomigliarsi a un grezzo diamante senza bellezza, senza chiarezza, senza perfezione; siccome quella che da sè medesima non può procacciarsi nè la minima idea, che la illumini, nè il menomo desiderio che la sollevi, nè il menomo sentimento, che la modifichi; abbiamo giusta cagione di umiliarci, e di riconoscere innanzi a Dio la insufficienza nostra e debolezza: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam* (S. Leone Serm. 1, *de Nat. Dom*). *Humiliamini sub potenti manu Dei* (1. Pet. 5, 6.)

Corollario III.

Il culto ragionevole, che alla Divinità dobbiamo, fondato sull'unione del nostro spirito colla suprema ragione, importa, che noi dobbiamo riferire noi stessi, e tutte le nostre azioni a questo Ente Supremo; e che per conseguenza ogni creatura ragionevole non può fare alcuna azione deliberata, la quale, comechè indifferente secondo il moto fisico ed esterno, non sia o buona e giusta rispetto a quest'ultimo fine di tutte le intelligenze; o cattiva, ed ingiusta per mancanza di questo rapporto.

Spiegazione.

Il Traduttore di Puffendorff (lib. 7, cap 7, §. 6, not. 5) sostiene al contrario, che vi sieno azioni moralmente indifferenti. « Che sianvi, di» c' egli, veramente azioni nè buone, nè catti» ve e innanzi agli uomini, e innanzi a Dio, » non potrebbe ragionevolmente mettersi in » dubbio: perciocchè quante cose vi sono, nè » ordinale, nè vietate da veruna legge divina, » nè umana, e che l'uomo ha diritto a fare, » o non fare, come crede meglio a proposito? » Invano gli Scolastici pretendono, che la dan» za per esempio considerata in sè stessa, ed in » astratto, sia moralmente indifferente; ma che » cessi d'esserlo dal momento, che la si consi» dera, come un'azione particolare, fatta con » questa, o quella persona, in un tempo o nel» l'altro, in tale, o tal altro luogo, con que» sta, o quell' intenzione. Giacchè un' azione » scevra di tutte queste circostanze è un' idea » chimerica; talchè se la danza è moralmente » indifferente, bisogna che lo sia in rapporto » a certe circostanze di persone, di tempi, o » di luoghi ».

Risposta

Io rispondo, che l'autore s'inganna di grosso, negandosi di far distinzione tra il moto esteriore e fisico d' un'azione morale, e il consenso e movimento della volontà, in cui propriamente consiste ogni atto umano, ed a cui solo può attribuirsi qualche moralità. Io per tanto concedo, che v'ha di molte azioni, non ordinate, nè proibite da alcuna legge divina, nè umana, semprechè si discorra del moto fisico o esteriore; ma nego, che v'abbia alcun moto nè alcun consenso della volontà, fosse anche rispetto agli obbietti indifferenti, il quale non sia ordinato, o proibito. Il Traduttore, che ha la vanità di credere sè stesso più intelligente della Scrittura, che non tutti i Santi Padri insieme, dovrebbe ricordarsi del precetto dell'Apostolo (1. Cor. 10, 31) *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis; omnia in gloriam Dei facite*. Non impone forse questo precetto a tutti gli uomini un obbligo espresso di fare per la gloria di Dio tutto ciò, ch'ei fanno? Diremo dunque, che coloro, i quali violano questo precetto, non facendo per la gloria di Dio quelle cose che sono per sè stesse indifferenti, come mangiare o bere, non facciano un'azione cattiva; ovver' anche diremo che non si faccia una buona azione riferendo alla gloria di Dio queste tali azioni, per sè stesse indifferenti? Vi ha egli nulla di più giusto, e di più chiaro, di quella massima di S. Tomaso, che i divertimenti, che si prendono. e le cure, che al corpo si prestano, hanno relazione a virtù in tutti coloro, i quali alla virtù riferiscono i loro medesimi corpi? *Hoc ipsum, quod aliquis agit ad sustentationem vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis*. E la ragione, non dimostra ella abbastanza, quanto giustamente Innocenzo XI condannasse la proposizione: *Comedere, et bibere usque ad satietatem, ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui?* Nulla di meno io debbo credere, che mangiare e bere *usque ad satietatem* per nudrirsi, quando il temperamento ed il travaglio l' esigono, non sia cattivo in sè, nè contrario alle regole della temperanza. Donde inferisco, che le azioni indifferenti, fatte a solo motivo di piacere, o di divertimento, sono moralmente cattive. Or l' autorità di questa condanna, che in qualche modo ridonda sulla conseguenza, che io ne traggo, dovrebbe, a mio giudizio, esser di qualche peso appo que'teologi Cattolici, i quali sostengono le azioni indifferenti: e la ragione di questa condanna poggiata sulla più pura luce del dritto naturale e divino dovrebbe fare lo stesso effetto sullo spirito dei protestanti, i quali si danno il vanto di sapienti in queste materie. Dunque invano il Traduttore vuol far passare, come idea chi-

merica il sentimento degli Scolastici; i quali distinguendo tra l'atto della volontà e l'operazione esteriore dicono, che v'ha di molte operazioni esteriori permesse, perchè posson essere bene o mal fatte secondo la buona, o cattiva disposizione della volontà; ma che l'atto della volontà, col quale essa si determina a siffatte operazioni esteriori, è buono o cattivo secondo il motivo, onde vi si determina. Così quando gli Scolastici dicono che la danza per sè stessa è indifferente, intendono della danza, in quanto è un'operazione esteriore, o un moto fisico, *actus imperatus*; in una parola dicono, che la danza è indifferente *ex objecto;* ma non dicono affatto, che la danza, *in individuo* in quanto procede dall'atto *elicito* della volontà, che vi si determina, sia indifferente. Ei dicono che quantunque questo moto esteriore, che appellasi danza, possa indifferentemente essere unito ora ad una volontà moralmente buona, ora ad una volontà moralmente cattiva; contuttociò ogni volta che si danza, interviene una volontà, o moralmente buona, o moralmente cattiva: a quel modo che la danza stessa considerata in sè, è indifferente ad esser bene o male eseguita secondo le regole dell'arte; ma tutte le volte che si danza, convien pure, che si danzi o bene, o male rispetto alle medesime regole. Il Traduttore aggiunge, «che nulla giova il dire, come ogni azione particolare piegandosi a buona o cattiva intenzione, « deve con ciò essere buona, o cattiva; perchè, » dic'egli, questa conchiusione non è punto vera. » Un'azione fatta con buona intenzione, non è » buona, che in un senso negativo, cioè non » cattiva, ossia indifferente, finchè cioè una » qualche legge non la prescriva formalmente.»

Io rispondo dimandando al Traduttore, se un'azione indifferente per sè, come la danza, fatta con malvagio fine, non è cattiva, fuorchè in un senso negativo, cioè non buona, o indifferente? Oserà egli dire, che una danza fatta con rea intenzione, non può esser cattiva anche innanzi a Dio, prima ancora che sia vietata da una legge formale? E se la cattiva intenzione basta a render colpevole un'azione indifferente per sè stessa; basta, dico, a cagione della legge naturale, e divina positiva che condannano ogni malvagia intenzione: perchè mai la buona intenzione non avrà un valore sufficiente a rendere moralmente buone le azioni, indifferenti per sè stesse, quando il precetto naturale, e divino positivo ordina di riferire tutte le azioni ad un fine lodevole? Non si può avere buona intenzione, menochè riferendo mediatamente, o immediatamente ciò, che si fa, a Dio; il quale è l'ultimo fine di tutte le cose: la legge naturale, e la legge divina positiva comandano a tutte le creature ragionevoli di riferire a questo fine tutte le loro azioni, nonchè quelle, che sono indifferenti *ex objecto*, e che siamo obbligati di fare in diverse circostanze secondo le regole della prudenza: dunque sarà egli vero, che l'adempimento di questa legge naturale e divina non sia un'azione positivamente buona? Adunque chi secondo il precetto dell'Apostolo dirige il suo mangiare e il bere a gloria di Dio, non farà egli azioni positivamente buone? O forse le azioni, che conferiscono alla salute eterna, non sono elle positivamente buone? Come dunque l'Apostolo ha potuto annoverare tra le azioni, per le quali una donna fedele si salverà, quella di partorire i figliuoli? Convien dire assolutamente che l'Apostolo riconosca nella buona intenzione la virtù di rendere positivamente buone le azioni, per sè stesse indifferenti, posto ch'egli scriva: *Salvabitur autem per generationem filiorum, si permanserit in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate.* (1. Tim. 2, 15) (1). Il Traduttore cita in fine, non so il perchè, un bel tratto del signor Noodt (*Probabilia juris* lib. 1, cap 12): che io pure voglio recitare, perchè fa molto bene contro il sentimento del Traduttore. *Quae sua vi recta, aut honesta sunt, ut fidem colere, patriam defendere, amicos diligere; ea fieri oportet, sive imperet Pater, sive non imperet. Sed quae his contraria, quaeque turpia, et omnino iniqua sunt, ea ne si imperet quidem. Quae vero in medio sunt, et a Grecis tum* ἀδιάφορα *tum* μέσα *appellantur, ut in militiam ire, rus colere honores capessere, causas defendere, uxorem ducere, uti jussum proficisci, uti accersitum venire; quoniam haec, et his similia per se ipsa neque honesta sunt, neque turpia, sed perinde ut a nobis aguntur; ita ipsis actionibus aut probanda fiunt, aut reprehendenda: propterea in ejusmodi omnium rerum generibus patri parendum esse censent.* Vi può essere nulla di più chiaro per provare, che le azioni, le quali sono, indifferenti per sè medesime, ovvero *ex objecto*, cessano di esser tali, quando si pongono in pratica; e divengono senza più buone, o cattive, *probanda, aut reprehendenda perinde ut a nobis aguntur?* Così non si potrebbe negare, che non sieno azioni positivamente buone: 1. Il servir nella milizia coll'intento di essere utile alla patria, e di obbedire alle potestà, cui l'Apostolo vuole, che i Cristiani sieno sottoposti, non solo pel principio del timore, ma bensì ancora pel principio della coscienza: 2.° *Rus colere*, travagliare nell'agricoltura per obbedire al precetto divino: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo . . . . noli negligere agriculturam, quam creavit Altissimus . . . . . qui non laborat, nec manducet*: 3°. *honores capessere*, accettare quei posti, di cui altri è capace, e questo affine di mettersi in

(1) Puffendorff (*Doveri* lib. 1, cap. 5, §. 4) « Avendoci Dio dato un intelletto per servirci di fiaccola in tutta la nostra condotta, ne segue, che non si deve operare alla carlona, o alla ventura; ma sempre proporsi un fine determinato, possibile, e legittimo ec. »

istato di fare maggiore bene: 4°. *causas defendere*, per proteggere il povero, e la vedova; in una parola per la giustizia: 5°. *Uxorem ducere*, al fine, pel quale il matrimonio è stato istituito, e per evitare l'incontinenza; secondo il precetto dell'Apostolo ai Corinti: 6°. *uti jussum proficisci, uti accersitum venire*, dimostrare compiacenza, ed obbedienza ai superiori, ed agli amici in ciò, ch'eglino esigono da noi. Dunque.

V. PRINCIPIO.

Il culto, che dobbiamo a Dio, ci obbliga di riferire a lui noi stessi in tutto quello, che siamo; e quest' obbligazione è il fondamento dei nostri doveri verso noi medesimi.

Spiegazione.

L'obbligazione di riferire tutte le nostre azioni a Dio vale lo stesso, che usare delle nostre facoltà conformemente alla istituzione che hanno ricevuta da lui. Queste facoltà sono o facoltà dello spirito, o facoltà del corpo. Le facoltà dello spirito sono principalmente l'intelletto, e la volontà. L'uso, che Iddio vuole che noi facciamo del nostro intelletto, è d' occuparlo a conoscere Dio medesimo, per quanto ne siamo capaci; e i suoi divini attributi: e a conoscere altresì quelle verità pratiche, secondo le quali egli vuole, che regoliamo le nostre azioni, affinchè sieno accette a lui. L'uso poi, che vuole che facciamo, della nostra volontà, è di metterci in una costante disposizione di aderire alle verità, che il nostro intelletto ci dà a conoscere; e non voler mai altro, nè scegliere, se non conformemente a queste medesime verità. Dunque non possiamo riferire a Dio le nostre facoltà spirituali, menochè per una costante disposizione a cercare la verità, e abbracciarla coll' assenso, e colla scelta.

Ad acquistare una tale disposizione, e mantenervisi, bisogna vincere molti ostacoli, e molte pene, specialmente da parte delle nostre passioni. Cogli sforzi soltanto giungiamo al punto di vincerle.

I teologi, ed i filosofi con ragione definiscono, che l'intelletto è la regola prossima delle nostre azioni. Di fatti la legge di Dio non obbliga, che in quanto è conosciuta: e non è conosciuta, che per l'intelletto. La conoscenza, che abbiamo, se un' azione sia, oppur no, conforme alla legge, tiene il nome di *coscienza*. La coscienza dunque non è la regola prossima delle nostre azioni, che in quanto ci fa percepire la conformità, o la difformità delle nostre azioni colla legge di Dio. Se l'intelletto chiaramente percepisce questo rapporto di conformità, o difformità, sia immediatamente, e sia per mezzo d'una dimostrazione; la coscienza per questo riguardo riuscirà evidente d' un' evidenza o intuitiva, o dimostrativa; ma sempre certa, ed infallibile. Se l' intelletto non percepisce questo rapporto; e adoperando anche non qualche attenzione non giunge a conoscere, se l' azione sia conforme, o no alla legge; sia che manchino ragioni, che ne provano la conformità, o la difformità, sia che le ragioni, che si hanno da una parte, e dall'altra, sieno d' egual peso; la coscienza in tali casi è dubbiosa; e nel dubbio non si deve operare; tranne il caso di una necessità indispensabile; che allora si deve scegliere il partito più sicuro: *in dubiis tutior pars est eligenda.*

Spesso avviene, che non si percepisca la verità; oppure che non si sappia evidentemente percepire il rapporto di conformità, o difformità di una tale azione colla legge; e nondimeno si hanno motivi plausibili a giudicare, o a supporre, che v' abbia questo o quel rapporto. La coscienza in questo caso è di un'altra specie, e può chiamarsi coscienza probabile; che è ben diversa dalla coscienza evidente, e di pura intellezione.

Allorchè dobbiamo supplire, in mancanza della percezione chiara del vero, mediante un giudizio probabile, questo non potrà essere in altra guisa prudente, fuorchè avvicinandosi al vero più che sia possibile; e se trattasi di una verità pratica, abbiamo tanto maggiore obbligo di avvicinarcele col giudizio, quantochè siffatte verità sono le regole immutabili ed indispensabili, secondo le quali la santità di Dio esige assolutamente, che noi ci governiamo. Un giudizio formato sopra d' un motivo più verisimile, e più probabile, s'avvicina vie più alla verità; esso cioè riesce più conforme alla legge, cui dobbiamo proccurare di rendere conforme la nostra coscienza. Dunque sempre dobbiamo acconsentire ai motivi più probabili; e nessuno può, senza esporsi temerariamente a fare un giudizio falso, nè senza contradire alle regole del buon senso, aggiustarsi ad un motivo, che egli conosce per meno probabile. Questa dottrina è pur conforme alla Scrittura: la via diritta non è che una sola; v' è bensì qualche via ancora, la quale sembra diritta, e intanto mena al precipizio. Non può una via sembrar diritta altrimenti, che per un motivo probabile. Dunque se si potesse seguire ogni opinione probabile, o meno probabile anche, colla massima sicurezza; questo basterebbe a rendere impossibile il caso di una via, che sembri diritta, mentre conduce al precipizio.

Siccome la coscienza in generale non deve essere la regola prossima delle nostre azioni, se non in quanto ci fa intendere la convenienza, o disconvenienza, che quelle possono avere colla legge di Dio, che n' è la regola immutabile; così apparisce ad evidenza, che quando noi dobbiamo sulla verisimiglianza, e sulla probabilità giudicare di detta convenienza, o disconvenienza, dobbiamo ancora fare tutti gli sforzi, affinchè il nostro giudizio sia conforme alla leg-

ge di Dio; cioè dire, affinchè la seconda regola delle nostre azioni sia conforme alla prima. E di vero la facoltà di giudicare in questo caso ci vien data appunto per supplire, quanto è in noi, al difetto dell'evidenza, la quale ci farebbe chiaramente conoscere la legge di Dio; il che importa una obbligazione per noi di stare a quello, che vediamo essere più conforme alla medesima (1).

VI. PRINCIPIO.

La società ragionevole degli spiriti, fondata sulla loro unione alla suprema ragione, impone a' medesimi l'obbligo di amarsi a vicenda con quello stesso amore di benevolenza, col quale ciascuno ama sè medesimo in particolare.

Spiegazione.

Gli scolastici distinguono due specie d'amore, l'uno di concupiscenza, l'altro di benevolenza. Io chiamo amore di concupiscenza la volontà di godere un bene, il cui godimento contribuisce al piacere, ed alla felicità nostra personale; ovvero il sentimento di compiacenza, che abbiamo pensando ad un obbietto, il cui godimento produce in noi un piacere, unito al desiderio di goderne: chiamo amore di benevolenza la volontà, o il desiderio, che abbiamo, che altri godano del bene, o della felicità. L'amore di noi medesimi comprende in certa guisa l'uno amore e l'altro. E in primo luogo la considerazione dell'eccellenza del nostro essere ce lo fa stimare; e questa stima produce la compiacenza, la quale fa sì, che ne godiamo, e siamo compiaciuti di possederlo, cioè diamo piacere a noi medesimi. Secondariamente noi desideriamo invincibilmente di essere felici; epperò ci auguriamo una felicità, ed una fortuna, che soddisfaccia a tutti i nostri desiderj, e in tutta quella capacità passiva, che abbiamo, di essere felici. Or la società, in che siamo cogli altri uomini fa sì, che possiamo, e dobbiamo avere a buona ragione gli stessi sentimenti verso di loro. Primieramente la ragione ci mostra, ch'ei sono d'una natura simile alla nostra; che son fatti egualmente ad immagine e somiglianza di Dio; che il loro essere è una partecipazione dell'Essere Divino nella stessa linea, ch'è il nostro altresì: come lo stesso lume di verità rischiara le loro menti; come sono creati allo stesso fine, sono capaci della stessa felicità, e vi debbon tendere al pari di noi. Queste considerazioni debbono farci stimare gli altri uomini, come stimiamo noi medesimi; e siccome la bellezza desta naturalmente in noi il sentimento di compiacenza, e queste belle qualità, che veggiamo nei prossimi, sono pur l'oggetto dell'amore, che portiamo a noi stessi; così possiamo, e dobbiamo amarle anche nel prossimo, e compiacerci, ch'ei le possegga. Questa compiacenza deve eziandio produrre naturalmente la benevolenza, per cui loro desideriamo quei beni, di cui sono capaci. E d'altra parte stantechè la ragione ci dà a conoscere la bellezza dell'ordine, e come essendo quest'ordine voluto invincibilmente da Dio, non possiamo essere solidamente felici, meno che conformandoci a quest'ordine; lo stesso principio, che ci trasporta a voler la felicità, deve, quando siamo illuminati dalla detta conoscenza, produrre in noi l'amore dell'ordine; e quest'ordine deve farci volere, che gli altri giungano al possesso della felicità, a cui son destinati, perchè ciò è nell'ordine: e così dobbiamo loro volere quel medesimo bene, che vogliamo a noi stessi: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Questa massima, che dobbiamo

(1) Barbeyrac (not. 3, sul §. 5 del cap. 11 dei *Doveri*) dice: « che quando un uomo segue l'impulso di una coscienza decisa, quando egli si determina senza esitare, e con soddisfazione; questa è buona coscienza, se ancora costui s'ingannasse, come si vede nell'esempio di S. Paolo » (Act. 23, 1).
Questa massima è falsa. La coscienza può esser decisa, quantunque fondata su ragioni semplicemente verisimili; talchè sarà non di raro decisa insieme, ed erronea, siccome asserisce positivamente l'autore in quella medesima nota. In tal caso se l'errore non è invincibile, come spesso accade per sua propria confessione, la coscienza decisa ed erronea non può essere mai più una buona coscienza.
Il testo degli Atti da lui citato, ma non riferito, è il seguente: *Intendens autem in Concilium Paulus, ait: Viri fratres, ego omni conscientia bona conversatus sum ante Deum usque in hodiernum diem.* Or non v'ha dubbio, che S. Paolo ivi accenna unicamente della bontà di sua coscienza dopo essere stato illuminato da Gesù Cristo: innanzi a quel tempo, sebbene fossero da lui perseguitati i Cristiani per l'impulso d'una *coscienza decisa, senza esitare, e con soddisfazione*, tuttavia egli di poi non pensò affatto che questa coscienza fosse stata buona, nè che lo rendesse in alcuna guisa escusabile; ma se ne dolse piuttosto e si umiliò: *ego autem sum minimus Apostolorum.* D'altronde Barbeyrac (not. 1, sul §. 7 del medesimo capo) dice espressamente, che coloro, i quali s'immaginano di promuovere la gloria di Dio perseguitando per causa di Religione persone innocenti, conoscerebbero ben tosto, se raccogliessero seriamente i pensieri, come nulla potrebbero fare di più contrario alla vera pietà, all'umanità, ed alle regole più incontrastabili della giustizia. Or una coscienza erronea, il cui errore si potrebbe scoprire raccogliendo seriamente i pensieri, non è secondo i principj di Barbeyrac, una coscienza invincibilmente erronea. Come dunque S. Paolo potea avere una buona coscienza, sulla persecuzione che avea fatte sotto pretesto di Religione a persone tanto più innocenti; giacchè realmente seguivano la vera Religione? E se la coscienza decisa di S. Paolo le ha scusato, secondo Barbeyrac, d'avere perseguitato coloro, che professavano la vera Religione; per qual motivo poi vorrà egli, ch'essa stessa non iscusi, quando si perseguitano coloro, i quali ne professano una realmente cattiva? Ben si vede, che io faccio notare le contraddizioni di Barbeyrac, e non entro in materia sulla *tolleranza*, che qui sarebbe fuori di proposito.

amare il nostro prossimo, come noi medesimi, fondata sull' eguaglianza di natura, è sì vera, e sì ragionevole, che i pagani medesimi ne han conosciuta la verità (1).

VII. PRINCIPIO.

Il rapporto della presente società degli uomini ad una società più perfetta in una vita più felice; l'eguaglianza fisica della natura di tutti gli uomini; l' amore, che si deve a Dio, di cui son tutti senza eccezione creature insieme ed immagini, provano irrecusabilmente, che si debbono amare i nemici.

Spiegazione.

L' idea d' una Provvidenza infinitamente giusta e benefica ha dato a conoscere ai medesimi pagani, come era nell' ordine delle cose, che dopo questa vita vi fosse un'altra vita per li uomini più felice; in cui le anime dei buoni ricevano una ricompensa eterna delle loro buone opere in perfetta società collo stesso Dio. Questa verità vien confermata dalla Fede: ed in conseguenza non possiamo, senza fare onta ai lumi della ragione, ed all' autorità della Rivelazione, non riconoscere, che la società presente degli uomini tiene un rapporto ad una società più perfetta nell' altra vita. Or qualunque sia la offesa, che avessimo potuto ricevere da un uomo in questa società passeggiera ed imperfetta; sarebbe però assolutamente contro l'ordine, che noi non desiderassimo di averlo compagno seconoi in quella società perfetta e duratura, ove siamo certi di amarci perfettamente in Dio, e di godere d' una gioja ineffabile per questo scambievole amore. Dobbiamo dunque augurargli questo bene; e dobbiamo in aspettazione di questa riconciliazione futura ed inviolabile perdonare, ed obbliare qualunque offesa transitoria; dobbiamo mostrargli la nostra buona volontà per ogni sorta di buoni uffici; dobbiamo proccurare di guadagnarlo, e d'incominciare fin da questa vita l' unione dei cuori che speriamo nell' eternità.

Ecco perchè non dobbiamo odiare, che i demoni, ed i dannati, cui ben sappiamo d' essere interamente esclusi da questa futura società. A questa prima ragione viene in conferma l' autorità di S. Agostino (In Psal. 54): *Utinam ergo qui nos modo exercent, convertantur, et nobiscum exerceantur: tamen quamdiu ita sunt ut exerceant, non eos oderimus: quia in eo, quod malus est quis eorum, utrum usque ad finem perseveraturus sit, ignoramus. Et plerumque, quum tibi videris odisse inimicum, fratrem odisti, et nescis. Diabolus, et angeli ejus in Scripturis sanctis manifestati sunt nobis, quod ad ignem aeternum sint destinati: ipsorum tantum desperanda est correctio.* La seconda ragione si è, che i difetti dei nostri nemici non cancellano le qualità fisiche, che da Dio banno avuto, l' eguaglianza di natura, e via discorrendo: in guisa che quantunque non debbansi amare i loro difetti, non segue però che non debbasi amare la loro persona; che anzi è nell' ordine il desiderare ch' ei si emendino, affinchè possano in tutto piacere a Dio, e concorrere alla volontà, che egli ha di santificarli, e salvarli. *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra: nolens aliquem perire, sed omnes ad agnitionem veritatis venire.* La terza ragione, tratta dall' amore, che dobbiamo avere per Iddio, trovasi esposta in S. Tomaso (2. 2. qu. 23, art. 1, ad 2): *Dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius; et sic amicitia nunquam est, nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae; sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione cujus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta esse potest dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel oderint. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.* Non mi diffonderò a recitare un' infinità di passaggi degli autori pagani, in cui l' amore dei nemici, ed il perdono delle ingiurie è lodata come azione eroica, come virtù propria degli Dei. Senza fallo bisogna avere coraggio, e fortezza d'animo per sacrificare il natural risentimento alla bellezza dell' ordine, la quale tanti elogj ha procurati a questa virtù. Cicerone parlando a Cesare in favore di Marcello dà molto bene a divedere l' alta idea, che se ne deve avere, mentr' egli la preferisce a tutte le altre, ch' egli in Cesare riconosceva: *Animum vincere*, ei dice, *iracundiam cohibere, victoriam temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute praestantem non modo extollere jacentem, sed etiam amplificare ejus pristinam dignitatem; haec qui facial, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum Deo judico.* Per la medesima ragione Plutarco fa dire ad Alessandro, ch'è virtù reale soffrire cattivi trattamenti per le buone azioni (2).

(1) Cicerone dice (lib. 1, de legib.): *Ex quo perspicitur, quum hanc benevolentiam tam late longeque diffusam vir sapiens in aliquem pari virtute praeditum contulerit, tum illud effici, quod quibusdam incredibile videatur; sit autem necessarium, ut nihilo sese plus, quam alterum diligat. Quid enim est quod differat* (Manutius habet *offerat*, quod corrigendum videtur), *cum cuncta sint paria?*

(2) Puffendorff (*Doveri* Lib. 1, cap. 5, §. 8): *Che sè v' ha alcuno, il quale meriti assolutamente di essere odiato, dobbiam fare in guisa, che la nostra avversione per lui non produca a noi medesimi una commozione violenta, ed una incomoda pena.* Puffendorff dunque suppone contro la ragione, e l' Evangelio, che v'abbia qualche caso, in cui si può, ed anche si deve odiare un nemico.

VIII. PRINCIPIO.

L' ordine della società naturale degli uomini, anche prima dello stabilimento della società civile, ci obbliga a spegnere ogni sentimento di vendetta.

Spiegazione.

A tutti è permesso sia nella società naturale, sia nella società civile di respingere colla forza, *cum moderamine inculpatae tutelae*, la violenza, e le offese d' un aggressore, da cui fossero ingiustamente assaliti. È un diritto, lor concedulo dalla natura, ed altresì una obbligazione loro imposta, quando fu affidata a ciascuno una parte delle cure per la propria conservazione. Ma dappoichè altri si è posto in sicuro dalla violenza del suo avversario, non è più permesso di rendergli male per male; nè, ciò che sarebbe anche peggio, un male più grave di quello, che si è ricevuto, sia che si faccia per isfogare odio e il risentimento, sia che per punire l' altrui ingiustizia. Perciocchè la vendetta è un termine equivoco, che può esser preso in due sensi: nel primo senso è contraria all' amore dei nemici, ed al perdono delle ingiurie: nel secondo senso l' ordine d' una società ben regolata esige, che sia interamente riservata a chi in essa presiede, senza che sia punto permessa ai privati: e in verità la vendetta, come punizione, dev' essere data da un superiore; e nessuno è buon giudice nella propria causa. Tutto ciò si vede sapientemente ordinato in ogni società civile. Or lo stesso avviene della società nello stato di natura, dove Iddio stesso ne è il capo. La ragione, se noi ben la consultiamo, ci detta, che dopo esserci posti in sicuro, non ispetta a noi di punire un avversario, che non è a noi soggetto. Spetta alla giustizia di Dio di vendicarci. *Mihi vindicta, et ego retribuam.*

Corollario.

Dunque il duello è vietato per diritto di natura.

IX. PRINCIPIO.

La società naturale, e ragionevole, di ciascun uomo con tutti gli altri, deve obbligarlo a fare a tutti tutto il bene, che vorrebbe ragionevolmente che gli altri a sè facessero; ed a non far loro nulla di ciò, che non vorrebbe, che a sè si facesse dagli altri; ed in fine a riparare i danni cagionati (1).

Spiegazione.

Questa massima evangelica *quaecumque vultis ut vobis faciant homines, et vos facite illis*, è una conseguenza necessaria ed evidente

(1) La divisione delle eredità, l' origine della proprietà, le stabilimento dello società civili riduconsi a questa proposizioor; imperciocche questi sono mezzi molto appropriati, onde gli uomini possano concorrere o a procurarsi maggiori vantaggi, o a prevenire le dissenzioni, le querele, le onte, o via dicendo: e di qui ha origine il diritto naturale ipotetico.

Del diritto delle genti.

Ecco in che modo io concepisco il fondamento del diritto delle genti. Le società civili, essendo nello stato di natura indipendenti l' una dall'altra, vanno soggette a molti inconvenienti, cui sarebbero pur soggette le persone particolari, se vivessero nello stato di natura: epperò quella moltiplicità di bisogni, che ha spinto gli uomini a riunirsi per formare società civili, obbliga, ossia impegna le stesse società a collegarsi in un commercio reciproco, affine di ottenere così quei vantaggi, che isolatamente non potrebbero procurarsi. In una parola le società civili, o le persone morali hanno in un bel circa quelle stesse occorrenze e bisogni scambievoli, che i singoli uomini avrebbero nella supposizione dello stato di natura.

Quindi segue, che siccome i detti bisogni individuali son riconosciuti qual fondamento delle società civili, perfette e regolari; così il bisogno reciproco delle medesime società civili dev' essere il fondamento d' una società imperfetta ed irregolare fra tutte: giacchè convien osservare, che se mai una tale società divenisse perfetta e regolare: tutte le società civili non sarebbero più, che un solo, o medesimo Stato: cosa, che la grande estensione dell' uman genere, ed i diversi costumi dei popoli non permettono.

Dunque siccome nelle società civili perfette e regolari tutto ciò, che è conforme o contrario allo stato socievole, vien riputato conforme o contrario al diritto; e tanto più, come dice Puffendorff (*Doveri* lib. II, cap. 6, §. 14) che tali istituzioni « servono ma» ravigliosamente a promuovere l' osservanza della » legge naturale, della quale altrimenti non si sa» rebbe quasi neppur veduta una traccia nella con» dotta degli uomini » (donde s' inferisce, come avverte lo stesso autore, che Dio, il quale vuole, che tutti gli uomini osservino la legge naturale, abbia altresì ordinato al genere umano mediante il lume di ragione, di formare le società civili): per lo stesso principio dobbiamo conchiudere che la istituzione di detta società imperfetta ed irregolare fra tutte le società civili, non essendo meno necessaria in sè medesima, nè meno utile a far osservare la legge di natura fra esse società civili, deve da Dio essere stata ordinata alle medesime e insegnata mediante il lume della ragione: e non vi ha mestieri d' altra prova per mostrare, che quello ch' è conforme, o contrario ad una tale istituzione è prescritto, e vietato da un vero diritto, che chiamasi diritto delle Genti. Un tal diritto impone alle società civili una così perfetta obbligazione di conformarvisi, come quella a cui sottostanno i membri delle società civili; dacchè l'uno e l' altro è fondato sul fondamento generale dell' obbligazione: cioè siccome la ragione fa conoscere ai membri delle società civili il dovere che hanno di conformarsi alle leggi, senza cui essa società civile non potrebbe sussistere, mentre pure è necessaria una società civile, in cui gli uomini si uniscano insieme; parimente la ragione fa conoscere, che le società civili debbono conformarsi a quelle istituzioni, senza le quali non potrebbe sussistere la società comune fra tutti, necessaria a un dipresso quanto quella prima.

del grande precetto: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.*

Da questo amore scambievole di tutti gli uomini segue altresì evidentemente quella massima volgare: *Quod tibi non vis, alteri ne feceris.* La quale può provarsi col seguente raziocinio: tutti gli uomini son fatti per Iddio, e non per gli altri uomini, nè per gli angeli. Ecco perchè veggiamo nell' Apocalissi, che l' Angelo ricusa l' onore, che voleagli prestare S. Giovanni, dicendogli: *Conservus tuus sum.* Ma se fosse permesso di fare altrui ciò che non vorremmo, che venisse fatto a noi medesimi; se potessimo innalzare noi stessi sulle altrui rovine, e fare servire gli altri contro lor voglia al proprio nostro piacere o interesse converrebbe, perchè ciò fosse giusto, che costoro fossero fatti per noi come son fatte le bestie. Ma questo è falso, e contro l' ordine: dunque.

Corollario I.

Dunque tutto ciò, che offende l' eguaglianza naturale degli uomini; per esempio la schiavitù, quale fu, ed è tuttora in uso presso alcune nazioni, è contro la legge di natura.

Corollario II.

Il procurarsi qualunque vantaggio ingannando il prossimo nei contratti, in cui l' equità vien lesa; e generalmente la menzogna, la frode, l' inganno sono contro il diritto di natura (1).

Corollario III.

L' ordine naturale non permette, che altri s' arricchisca riducendo il prossimo nella miseria.

Corollario IV.

Dunque l' usura è contro il diritto naturale; che che ne dicano i protestanti, i quali han trovato il secreto di rendere conforme al diritto di natura le azioni, cui la legge divina condanna come essenzialmente malvagie.

Corollario V.

L' ingratitudine è altresì contro il diritto di natura.

Corollario VI.

Non è meno proibito impegnare gli altri a far male al prossimo, che farlo da sè medesimo. È dunque una proposizione stravagante quella di Puffendorff (lib. VIII, cap. 6, §. 16), dove dice: « Io confesso, che i traditori, e i » disertori commettono un' azione colpevole; ma » questo delitto non ricade sopra coloro, che » a ciò li hanno spinti ».

Scolio.

Sull' obbligo della restituzione vedi Puffendorff e Barbeyrac (*Doveri* lib. 1, cap. 13, §. 3 e seg.).

X. PRINCIPIO.

Quantunque tutti gli uomini abbiano fra loro una società naturale, fondata sulla loro unione alla suprema ragione; non pertanto la costituzione dell' umana natura fa sì, che in tale società vi siano diversi gradi; i quali appunto sono la sorgente dei doveri particolari, che verso taluni uomini hanno tutti gli altri, sia nello stato di natura, sia nello stato di società civile.

Spiegazione.

Troppo lungo sarebbe sminuzzare i doveri particolari degli uomini secondo i loro diversi stati: questa è una materia, che molti antichi hanno trattato con assai precisione: e sulla quale non cadono grandi difficoltà. A me dunque basterà fermarmi, quanto è mestieri per rispondere di passaggio ad una obbiezione, che si potrebbe ricavare dalle cose esposte qui sopra: ed è che sebbene sia dovere lo stimare a preferenza uno straniero, il quale sia fornito di virtù, e merito maggiore; non segue tuttavia da ciò che si debba un tale amare più d'un parente, o d'un amico, il quale sia meno ricco dell' uno e dell' altro. È ben vero, che quanto maggior virtù, e perfezione ciascuno possiede, tanto maggiormente egli partecipa dell' Essere Divino, ch' è la sola fonte di tutte le perfezioni: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum.* Ma l' essere non è amabile propriamente, fuorchè pel rapporto di convenienza, che ha con noi: epperò quantunque un tale straniero partecipi di più dell' essere assoluto di Dio; nulladimeno il parente stretto, e l' amico partecipano maggiormente al rapporto di convenienza, che Dio ha colle sue creature in quanto egli stesso è l' autore del loro essere, e della loro felicità.

XI. PRINCIPIO.

Tutto ciò, ch' è contrario alla istituzione, alla conservazione, al buon ordine, ed alla tranquillità della società umana, è contro il diritto di natura.

(1) Sic alteri detrahere sui commodi causa, contra naturam esse ait Cicero, atque ita probat, quia si id fiat, societas hominum et communitas evertatur necesse sit (Grozio lib. 1, cap. 1, p. 6).

Spiegazione.

Sotto ciascuno di questi articoli si potrebbero annoverare le varie azioni, che possono essere perniciose alla società umana. Io mi contento di osservare, che la virtù di questo principio l'adulterio, la fornicazione, e tutte le altre specie d'impurità, essendo contrarie alla propagazione del genere umano, o al buon ordine della propagazione medesima, sono azioni essenzialmente malvage. Vedi Puffendorff, *Doveri* lib. 2, cap. 2, §. 2 (1).

XII. PRINCIPIO.

Dacchè tutte le azioni umane deono riferirsi *ex lege naturali* a questa doppia società, di cui abbiam parlato, è chiaro, che esse sono buone, o cattive secondo il rapporto di convenienza, o di disconvenienza, che hanno colla detta doppia società; e siccome una tale convenienza, o disconvenienza è ora maggiore, ora minore, così non tutte le azioni buone sono buone egualmente, nè tutte le cattive sono egualmente cattive.

Spiegazione.

Potrei fare una breve dissertazione per provare questo principio; ad imitazione e confutazione di quello, che fa Cicerone nei suoi *Paradossi* per sostenere il contrario. Ma basterà ch'io metta in chiaro, come le dottrine da noi stabilite, e provate di sopra, distruggono direttamente il fondamento del paradosso stoico: *Peccare est tanquam transire lineas, quod quum feceris, culpa commissa est; quam longe progrediere, cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet.* E ben si vede da un tal ragionamento, come gli stoici faceano consistere il peccato nel semplice atto di violare i limiti, e oltrepassare le regole della ragione; or essi doveano considerare, che se vi è del male a varcare questi limiti, maggior ve n'è a trascorrerli di gran lunga: e, lasciando da parte le metafore, doveano intendere che se il male morale consiste in un rapporto di disconvenienza colla legge, dev'essere il male tanto maggiore, quanto è maggiore questa disconvenienza medesima.

(1) Propositio IX damnata ab Innocentio XI: *Opus conjugii, ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa, ac defectu veniali.*

Su i matrimonj illegittimi vedi Puffendorff, (*Doveri* lib. 2, cap. 2, §. 4).

Hobbes (*Fondamento della Politica*, cap. 14, art. 19) pretende, che nello stato di natura ogni sorta di congiungimento fosse permesso (sentenza tanto bestiale, quanto le altre particolarità del suo sistema. D. A. M.).

XIII. PRINCIPIO.

Tutte le azioni, che tendono a rendere più perfetta, e più intima l'unione, e la società, che abbiamo fin da questa vita con Dio, ed a renderci più degni della società perfettissima nella futura Beatitudine, sono più eccellenti, migliori, e preferibili a qualunque di quelle azioni, che tendono a mantenere la società civile, e transitoria.

Spiegazione.

Questo principio è sì chiaro, che non sarebbe possibile metterlo in dubbio; e questo solo senza più basta a distruggere tutto ciò, che i pagani, ed i protestanti hanno obbiettato ai Cristiani, ovvero ai Cattolici contro la verginità, e contro la vita contemplativa e lo stato monastico. Intorno a che si vuol notare, come i pagani sono molto più scusabili dei protestanti. Non avendo quelli primi alcuna conoscenza dell'Evangelio, epperò non potendo avere idea ben distinta e precisa della vita futura, e dell'ultimo fine, a cui debbono mirare tutte le azioni degli uomini; era possibile che attendessero ad una qualche apparenza di ragione, quando voleano che tutte le azioni degli uomini fossero indirizzate a procurare il bene della società civile; e biasimavano quelli che niun pensiero si dessero della società per dedicarsi interamente alla contemplazione del vero; *cujus studio a rebus agendis abduci, contra officium est;* di fatti una sterile applicazione dello spirito alle scienze non meriterebbe d'essere preferita all'incremento della società civile. Ma i protestanti, i quali pretendono di attignere, come noi, dall'Evangelio, e dicono, che senza la Religione non ponno assicurarsi in veruna maniera i doveri della società civile; sotto qual titolo possono ristrignere tutti i doveri dell'uomo alla società civile, ed alla vita presente; e condannare come contrario al diritto naturale ciò, che l'Evangelio approva, e propone ai Cristiani, come un mezzo di salute più perfetto, e più grato a Dio? Certo si è, ch'ei non sono poi tanto esercitati in materia di Scrittura e di Religione, quanto vorrebbero sembrare alla gente: e siccome parlano dell'Evangelio con uno spirito di orgoglio e di ostentazione; così trovansi nella impossibilità di conoscere, nè gustare lo spirito dell'umiltà, che ovunque vi regna; e la sapienza della Croce è una follia per loro non meno che per li gentili. E chi potrebbe aprire il Nuovo Testamento senza sentirsi chiamato alla preghiera, al raccoglimento, alla meditazione, all'allontanamento dal mondo, all'annegazione di sè stesso, cioè delle proprie inclinazioni, e di quanto ei possiede, del mondo, delle sue cariche, e degli onori, e delle ricchezze? Gesù Cristo stesso non

ha egli insegnato la continenza colle parole, e coll' esempio? La vita di S. Giovanni Battista non è forse il modello e l' apologia della vita monastica? La preferenza, che Gesù Cristo diede alla contemplazione di Maria Maddalena sopra gli esercizj di Marta, non prova abbastanza, che la vita contemplativa è preferibile alla vita attiva? S. Matteo, e gli altri Apostoli non abbandonarono forse, per seguire Gesù Cristo, gl' impieghi che tenevano nella civil società (1)? Non disse forse Gesù Cristo a un ricco, venuto a lui per consultarlo, che s' ei bramava essere perfetto, vendesse tutti i suoi beni, li distribuisse ai poveri, e andasse appresso a lui? E in vedere la difficoltà, che il ricco trovava a disfarsi dei suoi beni, non pronunziò egli apertamente, che le ricchezze, le quali sono di sì gran soccorso per la società civile, sono al contrario grande ostacolo per la vita eterna? Da ultimo non disse egli a quell' altro, di lasciare alla gente del mondo la cura di seppellire i morti loro (2)? Gli Apostoli, ripieni del medesimo spirito, non dichiarano essi che non è giusto interrompere l' esercizio della preghiera e della predicazione, affine di attendere alla distribuzione dell' elemosine, e alle altre cure della società nascente dei fedeli? E per dir tutto in una parola, si può egli desiderar nulla di più espresso e deciso della maniera, onde si spiega l' Apostolo ai Corinti sulla verginità, e sulla continenza (1. ad 7.)? Da prima egli dice alle persone conjugate: *nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Dunque è utile astenersi dall' uso lecito del matrimonio per attendere alla preghiera; altrimenti l' Apostolo non direbbe a costoro di astenersene. Di poi, avendo loro dato quel consiglio, *revertimini in idipsum*, per evitare il pericolo ch' ei fossero tentati d'incontinenza, soggiunge: *hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. volo enim omnes vos esse sicut me ipsum;* vorrebbe cioè che tutti sull' esempio suo vivessero nella continenza; dunque egli riconosce, che questa è più perfetta del matrimonio: dimostra però in seguito, che non tutti hanno questo dono così perfetto: *Sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic.* Poco più sopra consiglia in termini formali la verginità: *De Virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do, tanquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis. Existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem, quoniam bonum est homini sic esse.*

E si potrebbe senza timore di sorta aggiungere maggior fede alle semplici parole dell'Apostolo, che a tutte le considerazioni dei nuovi dottori protestanti. Ma l'Apostolo ci somministra ben anche le ragioni del suo consiglio; le quali, essendo vere e sode, possono distruggere le vane impressioni, che avessero mai a produrre gli argomenti degli eretici; e servono ad un'ora di apologia alla vita contemplativa. Le brighe, cioè, del matrimonio, e della vita civile sono un ostacolo alla perfetta unione dello spirito con Dio; siccome quelle che involano altrui buona parte dei pensieri e del tempo: *qui sine uxore est sollicitus est, quae Domini sunt, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, et divisus est. Et mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore, et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam, sed ad id, quod honestum est, et quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi.* Or paragonate a queste dottrine dell' Apostolo ciò, che il signor le Clerc dice di S. Cipriano (e vien riferito alla distesa da Barbeyrac nella sua prefazione) per provare che i Santi Padri sono maestri di poco conto in materia di morale, e ch' eglino sì sono allontanati da quello che gli Apostoli insegnarono: e dal confronto sarete convinti che per condannare questo Padre della Chiesa, gli eretici gli attribuiscono quelli stessi sentimenti, che abbiamo riferito di S. Paolo. « S. Cipriano era » maritato, quando si convertì; ma dopo di » quel tempo, e prima ancora di essere bat- » tezzato, osservò la continenza, come dice il » suo Diacono Ponzio; il che mostra com' ei » credesse esservi una specie di santità a vive- » re nel celibato » (E chi potea non crederlo, dopochè l' Apostolo disse, *quod honestum est, et quod facultatem praebeat*?): « Il quale pen- » siero, seguita l' autore, non fa disaccordo » colle idee di virtù, che dominavano allora: » le quali erano spesso ben più lontane dall'u- » so comune della vita, di quello che fosse la » rettorica del medesimo secolo, tanto più sti- » mata, quanto maggiormente stravolgeva le » cose in una maniera meno ordinaria: e la » virtù era a un dipresso così poco adatta a » procurare il bene del prossimo, e della so- » cietà, come la rettorica era poco utile a far » concepire chiaramente ciò, che altri dicesse; » e in somma a fornire delle cose una giusta

(1) Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus: ut ei placeat, cui se probavit. (II. ad Tim. 2, 4).

(2) Debbo avvertire, che il signor de Barbeyrac condanna molto male a proposito S. Gregorio Nazianzeno, perchè avendo risposto all' Imperatore Giuliano, che v' ha di cose, cui Gesù Cristo ha comandate come necessarie, e di altre, cui ha proposte semplicemente per coloro, i quali avrebbero voluto osservarle, senza però obbligarvi nessuno indispensabilmente; suppone, dice il signor de Barbeyrac, un preteso consiglio di rinunciare ai proprj beni senza bisogno: mentrechè v' ha di ciò un vero comandamento; il quale per altro non ha luogo, se non quando divien impossibile conservare i proprj beni senza pregiudizio del dovere, e senza violare qualche massima del Vangelo.

» idea. Cipriano, non contento d'essersi appar-
» tato da sua moglie, distribuisce i suoi beni
» ai poveri. Egli ebbe a durare grandi stenti
» per assentarsi dalla moglie, e non fu per lui
» piccola mortificazione. Frattanto è cosa indu-
» bitata che la Religione Cristiana non prescri-
» ve di quelle mortificazioni, che a nulla gio-
» vino: rimane dunque a definire, se sia meglio
» in istato di servire Dio chi si astiene del tut-
» to da una cosa, il cui uso non ha in sè me-
» desimo nulla di riprovevole; e che egli non
» può ammeno di desiderare, tranne quando se-
» guita a valersene moderatamente. Che che ne
» sia di ciò, dopo il tempo di S. Cipriano co-
» minciossi a riguardare, come grande virtù,
» questa nuova specie di continenza, la quale
» nei secoli addietro era rimasta sconosciuta ».
Quasi col medesimo stile il signor Abate di S. Pietro, dell'accademia francese, nel suo nuovo piano di governo trova che rinfacciare a que' Religiosi, che fanno della preghiera il loro principale esercizio; dicendo che il Paradiso e l'Inferno non più saranno dati secondo lo stato di grazia, o di peccato, in cui l'uomo si troverà all'ora della morte; ma sì secondo il maggior numero d'azioni benefiche, o nocevoli, che altri avrà fatte; e finisce consigliando sul serio i Vescovi della Francia a chiedere per sè, e per tutto il clero la dispensa da' loro voti, e la facoltà di maritarsi per essere più utili allo Stato. A quanto pare quest'autore è Cristiano sempilcemente per politica: e mentre giusta la istituzione divina la società presente deve ordinarsi alla società futura, alla Chiesa, alla Religione; egli vuole in vece, sull'esempio degli antichi legislatori, e per uno stravolgimento d'idee, non iscusabile che nei pagani, far servire la Religione alla società civile, ed al bene dello Stato (1).

Corollario I.

La società umana, cioè primieramente la società ecclesiastica, e poi la società civile sotto la direzione della ecclesiastica, debbono concorrere, ed impiegare tutte le loro forze; 1.° per agevolare agli uomini i mezzi di fare quelle azioni, colle quali possano meritare la società futura nella Beatitudine; 2.° per allontanar tutto ciò, che potrebbe distorli da tali azioni, e così dall'acquisto della Beatitudine (2).

Spiegazione.

Non essendo istituita la presente società, menochè per la società futura, e dovendo di necessità a questa ordinarsi; è chiaro, che uno dei principali doveri della società presente è quello di procurare agli uomini i mezzi, onde pervenire alla società futura, che è la Chiesa, primario intento di Dio nella creazione. Lo stesso Traduttore di Puffendorff (nella sua nota 2, sul §. 3, cap. 1, del libro 1) fa questa avvertenza: « Osserviamo in oltre in questo luo-
» go, come si può cagionar danno all'anima,
» trascurando d'illuminare la mente, o di for-
» mare il cuore di una persona, cui siam te-
» nuti a correggere in virtù d'un' obbligazione
» piena e perfetta; e più ancora gittando a bei-
» lo studio nell'errore o nel vizio coloro, che
» al contrario dovrebbero per noi esserne allon-
» tanati ». Posto tutto ciò; a quella maniera che nell'Egitto era stabilito con molta sapienza, che colui il quale non impedisse, potendolo fare, un omicidio, o un furto, o che non lo denunziasse, dovesse considerarsi tanto reo, quanto l'omicida stesso ed il ladro; il che viene altresì confermato da quella sentenza di Cicerone (*De Off. Lib. 1*): *Qui autem non defendit, nec obsistit, si potest, injuriae, tam est in vitio quam si parentes, aut amicos, aut patriam deserat*: così la società umana sarebbe realmente colpevole del danno spirituale, che gli errori, e l'empie dottrine, e i perversi esempi possono cagionare, se ella non adoperasse le preprie forze per impedirlo. E d'altronde essendovi nella società umana due ordini, l'ecclesiastico, ed il politico; ognun vede, che soltanto la società ecclesiastica, ossia la Chiesa, fondata da Gesù Cristo, può giudicare, quali sieno gli errori, e le dottrine, che avessero a recar danno alle anime, e trarle lungi dalla via di salute; e che per conseguenza la società civile dee prestare le sue forze alla Chiesa per iscacciare, o per punire le persone, che seminano l'empie dottrine, e che coi loro discorsi, ed esempj perversi tirano gli altri nell'errore, e nel vizio (3). Or queste considerazioni rendono ma-

(1) Negli Aneddoti Ecclesiastici, tratti dall'Istoria di Napoli del Giannone, si legge a questo proposito (cap. 1), come i pagani non conoscevano la distinzione delle due potestà, religiosa e civile: e le concentravano in una medesima persona: talchè coloro, che li governavano in qualità di principi, erano incaricati d'esercitar l'una, e l'altra: di fatti non riguardando essi la Religione, che come un mezzo per conservare lo stato politico, riusciva per loro impossibile riferirla, come noi facciamo, ad un fine più sublime, e più degno dell'immortalità dell'uomo.

(2) Ecco perchè i Padri della Chiesa, dopo d'aver dato fine a' Concilj, ne' quali avean formati dei canoni; se aveano ragion di dubitare che qualcuno volesse negarsi di sottostarvi, si volgeano agl'Imperatori, che li aveano riuniti, e addimandavano la costoro autorità per farli osservare.

Pascal, II, 14. Tutto il governo delle cose deve avere per iscopo lo stabilimento, e il progresso della Religione.

(3) Nella istituzione della repubblica giudaica, fondata da Dio medesimo, è ben evidente che ne fu la Religione il principale oggetto; e ad essa tutto era commensurato in quella repubblica. Ciò si comprende dalle leggi, che Dio diede al popolo giudaico per mano di Mosè; e più ancora per le prosperità, ed avversità, che secondo la parola di Dio erano immancabilmente legate alla fedeltà del popolo nel culto del vero Dio, o alla sua empietà in abbandonarlo. Dunque Mosè, non solo era un legislatore politico rispetto al popolo giudaico, ma un legislatore sacro ed un pro-

nifesta l'ingiustizia del sopraccennato scrittoro, e di molti altri ancora: i quali si lamentano, che nella nostra Comunione sia fatta buona una massima, che a loro piace dichiarare contraria ai lumi del buon senso, all'equità naturale, alla carità, alla buona politica, ed allo spirito del Vangelo; ed è appunto quella di non sopportare gli eretici, e di non osservare coi medesimi certi doveri di umanità, che sembrano dovuti a tutti gli uomini. Eppure la compagnia degli eretici, e degli scandalosi è pericolosissima; siccome quella che può arrecare un danno irreparabile all'anima: dunque o non bisogna tenere verun conto del danno, che l'anima può soffrire in ciò, che più le deve importare, com'è la sua eterna salute; o deve la società civile adottare le massime, che gli stessi Apostoli hanno insinuato a tutti i fedeli: *Haereticum hominem devita... nec ave ei dixeritis... cum eo nec panem sumere*, ed altri cento luoghi; *Sit tibi sicut ethnicus, et publicanus;* dove Gesù Cristo vuole, che i Cristiani abbiano per coloro, i quali non vogliono ascoltare la sua Chiesa, quella medesima avversione, che i Giudei aveano pei pagani, e pei publicani.

Invano dunque Barbeyrac, sull'esempio del ministro Claude, spiega tutti gli artificj della sua vana eloquenza per diffamare su questo proposito la memoria di S. Agostino; e finisce la sua declamazione con quelle furibonde parole: » Era però riserbato a S. Agostino di ridurre » per così dire a sistema le meschine ragioni, » onde si onorano le ciecbe furie dei persecu» tori; e trovare di botto così felicemente tutti » i paralogismi, acconci a palliare gli orrori » della persecuzione; che dopo lui agl' intolle» ranti di tutti i secoli futuri non rimase altra » gloria, fuori di ricopiarli ».

Corollario II.

Non si deve obbedire alla società politica, quando comanda cose, che sono contrarie alla dottrina ed alla morale del Vangelo, esposta dalla Chiesa.

Spiegazione.

Siccome il Vangelo ci raccomanda d'essere in tutto ciò, che riguarda il temporale, sottomessi alla podestà, se non vogliamo resistere all'ordine stabilito da Dio; così vuole ancora, che mostriamo forza e coraggio, quando quelle ci comandassero cosa direttamente contraria all'onore di Dio, alla purità della fede, alla giustizia o all'innocenza dei costumi: e affinchè possiamo tranquillarci di ciò, che dobbiamo credere intorno alla Fede, ed a' buoni costumi, vuole che abbiamo ricorso all'autorità visibile della Chiesa, da Dio istituita (1). Io non recherò in mezzo altre prove di siffatte verità; le quali per poca attenzione che vi poniamo, bastano da sè a convincere ogni spirito, libero dalle passioni e da' pregiudizj. Ma giacchè il destro mi si presenta, non posso fare a meno di ribattere un ragionamento del Bayle, come viene da Barbeyrac riferito per provare, che il Vescovo di Suze ebbe gran torto a non voler rifabbricare un tempio d' idoli, da lui atterrato per un zelo indiscreto; e ad esporro sè e tutti i Cristiani ad una violenta persecuzione dei re di Persia, il quale avea gli ordinato di rifabbricare quel tempio sotto pena della persecuzione. Confido che quanto io sono per dire a questo proposito, farà manifesta la poca giustezza d' idee, non che lo scarso criterio, sia dell'autore del ragionamento, e sia dei suo lodatore. « Non v' ha persona, dice il Bayle, » fosse anche un Metropolitano, o un Patriar» ca, la quale si possa dispensare da questa » legge della Religione naturale: *conviene ripa-» rare o colla restituzione, o in altra guisa il » danno, arrecato al prossimo;* Abdas (è il no» me del Vescovo, di cui si tratta), semplice pri» vato e suddito del re di Persia, avea di» strutto l' altrui roba, tanto più privilegiata, » in quanto che apparteneva alla religione do» minante: dunque ».

Rispondo distinguendo la maggiore dell'argomento. Conviene riparare o colla restituzione, o in altra guisa il danno fatto al prossimo, semprechè questo danno sia reale, e fatto col togliere altrui una cosa, che leggitimamente egli possiede, o può possedere senza offendere l'onore di Dio, nè disubbidire alla sua legge; concedo: se ancora questo danno non fosse reale, tanto da privare il prossimo d'una cosa, che siagli necessaria, o utile, cui egli leggitimamente possegga, o possa almeno possedere senza offendere la legge, e l'onore di Dio; nego assolutamente. Perciocchè in quest'ultimo caso la riparazione d'un tal danno

feta, dato da Dio per insegnare a quel popolo la Religione, ond'egli volea essere onorato. Quindi si piglia la risposta all'argomento di Hobbes: il quale per mostrare che al principe s'aspetta regolare gli affari della Religione, cita quelle parole di Gesù Cristo: gli Scribi, ed i Farisei tengono la Cattedra di Mosè: ora i Farisei non eran pieti, dunque. Ma i Farisei erano interpreti della legge, data per Mosè. (Ved. Esod. XVIII, 19 e segg.)

(1) Dacchè la cura delle cose sacre appartiene al sacerdozio, conviene, che pur il monarca a lui sia sommesso in ciò che direttamente riguarda la Religione, ed il culto di Dio, s'egli è ben persuaso di avere un'anima da salvare, e se vuol rimanere figlio di Dio, e della Chiesa. Anedd. cap. 1.

Hobbes (*Fondamento della Politica* ser. 2 cap. 12, §. 2) pretende, essere una massima sediziosa l'asserire, che i sudditi peccano, quando osservano i comandi, da loro conosciuti per ingiusti, de' principi: ma la sua opinione trovasi confutata in quello, che la Scrittura dice (Exod. 1, 17 e segg.) delle savie donne egiziane (Vedi sopra il IX Princip. del 3.° libro). Dunque è altresì falsa la massima, che lo stesso Hobbes va suggerendo molto spesso nella sua opera: che cioè quando un Superiore comanda qualche cosa di contrario alla legge, il Superiore bensì pecca, ma non mai il suddito che obbediace.

sarebbe direttamente opposta all'onore di Dio, e alla sua legge; siccome quella che andrebbe a ristabilire una cosa, incapace di essere ristabilita senza pregiudizio dell'onore, e della legge divina. Or non si può rifabbricare un tempio d'idoli senza violare l'onore di Dio: dunque Abdas non poteva ricostruirlo senza una tale violazione. Epperò la circostanza, che il Baylo vorrebbe far valere per mostrare l'obbligo, in cui era Abdas di rifabbricare il tempio, cioè ch'esso era cosa tanto più privilegiata, perchè apparteneva alla religione dominante; questa circostanza appunto è quella che dimostra, come egli non era obbligato a farlo: o in vero semprechè si fosse trattato di beni appartenenti a qualche privato per un uso utile e lecito, la legge naturale l'avrebbe senza meno obbligato a riparare il danno; ma bisogna pure che abbia perduto il buon senso, chi dicesse, che la legge naturale obbliga di riparare ciò, che appartiene ad una religione, sia quanto si vuole, dominante, ma certo falsa, o contraria alla ragione, ed a tutti i lumi naturali; e che toglie a Dio il culto, a lui dovuto, per farne omaggio ai demonj, ed agl'idoli. Di fatti, se le massime, che si dee riparare il danno cagionato, e che si dee rendere a ciascuno ciò che gli appartiene, non soffrissero alcuna restrizione; seguirebbe, che saremmo tenuti a rendere ad un furioso la sua spada, nell'atto che la cerca per darsi la morte. Al contrario la massima generale, che deve servire di regola a tutte queste restrizioni, ed in cui tutte queste contradizioni apparenti si riducono a un bell'accordo, non è altro, che il fine, e lo scopo della stessa legge; e questo fine è la carità o l'amore di Dio e del prossimo, secondo la frase dell'Apostolo: *finis praecepti charitas*. D'onde si vede, che se per far bene al prossimo, gli si deve secondo la massima generale rendere ciò, che gli appartiene; altresì per far bene al prossimo non si dee rimettere in mano dell'uomo furibondo la spada, quantunque sia di sua spettanza. Or siccome l'amore del prossimo non permette, che gli si restituisca la sua roba, quando gli tornerebbe in rovina del corpo; così l'amore di Dio e del prossimo non permette, che per riparare un danno si faccia alcuna cosa, per sè opposta al culto di Dio, e rovinosa all'anima del prossimo.

Ma: « era una scusa ben trista, seguita Bay» le, dire, che quel tempio, se si fosse riedi» ficato, avrebbe servito all'idolatria: giacchè » a quest'uso l'avrebbero adoperato gli altri, » non mai egli stesso; nè saria toccato a lui » rendere conto dell'abuso, che ne avrebbero » potuto fare quelli, cui esso tempio apparte» neva. Sarebbe forse una buona ragione per » non restituire una borsa rubata, il dire ch'essa » appartiene a un uomo, il quale consuma il » suo denaro in dissolutezze »?

Io rispondo che ben poca maturità e discernimento deve avere, chi non intende la differenza, che v'ha, tra le cose per sè medesime destinate ad un malvagio uso, come un tempio d'idoli; e le cose indifferenti per sè medesime, delle quali cioè si può fare tanto buono, che cattivo uso, come il denaro e le ricchezze: tra quelle in somma, il cui uso è *per se malus*, come direbbero gli Scolastici, e quelle il cui uso è cattivo solamente *per accidens*. Or sebbene le cose di quest'ultimo genere non si debbano altrui negare, quando essi vi hanno diritto; attesochè essendo per sè stesse indifferenti, la sola cattiva disposizione di chi ne abusa, ne rende l'uso cattivo: nondimeno si debbono assolutamente negare le cose del primo genere, perchè essendo cattive per sè stesse, ed il loro uso sempre illecito, colui che restituisse, sarebbe tenuto a dar conto del male, che indi segue inevitabilmente. Così quantunque in una città, in cui vi fossero Cristiani e pagani, gli artisti de'cristiani potessero a'pagani offrire gli utensili ordinarj per il vitto, comechè costoro se ne servissero nel loro sacrificj; tuttavia non potrebbero fornire idoli, o arnesi fatti unicamente pe' sacrificj idolatri; giacchè queste cose non sono indifferenti al buono o cattivo uso; ma per sè medesime sono destinate ad un uso cattivo. La legge naturale adunque non può mai obbligare a riparare i danni, dove si tratti d'una cosa, cattiva in sè stessa e di sua natura: nè la legge divina potrebbe permettere di riedificare un tempio, cui essa medesima proibisce assolutamente di edificare; giacchè senza violare l'onore di Dio non è possibile riparare una cosa, ch'è per sè medesima destinata all'idolatria.

« Oltre a ciò, continua Bayle, qual paragone » vi sarebbe tra la costruzione d'un tempio, » senza cui i Persiani nemmeno avrebbero la» sciato d'essere idolatri, come per lo innanzi; » e la distrazione (nel caso contrario) di molte » chiese cristiane »? Qual paragone dico io a Bayle, tra l'offrire un po' d'incenso agl'idoli, e la persecuzione, che Nerone e gli altri Imperatori fecero ai cristiani? Eppure nè gli apostoli, nè i primi fedeli vollero mai offerire l'incenso agl'idoli. Perchè ciò? Perchè non è mai lecito, in qualunque si voglia circostanza, disubbidire alla legge di natura; e di qui è venuta quella massima universale, che non è permesso di fare un minor male per impedirne uno maggiore. Di fatti quale stravaganza non sarebbe offendere Iddio per impedire, che gli altri non l'offendano anche più gravemente? Incominciare dal profanare il suo santo nome, per impedire che altri non lo profanino? Non dovea dunque la considerazione di Bayle impegnare Abdas a rifabbricare il tempio, di cui si discorre.

« Da ultimo, dice Bayle, che v'ha tanto acconcio a rendere odiosa la Religione cristiana a tut» ti i popoli del mondo, quanto vedere che dopo » averla insinuata colla maniera di quelli, che di» mandano la libertà semplicemente di proporre

» la loro dottrina, si arriva, fino ad atterrare » i tempj del paese, e a negarne la riedificazione, se ancora l'ordina il principe? »

Questo ragionamento prova, che lo zelo, che spinse Abdas a bruciare il tempio dei Persiani, fu uno zelo indiscreto; e lo stesso confessa Teodoreto, citato dal Traduttore poco più sopra: ma non prova in nessun modo, ch' ei fosse tenuto a riedificarlo, contro le ragioni esposte sin qui.

Invano però Bayle conchiude, insultando quei santi Pastori del Cristianesimo: « ma questi Vescovi ragionavano su de' principj, egualmente » contrarj all' Evangelio, ed alla legge di natura ». E scioccamente a mio avviso il Traduttore, fondato sopra un ragionamento così frivolo, e così mancante di logica, aggiugne con quel suo tuono decisivo, ed in un' aria di trionfo: « Nel che tuttavia non facevano altro, » che imitare le massime, osservate da S. Ambrogio in un' occasione quasi consimile ».

Ma noi lasciamo dire al signor Barbeyrac: e stiamoci contenti al deposito, che gl' immediati successori degli Apostoli ci hanno trasmesso per una catena, che la Provvidenza non permise fosse interrotta giammai: e quando siamo a regolare la nostra Fede, e i costumi, contentiamoci di ciò, che S. Ambrogio, e gli altri Padri, raccomandatici dalla Chiesa, ci hanno insegnato colle parole, e cogli esempj loro (1).

(1) Piacerà, credo, a' lettori il sapere che Gerdil teneva alle mani quest' opera de' *Principj Metafisici della Morale Cristiana* nell' atto stesso, che scriveva la *Difesa del Sentimento di Malebranche*: come si riconosce agevolmente dal bellissimo cenno e sopramodo distinto, che leggiamo nella medesima *Difesa*, parte VI, cap. 3, § 3 post med. (sup. tom. 1, pag. 231.); e il detto cenno appella propriamente tutto il Libro secondo di questi Princlpj. D. A. M.

PRAELECTIO PHILOSOPHICA (1)

HABITA

In Solemni Scholarum Restauratione

Nunquam existimavi futurum, ut quae aliquando in privatos ego Scholae usus et sermones congesseram, ea mihi essent in hanc lucem expromenda; atque in hac diei celebritate, in hac loci amplitudine, in doctissimorum hominum ornatissimo consessu et frequentia publice disputanda. Qua in re illud primum mihi molestum, ac summopere adversum accidit, quod in ipso limine orationis, imo aspectu ipso mei, atque ingressu in hanc sedem decipio expectationem multorum, qui eloquentissimum virum audituri magna hue alacritate convenerunt; qui insolenti adeo commutatione vehementer, ut par est, commoti atque delusi, vereor admodum, ne graviori quadam in me offensione dolorem suum ulciscantur; meque potius, quam, cujus culpa tota est, necessitatem ipsam accusent. Qui tamen si paullo aequiores praebere se volent, facile profecto intelligent, fieri non potuisse mea sponte, ut me tanto discrimini objicerem: simulque, quod officium est humanitatis, vicem dolere meam incipient, qui raptar invitus in tam scopulosum ac difficilem locum; quique illi, quod futurum est de mea existimatione, judicio; eorum, quibus parere debeo, voluntatem anteponere non dubitaverim. Atque vix quidem ex hoc timore aliquantum recreor, cum alia statim exsuscitat animum cura et cogitatio, quod ea quae sum dicturus, aliena plerisque forte videbuntur ab hoc instituto: quibus etiam indignum facinus videbitur philosophum hominem in hunc oratorium campum descendere, qui natos jamdudum in eo flores et adultos, perpetuamque quasi amoenitatem, spinis disserendi obruat et contaminet. Verum cum mecum ipse recogito Marcum Tullium, cum perfecti Oratoris formam, et speciem exprimere institueret, in Academia ipsam spatiis et vestigiis Platonis exquisiisse, nec eorum reprehensionem veritum esse, quibus aliquid admirationis habiturum cernebat, quod non ex Rhetorum disputationibus eam duceret, sed e media Philosophia, et ea quidem cum antiqua, tum subobscura, nec de natura solum, sed maxime de vita, de officiis, de virtute, de moribus; gratulor ipse pene mihi, quod ex hac eadem Philosophia dicendi argumentum sumere debeam, ac velut ipsa Platonis vestigia relegere. Proferam itaque in medium ex divini hominis dialogo praesertim, qui *Eutiphron* inscribitur, pauca nec admodum exquisita; quae benignitati vestrae non alia ratione commendata cupio, quam quod ad tradendae disciplinae, quam profiteor, rationem explicandam aliquid momenti sint habitura.

Effraenis illa, quae pridem invaluit, ac vires eundo acquirere videtur, nostraeque facultati summopere infesta et inimica, cogitandi licentia duos inprimis errores ceu pestifera monstra peperit, quibus in optimam, cui studemus, morum institutionem invaderet; unum eorum, qui existimant nullum extare in mentibus hominum certum et constans justi et injusti, honesti ac turpis, sacri et profani judicium: jus utilitate conflatum esse, reliqua in majorum auctoritate ac vulgi praejudicatis notionibus sita esse: itaque fieri pro diversa locorum, ac temporum conditione, ut quod impium habetur Athenis, pari jure laudetur Spartae; quodque veteres amplecterentur, id commutato tempore fastidire juvenes ac detestari incipiant. Proferunt scilicet ex historiarum monumentis temporum et locorum, hominum et rerum gestarum, seculorum omnium memoria, incredibi-

(1) Compilata all'improvviso e in supplimento. per non so quale annua riapertura della R. Università di Torino; dove Gerdil era professore di Etica fino dal 15 settembre 1750. Gli E. R. pubblicandola i primi (nel tomo VI.) avvertirono che l'Autore mai più la ritoccò, e forse neppure la rivide mai; sicchè non può eguagliarsi in tutto colla elegantissima latinità e il magnifico stile dell'altra consimile orazione contro Montesquieu (la quale noi, servendo al bel filo delle materie, differiamo di poco in questo stesso tomo). Tuttavia la presente ha l'ottimo privilegio di valere d'esempio a un comento scientifico sulle scritture dei sommi maestri. D. A. M.

lem in omni institutorum genere varietatem, nihil usquam stabile, nihil constans: in eventis fortunam, in studiis et consiliis opinionem; utramque pari inconstantia et temeritate ubique et semper dominantem. Si quid, inquiunt, natura hominum pecturibus inseruisset, quo illos ad aliquam justi ac recti normam flecteret, quid isti naturae antiquius esse debuisset ipsa filiorum pietate in parentes? Atqui sensus iste pietatis nec perpetuus, nec universalis esse comperitur. Gentes olim plurimae fuerunt, suntque etiamnum, quibus alia longe est mens et sententia: non impium illis videtur, non abhorrens a voce naturae, non solum non alere, non fovere senescentem parentum aetatem, sed illos, cum senescunt, lucis usura privare, quam ex illis hauserunt. Adeo nil est a natura mentibus inditum mortalium, quo firmum et constans de honesto ac turpi judicium facerent. Ne vero apud populum ipsum invidia laborent perversae opinationis, quasi fundamenta justitiae penitus convellerent; supremi numinis libera prorsus voluntate et arbitrio constituta esse dicunt, quae justa forent, et injusta; sicque fictam quasi quamdam Religionis speciem et larvam obtrudunt, qua placent animos, suamque impietatem facilius insinuent; siquidem sublato rectae rationis judicio de vita et moribus, ad illam Divinam voluntatem, quam retinere aut etiam tueri se videri volunt, aditum praecludere conantur. Alter ex adverso error eorum est, qui Divino posthabito numine in sola ratione et natura praesidium omne collocant honestatis: omnibus scilicet insitum esse a natura sensum quemdam aequi et justi, nil opus adeo esse Divinis in hanc rem decretis, justitiam per se vique sua firmam satis consistere: justitia porro et societatis jura, et Rerumpublicarum salutem, et populorum felicitatem contineri. Neque vero mihi sunt horum errorum auctores, fautoresque appellandi, heu nimium jam noti, ac celebres. In id potius contendendi nervi, et industriae omnes, ut adversus primum retineamus, aliquas esse certas ac definitas, quae ubique et omni tempore obtineant, justi et injusti notas; sive quod earum sit quaedam species et notio mentibus omnium ingenita, prout Platonicae Philosophiae pleirisque instauratoribus visum est; sive, quod alii verisimilius existimant, ita sint a natura comparatae mentes hominum, ut cum redire in se incipiunt, ac velut se se colligere, in illas facile notas incurrant, earumque notiones ex perceptis rebus hauriant, seu potius compingant. Deinde et illud adversus alterum alte retineamus, non satis tutum in sola ratione praesidium, contra cupiditatum impetus, virtuti positum esse: lex enim illa naturalis, quae rectam viveudi viam demonstrat, quam in recta ratione insidere saepenumero Tullius ipse animadvertit, etsi diffusa in omnes, constans et sempiterna, ut nulla eam oblivio delere possit, frustra vocaret ad officium jubendo, frustra deterreret a fraude vetando, nisi ad eam sacrata quaedam sanctio accederet, quae frangeret illecebras cupiditatum. Nec vero ista sanctio, sine qua perfecta lex nulla est, e sola ratione ac natura repeti potest: requirit scilicet legislatorem ac vindicem. Atque ut leges humanae sanciuntur auctoritate Principis; sic ejus legis quae non alicujus aut imperii, aut Reipublicae finibus clauditur, sed pertinet ad omnes; cujus est non externa dumtaxat facta, sed internos animorum motus componere, communem, ut ait idem Philosophus in fragmentis de Republica, communem inquam quasi magistrum et imperatorem Deum oportet esse, numen scilicet praesentissimum, cui qui non parebit, luendas sibi maximas poenas sentiat, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit. Sic ergo est omnino Philosopho morali agendum, ut rectae rationis praecepta confirmet adversus eos, qui cum omnia vitae documenta repetant ex libero prorsus Supremi Numinis instituto, nec ullum aeternae aut naturali legi locum relinquant, virtutis formam omnem, et speciem revera extinguunt, dum sancire illam vello videntur; simulque adversus alios et legis naturalis sanctio, et legislatoris vindicanda est auctoritas, qui in ipso uno splendore virtutis satis virium esse putant ad vitam regendam. Atque in hoc quidem argumento cum saepe alias, tum in ipso, quem paullo ante dixi, *Euthyphrone* diligenter versatus est ille una intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus Auctor et magister Plato: cujus ego subtilem disserendi rationem, ac mirabilem continuationem, qua ex uno in aliud sensim progreditur, cum pro angustiis subjicere oculis vestris non valeam; perstringam breviter quae potissimum ad rem nostram facere videbuntur. Inducitur Euthyphro cum Socrate disputans, patrem in discrimen capitis adducturus; quod cum Socrates more suo vehementer mirari se ostendat, se hoc nomine purgat Euthyphro, quod ad sanctitatem, et justitiam pertineat, ne quisquam alieni sceleris conscius acquiescat, sed se, et reum ipsum expiare judicio tentet. Cumque rogatus a Socrate de ipsa forma sanctitatis et justitiae, dixisset id sibi sanctum justumque videri, quod esset Diis acceptum; contrarium autem profanum, et impium: Socrates hominem ad incitas redigit, maxime quod si vera essent quae populari religione de Deorum pugnis, et dissidiis praedicabantur, facile evenire posset, ut quod Jovi probaretur, idem esset ingratum Minervae, nullaque adeo certa justi ac pii nota relinqueretur. Neque vero attinet commemorare quae deinceps disseruntur ad veram istam eliciendam sanctitatis et justitiae formam ac speciem; cum in paucis, quae attuli, occupati pridem videantur errores illi, quos facultati nostrae summopere adversos diximus. Enim vero cum monitus Euthyphro a Socrate probe

animadverteret, minime cum ipsa justi notione cohaerere posse quae de Deorum inimicitiis dicebantur, dubitare cogitur de sacris istis Deorum, potius quam conceptam de justo et iujusto sententiam deserat. At vero si ex majorum institutis, ex inducta consuetudine, ex praejudicatis infantiae opinionibus, ut illi contendunt, nata perinde fuissent cum illa Religionum portenta, tum ista de justi et injusti discrimine judicia; quid esset causae, cur in conflictu nutarent illa, firma ista consisterent? Quin potius tanto illa majorem vim fuissent habitura, quod sugerentur plane cum lacte nutricis, nec auribus tantum, sed et in templis, et festis, et imaginibus, ac in tota sacrorum varietate oculis ipsis exciperentur. Usque adeo verum est, fictas opiniones vanitate sua tabescere; naturae judicia nativa stabilitate permanere. In quo et istud mihi videtur summopere dignum admiratione, quod cum popularibus illis et poeticis figmentis de Deorum pugnis vigeret nihilominus constans de Divini Numinis sanctitate praesensio; ut appareat facilius potuisse in hominum mentibus impia superstitione contaminatis errorem rum veritate conjungi, quam naturalem de justa Divini Numinis providentia notionem penitus obliterari. Itaque in Euthyphronis persona, tanquam in viva temporum suorum imagine, mirifice Plato demonstrat, nusquam defuisse mentibus hominum sensum justi et aequi, eumdemque cum supremi Legislatoris, justum et aequum sancientis, praenotione conjunctum. Quod si quis consensum istum ex eo infirmare vellet, quod homo ille justitiae et sanctitatis obtentu rem nefariam aggrederetur; ex eo quidem fieret, quod ultro concedimus, errare homines posse, cum universalia justi, et honesti principia singularibus factis accomodare instituunt; non autem, quod nunquam Baelius animadvertere voluit, et in quo tota vertitur quaestio, illis ea principia esse prorsus ignota. Quomodo enim quisquam officium justitiae in re etiam nefaria, Divino quodam metu adductus, persequeretur; nisi in aliquam intueretur formam justitiae, eamque a supremo Numine nusquam abesse posse sibi persuaderet? Hinc ea refelluntur quae adversus communem et insitum pietatis sensum in parentes, effutire ad usque nauseam veriti non sunt viri, ceteroqui non ignobiles. Notum est enim, quibus in gentibus immanitas illa vignit, de qua initio dicebamus, eam ex perverso quidem errore, sed cum pietate conjuncto profectam esse; quod putarent officium pietatis aerumnas vitae, in quas senectus incidit, praecludere parentibus, nec iis nobiliorem, quam se se tumulum praebere posse arbitrarentur. Atque ut amplius constet, quam parum sit eorum dictis fidendum, qui audacter pronunciant, non paucas esse feras gentes ab omni prorsus virtutis et viii notione destitutas; patienter velim audiatis quod mihi ipsi paucos ante menses contigit, cum ulloquendi viri saue gravis potestas facta esset, qui multos annos inter agrestes Brasiliae regionis incolas commoratus fuerat. Sciscitatus sum hominem de illorum moribus; continuo negavit, et constanter negavit ullam ipsis inesse virtutum, ac vitiorum notionem. Rem ego vehementer admiratus, quam scriptoribus fide dignis contrariam videbam; et, quod erat, suspicatus, rogavi particulatim de multis, ut de rapinis, de caedibus, utrum ea punirentur: nunuit. Tum de conjugiis utrum rata essent et constituta: risit ille simplicitatem meam, qui Sacramenti vestigium inter silvestres homines quaererem; cumque me de contractu loqui significassem, prout jure naturae obtinere potest, miratus est ille vicissim, quod de jore naturae dubitarem, utrum etiam apud illos populos obtineret. Plura sane afferre possem, quibus vindicaretur, maximeque illustris existeret consensio illa, et conspiratio gentium omnium in asserenda naturali aequi et boni lege, eaque supremi Numinis imperio sancienda; simulque constaret, in eo consensu judicium inesse et vocem naturae; quod viderunt probe et Plato, et Aristoteles, et Tullius, et quotquot inter veteres Philosophiae laude claruerunt. Quod etiam sentiunt vel inviti hostes nostri, qui nisi vim ejus consensionis vehementer extimescerent, non in ea obscuranda tam improbe laborarent. Verum quae dixi, satis forte esse poterunt, ut constet quod mihi proposueram, quantum vetus Academia conferat ad optimam tradendae disciplinae nostrae rationem; simulque indicarem, quam gravia ex veteribus illis momenta peti possint ad profligandos errores, quos novitatis pruritus, et cogitandi licentia, facultati nostrae summopere adversos invexit. Ceterum in tam gravi argumento pertractando haud patiebatur consuetus orationis modus, ut quae memoriae suppeterent, plura congererem. Ut vero quae dicere institueram, aptius et brevius dicerem, haud sivit ipsa brevitas temporis. Idem quippe credo in disponendis cogitationibus fere usuvenire, quod in adornanda supellectili et instrumentis; quae tumultuaria manu raptim conferta, in magnam, sed rudem indigestamque molem evadunt. Sic mihi contigit, ut brevitate temporis longior sim effectus. Nam quod mihi eloquentiae defuit, in eo me vobis excusarem, si cum tempore afferre eloquentiam potuissem. Sed eam facultatem cum nec ego a tempore, nec vos a me expectare possitis; quid superest, quam ut vos orem, et pro vestra humanitate etiam exorem, ut quam olli vestri partem molestissime detinui, banc mibi benignissime condonetis?

PHILOSOPHIÆ MORALIS

INSTITUTIONES (1)

DE PHILOSOPHIAE MORALIS NOMINE, ET DEFINITIONE.

1. Moralis Philosophia nomen invenit a moribus: mos autem apud latinos dicitur vitae institutum, consuetudine firmatum; quod tamen institutum ad eas actiones pertinet, quae cum a libera voluntate procedunt, tum vel bonae, vel malae judicantur. Quum autem in iis, quae bene, aut male fieri possunt, opus sit arte quadam, seu disciplina, cujus ope semper bene fiant; idcirco illa, quae in fingendis, et ad optimam normam componendis moribus disciplina versatur, Moralis dicta est.

Hinc non immerito Philosophiam Moralem dixeris scientiam, quae per demonstratas bonitatis regulas actiones humanas dirigit ad finem optimum, sive naturae hominis accomodatissimum, consequendum.

Ut ergo harum regularum ratio plane consiet, aperienda est ipsa hominis natura; definiendus finis illi naturae convenientissimus; proponenda, declarandaque media ad eum finem obtinendum accomodatissima.

2. Et quemadmodum in illis tractandis scientiis, quae peculiari ratione evidentiam sibi vindicant, initio ponuntur rationes quaedam communes, vel axiomata; aut etiam principiorum instar assumuntur enunciationes in aliis jam scientiis demonstratae; idem quoque nobis praestandum esse omnino existimo, ne a recta, et expedita demonstrandi via, quae hac methodo potissimum continetur, unquam aberremus.

Sed istud praeterea nobis hanc Philosophiae partem aggredientibus molestum accidit, quod multa sint in doctorum hominum disputatione posita, quae quamquam ejusmodi sunt, ut accurata verborum definitione, quibus notiones nostras exprimimus, diligentique harum notionum consideratione, et comparatione inter se explicari, ac definiri forte possint; ad omnem tamen eximendum scrupulum id insuper postulant, ut, quae contra afferri solent, plane, perspicueque refellantur. Quam ad rem magnum sane adjumentum praebet ea, quae dicitur Scholastica methodus: quae quidem ideo jam Tullio ipsi placuisset, qui suam sententiam his verbis libro 2. *de finibus* exposuit. » Ego autem arbitror, quanquam admodum » delectatus sum ejus (*Torquati*) oratione per» petua; tamen commodius, cum in rebus sin» gulis insistas, et intelligas, quid quisque con» cedat, quid abnuat, ex rebus concessis con» cludi quid velis, et ad exitum perveniri. » Cum enim fertur, quasi torrens, oratio, » quamvis multa cujusque modi rapiat: ni» hil tamen teneas, nihil apprehendas, nus» quam orationem rapidam coerceas. Omnis » autem in quaerendo, quae via quadam, et » ratione habetur, oratio praescribere primum » debet (ut quibusdam in formulis ea res aga» tur) ut, inter quos disseritur, conveniat, » quid sit id, de quo disseratur.» Hactenus Tullius. Quare, cum orationis luminibus, et ornamementis nobis multo antiquior esse debeat ipsa sententiarum veritas, et perspicuitas, dogmaticae methodo peculiarem Scholasticorum disputandi rationem, ubi opus fuerit, adjungere non verebimur; illud ejusdem Tullii alte retinentes, id omne praeclare dici, quod de re bona dilucide dicitur.

(1) Pubblicate dapprima nel tomo VI della grande edizione romana: dove gli editori avvertono cautamente di averle dovute stampare sopra i migliori esemplari che poterono averne, sempre però mancanti e scorretti assai. Sono o tutte o in parte quelle stesse, che il Cardinale dettò dalla cattedra di Etica, per anni quattro, con incredibile applauso, nella R. università di Torino. D. A. M.

DISPUTATIO PROOEMIALIS

De humanae mentis facultatibus.

3 Fontem juris, et legum, quibus actiones hominis dirigi debent, ab ipsius hominis natura repetendum esse, docet Tullius libro primo *de legibus*: de qua proinde multa nobis erunt multis in locis disserenda, prout opportunitas tulerit. Initio tamen pauca sunt necessario attingenda, quae ad eorum, quae sequuntur, intelligentiam valent sane plurimum. Ea autem dumtaxat in medium proferemus, quae vel unusquisque sensu intimo nota esse facile deprehendet, vel unanimi omnium consensione probantur.

Quae homini insunt, quod ad praesens institutum pertinet, ad duo summa capita revocari possunt, nimirum vim percipiendi, et vim appetendi. De utraque seorsum agemus; post de utriusque comparatione.

De vi percipiendi.

4. Animum percipere sensu intimo notissimum est. Animus autem vel percipit proprias affectiones, sive modificationes, ut dolorem, voluptatem, quas in se ipso quidem vivide sentit, et experitur; quales sint autem, minime exploratum habet, idque genus perceptionis sensatio dicitur: vel percipit res a se distinctas, ut corporum extensionem, figuram; quae per species, sive ideas proprias innotescunt, et quarum adeo rerum naturam, proprietatesque scrutari valet; idque genus perceptionis cognitio rite appellatur.

Cognitio porro aliquando est cum sensatione conjuncta; nimirum cum sensibus utimur; aut imaginatione, seu phantasia, quae facultas objecta, sensibus percepta, menti iterum sistit, ac repraesentat: aliquando vero est a sensatione sejuncta, ut cum ea percipimus, quae in Aritmetica, Algebra, Metaphysica, docentur, eaque dicitur pura intellectio.

Mens autem, cum percipit, simul percipit se percipere; adeo ut nulla sit ejus perceptio, cujus ipsa sibi sensu intimo non conscia sit. Hinc fit, ut cum diversis sensationibus afficitur, vel cum diversarum rerum ideis, et notionibus informatur, unam facile ab alia distinguat, unamque adeo cum alia comparet, earumque propterea relationem, vel habitudinem quamcumque deprehendat. In his autem relationibus consistunt veritates objectivae, quas proinde mens non efficit, sed comperit.

5. Ex illis relationibus, quas mens inter objecta simplici quadam comparatione deprehendit, oriuntur notiones universales, quas Tullius communes intelligentias, Philosophi saepius axiomata vocant. Nam postquam aequalitatem inter totum, et partes simul sumtas, ex hac ipsa totius et partium idea mens semet deprehendit; hanc aequalitatem inter ea omnia versari oportere agnoscit, quibus haec eadem idea totius et partium applicari potest.

In illis communibus intelligentiis evidentia maxime se prodit. In hoc enim consistit evidentia, quod rerum relationes mens percipiat, ac velut intueatur. Cum autem in his relationibus sita sit veritas objectiva; mens vero intueri, sive simplici perceptione relationem, quae non sit, apprehendere minime valeat; idcirco si quid evidenter mens percipit, veritatem percipere ipsam necesse est. Quo patet, qua ratione evidentia veritatem arctissime conjunctam habeat.

Mens autem, cum veritatem se percepisse sibi conscia est, in illius perceptione conquiescit. In illa porro acquiescentia situm est firmum et stabile judicium, quo mens statuit rem, de qua agitur, sibi exploratе notam esse, et perspectam; nec de ea amplius inquirendum sibi esse: atque hinc oritur certitudo, quae non aliud est, nisi haec reflexa cogitatio, qua mens veritatem se percepisse sibi conscia est.

Merito Tullius communes intelligentias, velut fundamenta scientiae, nobis enodatas esse affirmat; harum enim ope abstrusas rerum relationes deprehendimus, quas uno tantum obtutu, et simplici terminorum comparatione mens nequit detegere; idque ratiocinari dicitur: cujus quidem rei regulas Dialectica tradit, exempla luculentissima Geometria suppeditat.

6. Ratio igitur est illa facultas animi, qua ex communibus intelligentiis, et generatim ex omni comperta veritate, obscura et ignota eruit: cujus facultatis extat apud Tullium elegans descriptio, *de Officiis* lib. 1. n. 4. Ratio est, per quam homo « consequentia cernit, principia, « et causas rerum videt, earumque progressus, « quasi accessiones quasdam non ignorat, si« militudines comparat, rebusque praesentibus « adjungit, atque annectit futuras ».

Etsi autem animus in simplici rerum perceptione patiatur; siquidem percipiendo ani-

mus objeciorum repraesenlationem recipil, non efficit; ea tamen contenlio, qua se se ad objecta percipienda applicat, actio est. Quod ut clarius intelligatur, ad alteram vim animi, scilicet appetendi, deveniendum est.

DE VI APPETENDI

Ubi humanorum affectuum origo explicatur.

7. Nulla fere est in nobis perceptio, quam non comiletur sensus aliquis vel voluptatis aut jucunditatis, vel doloris aut molestiae. Quae jucunda percipimus, ea placent nobis, fitque, his ut nobis bene esse sentiamus; dolore vero offendimur, et quae dolorem et molestiam nobis afferunt, ea nobis displicent, eaque refugimus, refellimus, aspernamur. Hinc nos ita natura comparatos esse, experientia ipsa duce constat, ut bonum viribus omnibus appetamus, malum vero refugiamus, miseriam aspernemur, beatitudinem votis omnibus expetamus: atque hic merito dicitur in nobis appetitus naturalis.

Appetitus naturalis est objective infinitus: et pulchre Aristoteles animadvertit, ea, quae sub ratione finis a nobis appeluntur, infinite prorsus appeti. Appetitus ergo naturalis objectum est universale et perfectum bonum; nam vi relationis rerum, facultas quaelibet requirit objectum sive terminum, ad quem illa facultas feratur: Sed appetitus naturalis niti ur ad bonum infinitum, sive nullo bono finito cumulatur. Ergo ipsi propositum esse debet objectum universale et perfectum; secus excessus illius appetitus super bonum particulare et finitum ulteretur in nihilum; ideoque illa series, qua rerum connexio continetur, prorsus abrumperetur.

Appetitus tamen naturalis bonum universale et perfectum non attingit, nisi sub hac ratione communi; non autem secundum specialem rationem, quatenus appetitus naturalis suapte feratur determinate in Deum, quo hoc bonum universale et perfectum continetur: quod luculenter explicat Divus Thomas 1. 2. quaest. 5. art. 1. et 8.

Ex appetitu naturali existit appetitus animalis sive sentiens, et appetitus rationalis. Nam cum sensibus nos natura instruxerit, quorum ministerio, et usu fit, ut ex circumstantibus corporibus alia nobis voluptatem afferant, alia dolorem, et molestiam creent; quandocumque appetitus naturalis circa ea versatur, quae sensibus percipiuntur, aut immaginatione apprehenduntur, sive expetendo sive refugiendo; inde tit appetitus sentiens, sive animalis; qui propterea versatur circa bona particularia, quae et multa sunt, et saepe opposita, ita ut possessio unius privationem alterius plerumque inferat.

Cum autem appetitus circa ea bona versatur, quae non sensu, sed intellectione deprehenduntur; quatenus recta ratione judicamus, ea talia esse, quae nos ad illam, quam maxime optamus, beatitudinem, et perfectionem perducendos vim habeant; tum ille appetitus, eo quod rationem consequatur, rationalis dicitur.

Iste autem appetitus fertur in bonum universale et perfectum non solum sub communi ratione, sed etiam sub speciali, quatenus homo intellectu cognoscere potest, quodnam sit illud summum bonum, quod appetitionem naturalem expiere cumulatissime valeat, illudque proinde appetere: ut habetur ex Divo Thoma prima secundae, quaestione 5., articulo 1. et 8.

Appetitu porro naturali fit quandoque, ut ea bona repudiemus, eas voluptates aspernemur, ad quas ipse appetitus sentiens feratur; nimirum cum ipsas hujusmodi esse perspicimus, ut nos ampliori bono privent, aut majora ex his mala consequantur.

8. Ex ratione itaque cum appetitu naturali conjuncta oritur vis eligendi; nam inter illa tam multa, sive quibus sensus ipsi pelluntur, sive quae sola intellectio apprehendit, ratio ipsa judicat, quae sint alia aliis aptiora ad beatitudinem consequendam; quo judicio facto, unum prae alio eligimus: quod luculenter declarat S. Thomas parte 1., quaest. 60., art. 2.: « Dicendum, quod » in Angelis est quaedam dilectio naturalis, et » quaedam electiva. Naturalis dilectio in eis » est primum electivae, quia semper id quod » pertinet ad prius, habet rationem principii; » unde cum natura sit principium, quod est in » unoquoque, oportet quod id, quod ad na» turam pertinet, sit principium in quolibet: » et hoc apparet in homine quantum ad intel» lectum, et quantum ad voluntatem. Intelle» ctus enim cognoscit principia naturaliter. Et » ex hac cognitione caussatur in homine scien» tia conclusionum, quae non cognoscuntur na» turaliter ab homine, sed per inventionem, » vel doctrinam. Similiter autem in voluntate » finis hoc modo se habet, sicut principium in » intellect, ut dicitur in secundo Physicorum. » Unde voluntas naturaliter tendit in suum fi» nem ultimum. Omnis enim homo naturaliter » vult beatitudinem; et ex hac naturali volun» tate caussantur omnes aliae voluntates, cum » quidquid homo vult, velit propter finem. Di» lectio igitur boni, quod homo naturaliter » vult, sicut finem, est dilectio naturalis. Dilo» ctio autem ab hac derivata, quae est boni, quod » diligitur propter finem, est dilectio electiva ».

Non ergo voluntas quasi caeca facultas quaedam ab intellectu reapse distincta putanda est; sed cum animus noster bona percipere, eademque appetere natura comparatus sit; cum ratione polleat, qua dijudicet, quae ex his bonis alia aliis potiora sint; fit, ut beatitudinem quidem generaliter velit; ex diversis autem mediis, quae ad illam conducere videntur, unum prae alio eligere valeat. Ex appetitu ergo naturali cum ratione conjuncto exurgit vis eligendi.

Cum ergo appetitu naturali homo feratur in bonum perfectum et universale; nobis vero

hanc vitam agentibus non nisi bona particularia occurrant, quibus frui possimus, quaeque insatiabilem nobis a natura ingenitam beatitudinis appetitionem explere haudquaquam possunt: profecto ad particularia bona eligenda nulla necessitate adstricta mens tenetur. Sit enim aliquod bonum particulare voluntati propositum ad amplectendum, puta divitiarum possessio; huic ergo bono, cum particulare sit, aliquid certe deerit ad plenam beatitudinem efficiendam. Nam praeter opes potest etiam animus vel honores, vel quae dicuntur corporis voluptates concupiscere. Honores ergo, et voluptates, et generaliter omne bonum, quod praeter divitias homini accidere potest, quatenus habet speciem boni, cadit sub appetitum naturalem. Potest igitur homo de illo acquirendo deliberare, atque illius acquirendi studio adeo inflammari, ut seposita divitiarum cura, se ad illud assequendum convertat. Quod cum de quovis particulari bono aeque valeat; patet, voluntatem nulla necessitate adstrictam esse ad quodvis particulare bonum determinate amplectendum.

12. Ex illo naturali appetitu boni generatim, prout cum sensatione, et cognitione conjungitur, exoriuntur generales quidam affectus, seu voluntatis inclinationes. Et primo quidem affectus, vel inclinatio ad propriam conservationem; nam ut preclare Cato apud Tullium libro 3, *de Finibus*: »Placet his, *inquit*, quorum ratio » mihi probatur, simul atque natum sit animal, » (Animal autem hoc loco dicitur quidquid habet » sensum sui) ipsum sibi conciliari et commen» dari ad se conservandum, et ad suum sta» tum, et ad ea, quae conservantia sunt ejus sta» tus, diligenda: alienari autem ab interitu, » iisque rebus quae interitum videantur afferre».

Secundo exoritur affectus, vel inclinatio ad illam perfectionem consequendam, ad quam aut sentit, aut intelligit, se natura aptum, et comparatum esse. Nam non potest animus non illa bona exoptare, quorum cum ipse capax sit, tum sentit sibi deesse.

Hinc in omnibus hominibus exisiit amor quidam sapientiae. Intellectus enim veri cognitione perficitur. Merito proinde Cicero lib. 2. *de « Finib.* Natura, *inquit*, cupiditatem ingenuit ho« mini veri inveniendi, quod facillime appa« ret cum vacui curis, etiam quid in Coelo fi« at, scire avemus: His initiis inducti omnia « vera diligimus, idest fidelia, simplicia, con« stantia; tum vana, falsa, fallentia odimus.

Ex cupiditate veri oritur amor pulchritudinis, et ordinis. Verum enim, prout est in rebus, consistit in ipsis rerum connexionibus, et relationibus. Ordo autem oritur ex apta quadam multarum rerum connexione cum aliquo, quod est instar principii; puta ex apta mediorum positione ad finem intentum consequendum. Porro cum animus novit qua mediorum dispositione ad illum finem perveniri possit, si deinceps ipsa media videt ita reapse fuisse disposita, illaque adeo notioni ordinis consentanea deprehendit, non potest non statuere apud se, illa revera disposita fuisse, quemadmodum disponenda erant; atque in hoc quidem sita est approbatio, quam affectus quidam complacentiae, et laus ipsa consequuntur. Ex quo jam patet, aliqua suapte natura laudabilia esse, contrariaque adeo vituperanda.

Ex perfectionis appetitione oritur etiam amor propriae excellentiae, qualenus naturale est homini, ut bono suo delectetur. Hic autem propriae excellentiae amor, eaque de bono proprio delectatio rectae rationi etiam subesse potest, ut docet S. Thomas 2. secundae, quaest. 25. art. 4. Hinc porro existit elati, et invicti animi robur, et magnitudo, quam Tullius lib. 2. *de Finibus* elegantissime describit. « Eadem « ratio, *inquit*, habet in se quiddam amplum, « atque magnificum, ad imperandum magis, « quam ad parendum accomodatum; omnia hu« mana non tolerabilia solum, sed etiam levia « ducens; altum quiddam et excelsum, nihil « timens, nemini cedens, semper invictum ».

13. Tertio denique ex appetitione propriae perfectionis, et conservationis conjunctim enascitur affectus, sive inclinatio ad societatem, quod explicat Cicero laudato secundo libro *de Finibus*. « Eadem ratio, *inquit*, facit hominem « hominum appetentem, cumque his et natura, « et sermone, et usu congruentem ». Et sane videmus apertissime naturam sic homines ad sui conservationem, et perfectionem comparavisse; ut cum istud sine mutuis praesidiis, quae homo in hominem conferre potest, minime obtineri valeat, tum etiam homines omnibus illis copiis instruxerit, quibus mutuo se se juvare, mutuamque consociationem tueri possint. Primo quidem homo nulla aetate commode, sed in ipsa infantia nulla prorsus ratione, vitam tueri posset sine aliorum ope, et auxilio. Secundo non posset illis disciplinis animus ejusdem informari, quibus, sive quo ad intellectum, sive quo ad agendi rationem, perfici opus habet. Tertio careret suavissimo fructu voluptatis, quem ex amicitia percipi nemo, ut puto, ignorat.

Hinc naturalem quamdam propensionem ad societatem hominum animis natura ingenuit; quae primo se prodit in ipso conjugio; unde procreatio sobolis, et ipsa speciei propagatio et conservatio: secundo in parentum amore erga filios; unde educatio, quae pertinet cum ad corpus, tum etiam ad animum: tertio in filiorum amore ergo parentes, quo senili eorum, deficientique aetati providetur; quarto in ipso filiorum amore inter se, quo se suis in studiis juvare amant; quibus fit, ut profectus homo a caritate domesticorum ac suorum, currat longius, ac se se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate. Atque ista quidem effusius recurrent, cum absurda Thomae Hobbesii de Societatis origine commenta refutabimus.

Ex generalibus istis propensionibus, cum particularia et determinata bona respiciunt, suntque cum acriori sensu conjunctae, exoriuntur vehementes quidam motus animi, quos vulgo passiones, Tullius perturbationes, nos affectus, vel motus animi simpliciter dicemus; de quibus suo loco.

De utriusque facultatis percipiendi scilicet, et appetendi comparatione.

9. Mirari subit, cum ad beatitudinem genus humanum natura comparatum fuerit, quid causae sit, cur pauci adeo homines ea quieta, tranquillaque constantia perfruantur, qua, quoad fas est in hac mortali vita, beate viverent; sed ingentibus illis conatibus, quibus beatitudinem prosequuntur, in molestissimas curas, quasi turbulentissimas tempestates, se se propellant, atque intolerabili prorsus aegritudine conficiant. Neque enim id naturae vitio, quae sapientissima ratione constituta fuit, sed ipsorum tribuendum est, qui suis facultatibus abutuntur. Quod uti melius constet, inter vim percipiendi, et vim appetendi, bisque subjectas veluti partes, instituenda est comparatio quaedam; ut appareat, quomodo istae facultates omnes ad hominis conservationem, et perfectionem ex naturae instituto ordinatissime concurrant, sibique mutuo opitulentur. Et quidem cum animo constemus, et corpore, sensibus nos natura instruxit, quibus ad corporis conservationem, et cultum, veluti opportunis administris, compendio uteremur. Nam infinita prorsus intelligentia opus esset, si quae corpori nostro salutaria, aut noxia esse possunt, ratione tantum dijudicaremus. Fructus verbigratia, quibus vescimur, ut aptum nobis nutrimentum praebeant, ea esse debent partium mollitudine, qua faciles sint ad concoquendum, tumque in omne corpus dividi, atque in eo deinceps ita modificari valeant, ut deperditae inde vires reficiantur. Hanc porro aptam partium modificationem in fructu nulla ratione assequi possumus; et quamquam id intelligentiae nostrae vires non prorsus excederet, multa tamen industria, diligentique circumspectione opus esset ad praecavendos errores, eo periculosiores, quo procliviores: quo fieret, ut ante fame necaremur, quam quo cibo nobis utendum esset, statuere potuissemus. At huic incommodo natura ipsa sensuum ministerio sapientissime providit. Particulae fructus, sive crudi adhuc, sive maturi, sive putrescentis, non differunt nisi penes magis, et minus; videl cet majorem vel minorem molem, majorem vel minorem intestinum motum, majorem vel minorem cohaesionem, et id genus alia. Sed istae differentiae, quamquam ad fructum relatae, accidentariae sint; impressiones nihilominus, quas in organis sensuum efficiunt, consequuntur in animo sensationes essentialiter diversae; adeo ut non gustatu tantum, sed etiam odoratu, et aspectu statim innotescat, an fructus convenientem ad nutriendum maturitatem sit adeptus. Qua in re quis non admiretur sapientissimum providentissimi Numinis consilium, nostris necessitatibus opitulantis, dum inter corporum impressiones, et animi sensationes talem nexum instituit; ut ad motus fibrarum, gradibus tantum differentes, crearentur in animo sensationes toto genere diversae, prout illi motus valerent ad statum corporis aut conservandum, aut labefactandum? Ex quo patet, ejusmodi sensationes non posse illarum impressionum effectus esse proprie dictos, sed pendere ex lege quadam sapientissimi Numinis, naturam rerum omnem moderantis.

Ex hoc etiam eruitur, solo sensuum ministerio non posse judicari de vero corporum statu, sed tantummodo de illorum statu relate ad nostri constitutionem: ex. gr. ex diversa coporis nostri temperatione fit, ut loca subterranea hyeme calidiora quam aestate percipiamus; cum revera saepius frigidiora sint, quemadmodum paratis ad id instrumentis exploratum fuit.

Hinc porro patent causae errorum primariae, quibus judicia nostra vitiari solent; quod nimirum ex sensationibus nostris, affectionibusque, de vero statu rerum, nullo habito delectu, judicemus; ut scilicet statuamus, res tales prorsus esse in se, quales apparent. Quod tamen longe secus esse, innumerabilibus exemplis declarari posset.

10. Atque hinc propositio exoritur magni prorsus momenti ad re nostram; sensuum scilicet ministerio non esse metiendam beatitudinem, nec de mediis ad eam consequendam accomodatis sensus esse consulendos. Haec propositio valet contra Aristippum, et Cyrenaicos, omnem boni delectum in sensibus ipsis constituentes. Primo enim, cum appetitus naturalis, quo beatitudinem expetimus, sit objective infinitus, ejusdem objectum non potest non esse universale, et perfectum bonum: Sed sensus particularibus tantum bonis moventur. Ergo sensibus percipi nequit objectum ipsum beatitudinis. Secundo, cognoscere de mediis ad beatitudinem conducentibus, ejusdem facultatis est, cujus est beatitudinem cognoscere: Atqui sensus non apprehendit bonum universale, et perfectum, in quo sita est beatitudo. Ergo.

11. Ipsa vero phantasia, seu imaginatio, quae acceptas rerum species a sensibus haustas retinet; mentique praesentes easdem sistit, etiam cum sensibus uti desiit; magnum sane adjumentum hominibus praebet. Quippe illius ope collectas undique rerum imagines comparare, et accuratius introspicere; tum etiam componere, dividere, atque infinitis prorsus modis variare, ac disponere animus potest: ex quibus rebus collatis inter se, et comparatis existunt innumerabiles artes, partim ad usum hominum necessariae, partim ad oblectationem.

Sed ex hac facultate eadem, immo majora, quam ex sensibus, imminent erroris pericula, nisi accedat rationis judicium. Nam in Physicis immaginatio Antipodas inverso capite repraesentat. Imaginatione falsus, ac deceptus Epicurus, et qui eum secutus est Lucretius, putarunt, atomos deorsum ferri motu sempiterno in infinito inani; in quo tamen cum nullum sit, aut esse possit determinatum centrum motus, nullus etiam aut sursum, aut deorsum motus esse potest. Praeterea effluviorum, quae ex corporibus continenter erumpunt, tenuitatem, eorumque ad majora corpora habitudinem imaginatio minime assequitur. Quibus rebus patet, non inesse proprie in hac facultate veritatis comprehensionem, et judicium.

14. Itaque si aut de rejiciendis voluptatibus agitur, ne majora incommoda eveniant; aut de perferendis doloribus, laboribusque, ut majora bona proveniant; quod sane conservationis, perfectionis et beatitudinis ratio plerumque postulat; hujusmodi delectus ab imaginatione, et phantasia repeti minime potest. Delectus quippe omnis praecognitis veris rerum relationibus, et consequentiis innititur. Sed phantasia, seu imaginatio ejusmodi relationes non repraesentat; nam ipsas intelligentia tantum, et ratione assequimur. Ergo bonorum delectum non ad phantasiam, sed ad rationem pertinere omnino est censendus.

Imaginatio certe, sive phantasia externis illis bonis magis commovetur, quae sensus acrius percellunt, ut divitiis, honoribus et hujusmodi; quibus animi tranquillitatem, sine qua nulla esse beatitudo potest, non semper contineri experientia ipsa testatur. Hinc nisi phantasiae rationis judicium accedat, istud imminet gravissimi erroris periculum, ut putemus, illis bonis nos felicitatem consecuturos, quibus ea minime continetur.

15. Sensus ergo, et imaginatio appetitui tantum sentienti objecta praebent. At cum appetitus naturalis multo latius pateat, quam sentiens, liquet non solo appetitu sentiente, adeoque non solo sensu, et imaginatione bona, et mala metienda esse. Hinc si, objecta sensibilis boni vel mali specie qualibet, non ex primo aspectu de illo bono mens judicet, sed ex rationis norma; ut scilicet percipiatur, quid valeat ejusmodi bonum ad perfectionem, et beatitudinem consequendam; num cum aliis majoribus, aut aequalibus bonis pugnet, et alia id genus: poterit certe animus suos affectus ad particularia bona sic moderari, ut plane cohaereant; eamque propterea retinere quietam, tranquillamque costantiam, sine qua beate non vivitur. Contra si ex prima sensibili impressione ad quodvis bonum amplectendum rapi se sinat; cum illis impressionibus nihil sit incostantius, profecto animus in varias, et contrarias partes distrahi se sentiet, suisque affectibus quasi vehementissimis fluctibus agitatus molestissima laborabit incostantia. Cujus rei argumentum ex intima sui consideratione petitum in medium proferemus.

Naturale est homini, ut suis quisque bonis delectetur, sive illa sint bona animi, qualia sunt acre ingenium, multarum rerum scientia, eloquentia, memoria; sive corporis, cujusmodi sunt firma valetudo, robur, formae dignitas eximia; sive quae dicuntur fortunae, imperia videlicet, honores, divitiae: quae quidem bona omnia, utpote particularia, objecta sunt appetitus sentientis. Jam vero, si quispiam talibus bonis ita capiatur, ut ad ea, quae sibi desunt, non satis attendat, adeoque ex rationis norma, quid quodque consequatur non pervideat; falsam certe proprii boni opinionem concipiet: siquidem vera proprii boni aestimatio haberi nequit, nisi bona cum maiis accurate comparentur; veritas quippe in rerum relationibus consistit. Ex hac autem perversa opinione fiet, ut proprii boni cogitatione nimium elatus, inanitor et profuse exultet, immoderatius sese efferat, perficiendique ulteriu animi curam abjiciat; tum etiam, ut alios quidem prae se facile contemnat, ex quo multae offensiones occurrunt; aliis autem non sine morsu doloris acerbissimo invideat, quod scilicet aequalem aequo animo non ferat; praeterea suis viribus, et copiis audacius confidens, inconsiderata quadam temeritate abreptus, prudentem in periculis et offensionibus vitandis cautionem respuat; in omnem denique se se libidinem intemperantius effundat, non tantum praesenti voluptate delinitus, sed, quod plerisque contingit, hac falsa opinione obcaecatus, se illa esse corporis firmitate, quae nulla ejusmodi labe depravari possit; cum tamen sensim, quod maximo suo malo multi deinceps experiuntur, animus indo obruatur, ingenii acies hebescat, vires deficiant, magnae demum ruinae undique impendeant.

16. Contra qui propriae inopiae, et imbecillitatis, proprii defectus, et mali sensu nimium perculsus, vires sibi a natura tributas cognitione praetermittit; ille etiam neglecta illa bonorum, et malorum comparatione, sine qua nulla horum vera aestimatio esse potest, perverse de se ipso statuet, et opinabitur. Ex illa porro falsa mali opinione orietur aegritudo, exanimatio scilicet humilis et fracta, qua contrahitur animus, et demittitur. Hinc terrores, et metus, quibus vita hominum vexari solet; hinc sollicitudines sine ullo fructu; hinc pigritiae torpor quidam, quo fit, ut abjecta meliorum spe laborem refugiat, animumque perficere, et ea, quae sibi desunt, bona comparare negligat; hinc denique innumerabiles pernicies, quae ex abjecto et indigente animo nascuntur: invidia propter aliorum secundas res, obmurmuratio, detractiones, fraudes, calumniae, perjuria, doli mali, et reliqua huiusmodi, quae fusius persequi nec iubet, nec juvat.

Nec vero istae pravitates, quae ex falsa opinione proprii boni, vel mali oriuntur, diversis

tantum hominibus contingere putandae sunt, ut alii quidem propter nimiam de suo bono conceptam laetitiam in audaciae pericula, et offensiones incurrant: alii propter contractiorem animi demissionem ex falsa inopiae suae opinione ortam in omnes aegritudinis miserias incidant. Scilicet idem homo cum a veritatis norma deficit; pro humanorum affectuum inconstantia, pro inopinatis vel bonorum, vel maiorum speciebus, quae perpetua quadam vicissitudine sibi succedunt, ex una in aliam opinionem facile detorquetur, atque utriusque aerumnis, et conflictationibus conficitur.

17. At si quispiam probe se nosse studeat; si facultates cum animi, tum corporis, quibus providentissimi Numinis munere auctus, ornatusque est, diligenter inspiciat; si earumdem finem, vim, usumque numquam obliviscatur; si bona, quae habet, cum his, quae sibi desunt, assidue comparet, adeoque in utrisque aestimandis veritatis normam sequatur: bonorum consideratione tristitiam temperabit, quam sola inopiae conscientia gigneret; proinde nec gestiente laetitia elatior, nec aegritudine confectus, placido, et constanti gaudio movebitur; quo ad meliora bona prosequenda promptior, atque alacrior enitetur. Cumque non plus sibi, quam par est, tribuat, audaciam, ac temeritatem vitabit, prudentemque in omnibus cautionem adhibebit; vera sui notitia imbutus non facile se pluris, quam alios, aestimabit; neminem adeo contemnet, nec pecunia, aut potestate abutetur, ut se insolentius efferat, sed erga omnes moderatum se, et aequum aestimatorem praebebit. Quo facile sibi omnium benevolentiam, amorem, caritatem, landem conciliabit; prudenti bonorum aestimatione cavebit, ne nimia divitiarum, aut bonorum cupiditate, vitae tranquillitatem, quae his longe potior est, amittat; cavebit, ne voluptatum blanditiis delinitus acerbissimos deinde dolores, et molestias excipiat: itaque temperantiae officia numquam deseret, ex qua uberrima puriorum voluptatum seges, eademque laetissima percipitur.

Itaque in appetitu rationali, qui nempe rerum veritatem sequitur, apparet, qua ratione mirifice conveniant, atque invicem connectantur, seseque adjuvent, et appetitus, qui dicitur concupiscibilis, qui nempe delectabilia bona consectatur, et qui irascibilis vocatur, qui ad bona ardua animum comparat. Affectus itaque hominis, qui, cum sibi permittuntur, ita sese in particularia bona effundunt, ut pro illorum bonorum conditione in diversas saepe, et contrarias partes distrahantur, ex quibus odia, dissidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur; qui affectus non solum foris se se jactant, et in alios caeco impetu incurrunt, sed intus animis inclusi inter se dissident, atque discordant, ex quo vita efficitur amarissima: omnes inquam humani affectus prudenti bonorum, et malorum aestimatione mitiganiur; tumque rationi obtemperantes, quae ipsis habito delectu bona prosequenda, et mala declinanda objicit, invicem conciliantur, communique consensu, et concordia ad hominis perfectionem, et felicitatem conspirant.

Atque hinc patet, quod observatu sane dignissimum est, appetitum concupiscibilem, et irascibilem, si a rationali discordant, necessario inter se dissidere, hominemque in molestissimam affectuum pugnam, et perturbationem conjicere, qua vita physice misera efficitur: contra si appetitus concupiscibilis et irascibilis singuli cum appetitu rationali conveniant; eo ipso velut amico foedere nexos cohaerere inter se, atque ad constantem quamdam vitae tranquillitatem, quae hominem physice feliciorem etiam in hac vita efficit, mirifice conducere.

18. Cum autem ordinis ratio postulet, ut hominis facultates in unum, eumdemque finem conspirent; in illarum autem pugna, et dissidio turpissima deordinatio se prodat: cum insuper ex illo facultatum ordine bonum hominis physicum existat; quemadmodum in earumdem deordinatione, physica ejusdem pernicies enascitur; profecto non est dubitandum, quin ad constituendum boni vel mali moralis notionem, facultatum hinc ordo, illinc deordinatio convenientissime assumi possint.

Nam ordo importat notionem regulae, secundum quam res, quae multiplici modo disponi possunt, sunt omnino disponendae. Talis porro dispositio, quae sit regulae consentanea, approbationem nostra necessario extorquet; qua scilicet animus intimo veritatis sensu tactus, apud se statuit, id factum esse, quod faciendum erat. Ordo igitur facultatum hominis, instar regulae haberi potest, ad quam actiones humanas exigentes, eas approbatione, et laudo, vel reprehensione, et vituperio dignas; adeoque vel bonas, vel malas moraliter esse judicemus. Ex quo fons patet multo latissimus moralitatis actionum humanarum, sive universale quoddam principium juris naturalis, quod haud scio an alii adhuc satis attingerint. Ad hunc porro fontem digitum hic intendisse sufficiat. Summa enim tantum hoc loco principia indicare animus est, suis deinceps locis enucleanda; idque in primis, ut doctrinae ratio constet, et quidquid postea dicturi sumus, ad caput, ex quo profluit, facile referri valeat.

19. His demum, quae diximus, haec veluti consectaria adjungimus. Primo hominis perfectio, et beatitudo illud in primis postulat, ut ne animus indiscriminatim amplectatur, quaecumque suavitate quadam ipsum pelliunt, afficiuntque; aut contra ea statim respuat, quae laborem, et molestiam praesentem afferunt. Sed ut delectus habeatur, facta bonorum, malorumque praesentium aestimatione, eorumque, quae ex his sequuntur.

Secundo, cum appetitus sentiens sua pte natura in ea feratur, quae qualibet suavitate sensum

movent, et contraria refugiat; ex appetitu sentiente hujusmodi delectus repeti minime potest; utpote qui pro perpetua exteriorum impressionum vicissitudine in omnes partes ex aequo flectitur: sed ex illa facultate, quae veras, et immutabiles rerum connexiones, et relationes perspicit; ad quam proinde velut ad normam, quae flecti numquam possit, omnia sunt exigenda.

Tertio sentientis appetitus, nec non affectuum, qui ex eo nascuntur, perfectio in temperatione quadam, et mediocritate sita est; siquidem appetitui sentienti, ejusdemque affectibus proposita sunt finita objecta, quae ita expetenda sunt, amplectendaque, ut aliorum bonorum usum, et adeptionem minime impediant. Quod sane eveniret, si infinite appeterentur.

Quarto. Contra vero cum facultatis intellectivae objectum, scilicet ipsum verum, infinite pateat, eo etiam magis ea facultas perficitur, quo uberiori veritatis luce perfunditur, illustraturque; adeoque intellectivae facultatis cum appetitu naturali mira quaedam consensio se prodit; quod utrique nullus sit modus, nullus limes praescriptus. Quo palam fit, hominem ea praeclara conditione natum esse, ut perfectionis ejus et beatitudinis perinde infinitum objectum sit, ipsumque adeo universale verum, universaleque bonum, quod ipsa essendi plenitudine continetur (prout disputatione 1. explicabimus): ea inquam essendi plenitudine, quae sub ratione infiniti veri facultatem intelligentem perficere, et sub ratione infiniti boni naturalem beatitudinis appetitionem cumulatissime explere potest.

Reliqui operis partitio.

20. Eorum, quae deinceps tractanda sunt, ex fundamentis, quae jecimus, ratio tota, et distinctio petenda est. Hominem vidimus una beatitudinis appetitione moveri ad quidvis agendum, atque ad eam omnia referre, quae molitur etiam imprudens: itaque de beatitudine quatenus est finis hominis, atque de illius objecto paullo distinctius erit primo loco agendum. Praeterea vidimus ex objecto, facultatum usum determinari; omnemque naturam certis facultatibus praeditam esse, quarum usu finem suum consequeretur; quod est intelligendum de usu naturali, si finis ille sit mere naturalis: de usu vero ex supernaturali auxilio, si finis ille sit supernaturalis, prout rectissime Theologi docent (ad quos tractatio de fine supernaturali, deque his, quae finem supernaturalem consequuntur, pertinet): proinde secundo loco de actibus humanis agemus, quibus humanarum facultatum usus continetur. Sed quum ille usus ex objecto certa ratione determinatus esse debeat, ut propositum finem assequatur; aliqua certe norma, vel, ut ait Tullius, aliqua formula opus est, quae hanc determinationem contineat, et qua de illo usu sine ullo errore dijudicare valeamus. Haec norma dicitur lex naturalis, de qua tertio loco: hac lege discemus, qua ratione affectus nostros moderari debeamus, quibus ad actus nostros, et ad facultatum usum velut stimulis, et aculeis excitamur; quarta ergo disputatio erit de affectibus humanis. Ex his porro actibus prout cum naturali norma consentiunt, aut ab ea dissentiunt, gignuntur in nobis habitus consentanei, aut boni, qui virtutes, aut mali, qui vitia dicuntur; quinto ergo de virtutibus, et vitiis disputandum erit.

Disputatio I.

DE BEATITUDINE SIVE DE ULTIMO HOMINIS FINE.

21. Cum quidquid moliuntur homines, ad id beatitudinis appetitione moveantur; in beatitudine necesse est inesse rationem boni, quod appetitus nostros explere valeat, simulque id bonum sibi vindicare rationem finis, cum ad ipsum omnia referamus. Ut ergo distinctam nobis beatitudinis notionem comparemus, ipsiusmet finis et boni ratio paulio distinctius evolvenda est.

CAPUT I.

De fine, et bono, generatim spectato.

22. Finis definitur ab Aristotele, *lib. 2. Physicorum*, id, cujus gratia aliquid fit.

Dividitur primo in finem qui, et finem cui. Ille est res ipsa, quae expetitur; iste persona, cui res expetitur, sive in cujus commodum res illa cedit: sic in domus aedificatione commoda habitatio est finis, qui expetitur; persona vero, propter quam aedificatur, est finis, cui illa commoda habitatio expetitur.

Hinc dividitur secundo in finem objectivum, et finem formalem: finis objectivus idem esse videtur, ac qui; scilicet ipsa res, quam consequi volumus; finis formalis est fruitio rei, quam consequi volumus. Itaque finis objectivus avari est ipsamet pecunia, finis vero illius formalis est ejusdem pecuniae possessio.

Dividitur tertio in finem operis, et finem operantis. Finis operis, qui etiam dicitur finis internus et physicus, ille est, ad quem opus, vel operatio per se, et ex natura sua refertur: sic sanitas est finis medicinae: sic etiam stipis erogatio ad sublevandam pauperis inoptam naturae suae vi ultitur. Finis vero operantis ille est, quem operans sibi proponit, et ad quem opus suum, vel operationem refert; qui finis moralis etiam propterea, et extrinsecus dicitur: sic ille, qui medicinam facit, potest, ut suae operae finem, non tam infirmi curationem, quam proprium lucrum intendere; et is, qui stipem erogat, non de sublevando inope cogitare, sed de comparanda hominum existimatione.

Dividitur quarto in finem proximum, qui proxime intenditur; intermedium, qui medio veluti loco expetitur; ultimum, ad quem proximus, et intermedius referuntur. Qui ultimus, vel est simpliciter ultimus, ut felicitas, ad quam omnia prorsus referuntur; vel ultimus tantum in aliquo genere, ut sanitas respectu medicinae. Finis ultimus in aliquo genere est proprie finis intermedius: Nam sanitas, quamquam comparata cum mediis ad ipsam conducentibus, finis rationem habeat; ipsa nihilominus ulterius ad felicitatem refertur. Merito proinde finis simpliciter ultimus a Tullio lib. 2. *De Finibus* definitur id, quo omnia referuntur; id ipsum vero nusquam refertur. Atque haec de fine; jam de bono dicamus.

De bono.

23. Multiplex est boni acceptio. Nam bonum dicimus quamlibet animi affectionem cum suavitate conjunctam; qua nimirum fit, ut nobis bene esse sensu intimo ipsi experiamur. In ejusmodi affectionibus situm est bonum physicum seu naturale cujusvis naturae intelligentis, quatenus est intelligens, sive conscia sui. Secundo bonum dicimus quodlibet objectum, quod ejusmodi suavitatem in animum inferre potest, sive cujus adeptione suaviter ipsi afficimur. Cum autem proclive sit, ut id appetamus, quod nos suaviter afficit, vel cujus adeptione nobis bene esse experimur; merito Aristoteles in 1. cap. lib. 1. *Ethicae* illam commendavit boni definitionem a veteribus traditam; id bonum esse, quod omnia appetunt.

Ex hac autem definitione manifeste concluditur, omne bonum habere rationem boni delectabilis: nam cum nullum bonum sit, quod suapte natura non possit objectum esse appetitus; sive cum bonum sit objectum appetitus; necesse est, ut appetitus in eo quiescat, cum ipsum obtinetur. Sed delectatio, ut docet divus Thomas, et ut sensu intimo omnes experimur, ex illa quiete appetitus in suo objecto exoritur. Ergo ex omni bono, cum obtinetur, necesse est delectatio aliqua in animum influat; propterea omne bonum ex natura sua est delectabile. Hanc eamdem sententiam multis argumentis confirmat Cardinalis Pallavicinus tractatu de Bono.

24. Boni hoc sensu accepti natura posita est in convenientia objecti cum nostris facultati-

bus. Nam ex una parte quidquid facultates nostras perficere, aut juvare quoquomodo potest, id sub appetitum nostrum cadit, estque adeo bonum ex Aristotelis definitione; ex altera vero parte convenientia objecti cum nostris facultatibus sita est in illa relatione objecti perfectivi ad potentiam perfectibilem.

Ipsa vero externa objecta dicuntur etiam communiter bona ratione sui, nam ens omne hoc ipso quod est, et bonum esse constantissime docent omnes philosophi; et haec vocatur bonitas metaphysica, et transcendentalis; cujus tamen haud scio, utrum accuratam alii demonstrationem hactenus attulerint; ipsi porro afferre conabimur. Certe si ens ipsum ad sui privationem, aut negationem referas; sive, quod eodem recidit, ens cum nihilo compares; comperies profecto in ente rationem liquere, cur suae negationi sive nihilo praeferatur. Primo quia ens ipsum ex natura sua est objectum intellectus, estque adeo perfectivum ipsius, siquidem objectum cujusvis facultatis patientis est ejusdem perfectivum, ut ex superius dictis constat; ex quo uno jam colligi potest, in ente inesse rationem boni secundum Aristotelis definitionem accepti. Secundo quia eodem modo se habet ipsa tota entis plenitudo ad totum nihilum, quod sibi opponitur; quemadmodum ens determinatum quodlibet ad sui privationem, seu negationem, aut defectum: sed ipsa tota entis plenitudo illi omnis entis vacuitati, quae sibi opponitur, praeferri certe debet; cum in entis plenitudine omnis perfectio, omnisque bonitas, ea inquam bonitas, quae appetitus infinite patratis objectum est, contineatur. Ergo etiam ens quodlibet sui privationi est praeferendum: Sed ratio, propter quam unum alteri praefertur, est ratio majoris boni. Ergo cum in nihilo nullum bonum esse possit, ratio, propter quam ens nihilo praefertur, est ipsa simplex, et positiva ratio boni, quam proinde ens omne adjunctam habet. Ex quo patet, bonum ipsum transcendentale, quod vocant, minime esse quid absolutum, ut vulgo putant, sed includere relationem quamdam convenientiae cum facultate intelligente; quo fit, ut boni generatim accepti natura in convenientia quadam cum facultate intelligente sita sit; adeoque diversae boni acceptiones, cum dividitur in metaphysicum, physicum, et morale, non jam sint acceptiones prorsus aequivocae, sed in generica ipsa boni notione omnes conveniant.

25. Quae boni acceptiones ut clarius intelligantur, bonum metaphysicum illud esse dicemus, quod entis rationem sequitur. Quae entis ratio cum ipsismet possibilibus conveniat, fit, ut malum metaphysicum, prout Leibnitius ipse innuit, in attributorum repugnantia, quae possibilitati opponitur, constituendum sit.

Bonum autem physicum, praeter ipsam entis rationem, requirit etiam naturae integritatem, quae sibi necessaria est ad suum finem plene consequendum. Istud autem spectari potest vel in natura simpliciter corporea, vel in natura intelligente, seu conscia sui: quae iterum duplex est; vel enim haec natura intelligens seorsum existit, ut Angelus; vel habet corpus adjunctum, ut homo. In natura simpliciter corporea bonum physicum consistit in integra partium complexione, earumque debita proportione ad obeundas functiones, quibus ex naturae instituto inservire debet.

In natura simpliciter intelligente bonum physicum in ejus naturae facultatum complexione, earumque ad sua objecta debita proportione situm est. Cum autem naturae intelligentis facultates ad duas praecipue revocentur, nimirum ad vim percipiendi, et vim appetendi; idcirco bonum physicum naturae intelligentis duplex est. Unum quod oritur ex debita proportione facultatis percipientis ad suum objectum; quo fit, ut acre judicium, aciem ingenii, multarumque rerum scientiam inter bona naturae intelligentis physica numeremus. Alterum est, quod situm est in proportione facultatis appetentis ad suum pariter objectum; quo fit, ut gaudii ac delectationis affectiones, quae cum beatitudinis appetitione consentiunt, velut bona physica spectemus; dolorem vero, aegritudinem, et molestiam, quae appetitioni beatitudinis repugnant, inter mala physica rejiciamus.

Sed praeterea, cum in natura intelligente ex ratione, cum appetitu naturali conjuncta, exoriatur vis eligendi, quatenus ratione judicare potest de mediis ad summum bonum conducentibus, unumque adeo prae alio eligere; idcirco in illis electionibus, prout habent cum recta ratione debitam proportionem, vel ab ea deficiunt, inest etiam boni, vel mali ratio. At cum ejusmodi electiones a voluntate pendeant, ipsique imputari possint; idcirco bonitas, vel malitia earumdem electionum, prout cum recta ratione consentiunt, aut ab ea dissentiunt, dicitur bonitas, vel malitia moralis, non autem physica seu naturalis.

In homine denique, cum animo consiet et corpore, bonum ejusdem physicum si spectetur quoad corpus, consistit in integra partium ejusdem complexione, ac debita proportione; ex qua cum existat firma valetudo, robur, agilitas, formae dignitas, vel venustas, haec inter bona hominis physica merito numerantur. Si spectetur quoad animum, bona hominis physica eadem sunt, quae ante in intelligente natura descripta sunt; ac tandem de bono, et malo morali idem etiam est ferendum judicium.

Atque haec sunt quidem propria hominis bona, quae naturae ipsius intimae inhaerent, et quibus ipse bonus efficitur. Sed cum ad ejusmodi bona physica, et etiam moralia, vel paranda, vel tuenda, vel augenda externis plerumque adjumentis opus habeat; idcirco ex-

terna objecta, quibus homo ad eum finem uti potest, dicuntur bona utilia: cujusmodi sunt opes, honores, celebritas sermonis hominum, et alia id genus; quae quidem non sunt bona hominis propria, et communiter bona fortunae nuncupantur.

CAPUT II.

Quaestiones nonnullae ad finem, et bonum spectantes dissolvuntur.

26. Cum certum, exploratumque sit, naturam ratione utentem, quidquid agit, agere propter finem; merito quaeritur primo: utrum in finibus, quos homo sibi proponere potest, aliquis sit finis simpliciter ultimus, ad quem reliqui omnes referantur.

Huic quaestioni facile est satisfacere: admittendum quippe esse ejusmodi finem ultimum, invicte demonstrat haec ratio ab Aristotele petita, videlicet: sicut in moventibus, quorum unum ex alio pendet, non potest dari progressus in infinitum, sed necessario deveniendum est ad aliquod primum movens, quo sublato tolleretur omnis motus; ita in finibus consistendum est in aliquo ultimo, quod sit primum movens finaliter, in quo appetitus conquiescat; secus nulla esset appetitio.

Quaeritur secundo: qui sit ille ultimus finis. Ex dictis hactenus nulla dubitatio superesse potest, quin finis ultimus humanae vitae sit in bono universali et perfecto constituendus, quo ipsa felicitas continetur. Itaque si spectemus finem operis, omnis actio humana ex natura sua refertur ad bonum universale et perfectum: si vero spectemus finem operantis, cum de bono, quo felicitas continetur, perperam homines judicare possint, et saepius judicent; hinc fit ut ultimum suum finem alii in divitiis, alii in honoribus, in voluptatibus alii constituant, adeoque ad ea bona suas plerumque actiones referant; quod ex uniuscujusque vitae instituto facile apparere potest. Omnes tamen in hoc conveniunt, quod felicitatem consectentur.

27. Jam vero cum finis omnis sive ultimus, sive interjectus, vel bonum sit, vel boni speciem praeseferat, ne in his existimandis erretur.

Quaeritur tertio: utrum aliquod bonum sit, quod non idem sit honestum.

Quaestio haec Stoicos olim et Peripateticos mirum in modum exercuit. Stoici bonum omne virtute et honestate ita concludebant, ut praeter virtutem et honestatem, nihil prorsus in bonis numerarent; non opes, non gloriam, non voluptates, non firmam valetudinem, non ingenium, non scientiam. Peripatetici contra virtuti quidem et honestati primas inter bona deferebant; sed alia praeterea esse bona censebant. Nam ratio ipsa admonet, homini virtute praedito melius fore, si firma sit valetudine, quam si gravitate membrorum, doloribusque cruciatu prematur; si affluat opibus, quam si rei familiaris inopia laboret. Quod cum Stoici negare haud possent, verba mutare maluerunt, quam videri de sua sententia discedere: itaque haec, quae omnes homines cum Peripateticis bona semper dixerunt, ipsi praeposita appellabant, quod essent suis contrariis praeferenda; eaque non quidem expetenda esse volebant, sed tantummodo sumenda: quam praeposteram verborum immutationem irridet merito Tullius lib. 4. *De Finibus*. Unde autem haec fluxerit Stoicorum opinatio, patebit post, ubi de summo bono agemus. Interea ejusmodi opinionem falsam esse, ex hoc percipi potest, quod hominis bona vel ea intelliguntur quae sunt ejus propria, ipsique intrinseca, ut sanitas, robur, ingenium: eaque vere bona esse, hoc argumento probatur. Illud vere bonum est, quod ad hominis integritatem et perfectionem requiritur: omnis enim natura ex providentissimi Numinis consilio, et instituto, et legibus ipsismet naturae, ad sui conservationem, integritatem, et perfectionem dirigitur: Sed ea bona, quae diximus, ad hominis integritatem, et perfectionem requiruntur, ut ex horum ante allatis definitionibus constat. Ergo vere bona sunt.

Si vero quaestio instituatur de bonis extrinsecis, ut divitiis; tum illa bona extrinseca vel ratione sui spectantur, tumque bona physica merito nuncupantur; vel considerantur quatenus ad hominem pertinent, hisque uti ille potest; tumque illorum bonitas ex utilitate aestimari debet.

Merito proinde quaeritur quarto loco: utrum aliquid sit utile, quod non idem sit honestum.

Ejus quaestionis ratio, ut ex modo dictis facile patet, eo revocatur, utrum scilicet cujusvis rei usus ille utilis esse possit, qui non idem sit honestus. Cui ut satisfiat, recolendum est, utile id dici, quod habet rationem medii ad finem intentum consequendum. Itaque vel de vero fine ultimo agimus, vel de quovis fine intermedio; si de isto, multa sane dici possunt utilia etiamsi honesta non sint. Sic si quis amicitiam colit spe ductus honoris, gradus, vel lucri cujuspiam ab amico impetrandi; hic certe amicitiae usus non est honestus; utilis tamen esse potest ad illum finem. Si vero agitur de vero ultimo fine, nihil profecto utile esse potest, quod non idem sit honestum. Nam cum solius rationis sit de mediis ad ultimum naturalem finem conducentibus judicare; nihil ad illum finem conducere potest, quod non sit idem rectae rationi consentaneum. Sed quidquid rectae rationi est consentaneum, illud honestum dicitur. Ergo nullum medium ad ultimum finem conducere potest, adeoque nihil utile esse potest in ordine ad ipsum, quod non sit honestum.

Et cum fines intermedii ad eum ultimum finem revocari etiam debeant; patet etiam, assecutionem finis intermedii proprie utilem dici non posse, nisi quatenus ad verum finem conducit. Nam si ab eo deflectit, multo majus est detrimentum, quod ex ea consecutione provenit, quam bonum, quod ipsa continetur: cumque, ut ipsa lex civilis ait, utilia dici non possint, quae plus incommodi, quam commodi afferunt; generaliter concludi potest, nihil proprie utile esse, quod non idem sit honestum.

CAPUT III.

De Hominis beatitudine speciatim.

28. Multae olim viguerunt apud Philosophos de summo bono, prorsusque dissidentes inter se opiniones. Nam cum hominis alia sint extrinseca bona, alia intima, ejusque naturae propria; factum est, ut prout quisque alicujus ex his bonis specie magis commovebatur, in eo summum bonum collocaret. Distingnit autem Aristoteles inter imperitae multitudinis opiniones, et Philosophorum sententias. Nam imperita quidem multitudo in id admodum propensa esse videtur, ut in bonis externis felicitatem constituat; quod Philosophorum nemini fere contigit.

Ex Philosophis vero ii, qui dolorem summum malum esse judicarunt, summum propterea bonum posuerunt alii quidem, ut Hieronymus Rhodius, a Cicerone saepe laudatus, in indolentia, seu vacuitate doloris; alii in his voluptatibus, quae dicuntur corporis, ut Aristippus Cyrenensis, et qui ab eo dicti sunt Cyrenaici; alii denique utramque sententiam conjunxerunt, ut Epicurus, qui summum quidem bonum in voluptate constituebat; sed maximam voluptatem in indolentia simul positam affirmabat: atque Epicurum quidem ab omni infamiae labe vindicare conati sunt aliquot cum veteres, tum recentiores Philosophi; Epicuro istud unice propositum fuisse existimantes, ut felicitatem, quae quidem in hac vita haberi potest, in animi tranquillitate statueret; ipsam autem animi tranquillitatem ex virtutis officiis potissimum repetendam esse.

Sed praeclare animadvertit Cicero lib. 1. *De Finibus*, in hoc plerumque deceptos esse istos Epicuri defensores, quod putarint ea, quae de virtute disputantur ab Epicuro, sic ab eo dici, ut ea, quae recta sunt et honesta, ipsa per se laetitiam faciant, seu voluptatem afferant; non intelligentes, si ita res se haberet, totam Epicuri disciplinam everti; namque si concederetur, honesta, et recta quae sunt, etsi ad voluptatem, et corpus minime referantur, sua tamen sponte et per se esse jucunda; ipsa certe virtus, et cognitio rerum, quod Epicurus minime vult, per se esset expetenda; adeoque voluptas non ipsa una esset per se expetenda, nec proinde in ea ratio inesset summi boni, prout vult Epicurus.

Stoicis summum bonum erat consentire naturae, id est, ut ipsi explicabant, e virtute et honestate vivere. Cum autem intelligerent, eum, qui summo bono fruatur, beatum esse oportere, nec beatum quemquam esse posse, cui aliquod bonum desit; cumque ex alia parte fortunam virtuti saepe inimicam viderent: ut suorum dogmatum constantiam retinerent, una virtute bonum omne concludebant; divitias autem, sanitatem, robur et hujusmodi praeposita tantum, non bona nuncupabant.

Peripatetici vero, cum ea, quae Stoici praeposita dicebant, vera bona esse judicarent, haec omnia virtuti adjungebant, ut ex horum omnium veluti cumulo summum bonum consurgeret. Itaque consentiebant quidem cum Stoicis, beatitudinem in hoc sitam esse, ut quis secundum naturam vivat; sed secundum naturam vivere ipsi interpretabantur vivere ex hominis natura undique perfecta, et nihil requirente: idque ex Aristotelis definitione, qui lib. 1. *Ethicae* Cap. 6. felicitatem definit operationem animae secundum virtutem in vita undique perfecta. Quod sane bona omnia requirit, cum animi, tum corporis; et ea etiam, quae istis adjumento esse possunt, atque extrinseca dicuntur.

29. Platonici denique inter omnes Philosophos ad veritatem propius accesserunt, quam nos Divina Religio docuit; quod quidem ex eo contigit, quod cum de Divina providentia, quoad lumine naturali fas est, rectissime sentirent, animosque humanos immortales esse multis rationibus sibi facile persuaderent; beatitudinem hujus vitae spatiis, et commodis minime concludebant. Itaque felicitatem iis, qui e virtute vixisseut, tamquam virtutis praemium, Deo Supremo remunerante, contingere arbitrabantur. Admiratione sane compleor, cum quae Plato de his rebus conscripsit, interdum lego, velut in Phaedone; ubi homines, qui e vivis excesserunt, aequissimo judici sisti affirmat, a quo sententiam indeclinabilem audiant; unde si animi in corporibus inclusi cupiditatibus restiterint, Deoque per sapientiam et virtutem adhaeserint, iis bonam spem in ipso mortis puncto concipiendam putat: ipsos quippe suarum virtutum praemia reportaturos, et ab hisce terrenis oris ad altiorem regionem transferendos, ibique summo et incommutabili bono aeternum esse fruituros. Si vero in hac vita sese voluptatum illecebris permiserint, nec supremum Numen oraverint, ut suis vitiis et erroribus modum imponeret; ipsos a daemonibus suae vitae custodibus ad suppliciorum locum rapiendos, scelerumque suorum poenas luituros; ita ut si eorum scelera expiari possint, tandem purgati suarum virtutum praemia sint relaturi; sed si eorum crimina abhui nequeant, aeternis cruciatibus sint adjiciendi.

Hactenus ipsa est Platonis doctrina, cujus cum divina Religione miram consensionem qui non admiretur, is plumbeus sit profecto necesse est. Merito proinde Divus Augustinus Platonicam Philosophiam laudibus extulit prae caeteris; dixitque, Platonicos, paucis mutatis, fieri posse Christianos.

Nec vero ambigendum est, quin hanc beatitudinem in ipsiusmet Dei, quem et summum bonum, et summum pulchrum Plato appellat, intuitu, et contemplatione positam esse censuerit. Nonnulli quidem existimant, Platonem, ubi de hoc summo bono, summoque pulchro agit, non Deum ipsum intellexisse; sed boni, et pulchri generalem quamdam ideam, et formam finxisse, ab omnibus omnino sejunctam rebus, et aptam ex se se; cujus participatione bona, et pulchra essent quaecumque bona, et pulchra sunt: haec autem opinio profluxit ab Aristotele, qui lib. 1. *Ethic.* Cap. 6. hanc videtur sententiam Platoni tribuere, atque in eam acriter invehitur. Platonem tamen ab hac labe vindicant viri doctrina, et auctoritate praestantissimi, velut Dionysius Areopagita, vel auctor librorum, qui ipsi tribuuntur, Augustinus, Clemens Alexandrinus, Justinus, aliique permulti: qui non modo confirmant, rerum formas,ac similitudines in Deo esse,quas ipse intuens in lucem proferat singula; verum etiam in hoc genere putant, a Platone nihil erratum, nec ideas ab eo esse positas extra Deum, sed in Deo ipso, nec a Deo, nisi cogitatione, ac ratione distinctas. Quod etiam docent Plutarcus, Alcinous, Simplicius, Themistius, Seneca, et alii.

Sed inter hos audiendus Chrysostbomus Javellus, ut habeas veram Platonis sententiam; intelligasque, Aristotelem adversus illum in ambiguo semper esse versatum. Consule Dialogum sextum de Republica, ubi quid significare voluerit, cum ideam boni nominavit, ipsemet declarat, aperitque planissime. Instituens enim Civitatis moderatorem, gubernatoremque Reipublicae, docet, hominem in singulis perquirendis, disponendisque bonis coecutire, ac casu quodam circumferri, nisi primam ipsam perspexerit boni formam, omnium exemplar et causam bonorum. Quo loco boni formam primariam, sive ideam, non hanc aut illam dicit speciem; non universum, aut generale bonum secundum praedicationem, quod fingit Aristoteles; sed ipsam excellentissimae Divinitatis faecunditatem per omnia pertingentem, seque salubriter, veluti Solem, omnibus infundentem. In hujus primi, absolutique boni cognitione posuit Plato felicitatem; non in contemplatione illius ideae, quam comminiscitur Aristoteles. Quamquam vero Aristoteles ipse, vel ejus asseclae supervacaneam putent, ad moderandam Rempublicam, hanc primam boni cognitionem; aliter tamen existimat Plato in sua Civitatis et Reipublicae molitione, cum censeat, eam in ejus moderatione necessariam esse: in qua nimirum videndum, et curandum diligenter est, quemadmodum loquitur ipse, ut cives Deo simillimi, amicissimique reddantur; id vero fieri sine Dei optimi maximi cognitione non potest, quam ipsi bonum separatum, et per se bonum, et ideam boni placuit appellare. Hunc esse germanum, verissimumque Platonis sensum ita contendit Javelius: quam quidem de Platonis mente, et sensu disputationem non ad inanem eruditionis ostentationem ipsi suscepimus; sed hac certe gravi ratione inducti, ut scilicet perspiceretur, Ethnicum Philosophum, cujus disciplina in tota antiquitate praestantissima omnium semper habita est, cum de Republica bene constituenda disputare instituisset, civibus ipsis longe praestantiorem virtutem proposuisse, quam quae tantum humanae societatis commoda praestat, quibus eam Aristoteles definivit. Quod si Aristoteles propterea omnium hominum recte sentientium justissimas reprehensiones effugere haud potuit; quid tandem de Christianis Philosophis censendum, qui cum de Reipublicae administratione, deque jure naturali et gentium tractare ingrediuntur, cavere in primis videntur, ne Deum rebus humanis admisceant; quasi Divina providentia res esset, ut vocant, merae speculationis, nec quidquam ad practicam conferret? In quo sane errant gravissime. Si enim res humanae Divinae providentiae subsunt, ut revera subsunt, atque in Deum, tamquam extremum finem referri debent, quemadmodum ab ipso, tamquam primo principio profectae sunt, quisquis res humanas tractare sic instituit, ut eas a suo principio, et fine sejungat, ejus tractationem non mutilam solum, et imperfectam esse, sed minimum cohaerere, et ad absurda deducere necesse est.

Atque ut ad Platonem redeamus, Tarquinius Galussius Aristotelis Ethicae explanator eximius sentit, Platonem ideas quidem in ipsa Divina mente collocavisse, sed hanc eamdem mentem a Deo secretam, et distinctam fecisse; hoc argumento adductus, quod Deum mente ipsa priorem Plato faciat. Sed ex Porphyrio, cujus ipse locum citat, intelligi facile potest, Platonem Deum fecisse mente priorem,quod mens a Deo prognata sit; sed cum hanc adfirmat, jam inde usque ab aeternitate prognatam esse, istud sane generationis potius ordinem, quam temporis aut naturae, ut vocant, prioritatem designat.

Haec enim sunt verba Porphyrii, dignissima certe, quae recitentur: « Accepimus, *inquit*, a » Platone quamdam esse mentem hominibus » incomprehensam, totam, et secundum seipsam subsistentem, in qua sane continentur » omnia, et omnis est eorum substantia, quae » sunt, et certe primo pulchra, et ipsa pulchritudo, a se pulchritudinis speciem ha» bens. Processit autem ante saecula omnia ab » auctore Deo incitata, per se genita, et ipsa

» Pater. Non enim illo movente ad natalem ejus » facta progressio est, sed de illo ipsa progre- » diens, per se nascendo ex Deo processit; item » non ab aliquo temporis initio, nondum enim » tempus erat ».

Expenduntur opiniones summum bonum in bonis externis constituentes.

30. Quamquam nullius fere negotii res esse videatur, ex tot relatis opinionibus statuere quae vera sit, satisque jam ipsa eluceat ex his, quae antea disputavimus; operae nihilominus pretium judicamus singulas sigillatim excutere, ut nempe appareat, quo in loco habendum sit quodvis ex illis bonis, ad quod, velut ad felicitatis caput et summam omnia referre voluerunt earum opinionum auctores. Quo inspecto norma quaedam habebitur, vi cujus unusquisque suos affectus ad illa bona sic dirigere, et moderari possit, ut ipsa eorum bonorum natura postulat; in quo sane officii omnis ratio potissimum sita est.

Et primo quidem sine ulla dubitatione tenendum est, in nullo ex his bonis, quae dicuntur externa, felicitatem consistere.

Bona externa ad quatuor capita cum Divo Thoma revocari possunt: nimirum ad divitias, ad potestatem sive imperium, ad honorem, et ad gloriam. Atque felicitatem in his bonis minime sitam esse generatim demonstrat idem Sanctus Doctor his fere rationibus. Ejusmodi est beatitudo, ut ei omne malum excludat, et omne bonum complectatur. Neque enim ille beatus esse potest, qui aut malis premitur, aut boni alicujus inopia laborat. Atqui bona externa non omne malum excludunt, nec omne bonum complectuntur. Potest enim quis divitiis affluere, imperio eminere, honoribus, et gloria cumulatum esse, idemque cruciari simul acerbissimis doloribus. Potest ei deesse sapientia, robur, et alia similia bona. Ergo non in bonis externis beatitudo sita esse potest.

Secundo: cum homo ad beatitudinem sit natura comparatus, oportet sane, ut per principia interiora ad ea ordinetur. Sed illa exteriora bona non a natura indita sunt, sed pendent a causis exterioribus; quare etiam bona fortunae dicuntur. Ergo non in illis quaerenda est beatitudo: quam ego quidem praecipuam rationem existimo, cur nemo ex antiquis Philosophis felicitatem in externis bonis collocaverit; sed hanc Epicurei v. gr. in voluptate posuerint, quod homini voluptate fruenti bene esse sentirent; Stoici in virtute, quod virtus excellentissimae hominis facultati, qua ipse a caeteris animantibus distinguitur, et in sua natura constituitur, rationi videlicet, maxime sit consentanea.

31. Ut autem illud appareat in singulis; divitiarum duo genera distinguit Divus Thomas post Aristotelem 1. *Politicorum* cap. 6. Quaedam sunt naturales, quae videlicet a natura nobis ad usum tribuuntur, ut plantae, segetes, praedia; quaedam artificiales, ut pecunia, quam ars humana ob facilitatem in permutationibus faciendis et in comparandis divitiis naturalibus invenit; est enim nummus aliorum fortunae bonorum velut communis mensura. Jam vero divitiae naturales non comparantur sui gratia, sed ad vitae sustentationem, et cultum; atque ita non sunt ultimus finis, nec propterea summum bonum: artificiales vero cum ad naturales referantur, multo minus habebunt rationem ultimi finis, et summi boni.

Nec vero felicitas consistere potest in potestate. Nam potestatem multae curae et sollicitudines consequuntur, a quibus immunem esse oportet beatitudinem. Nam, ut inquit Seneca, optimi Principis effigiem adumbrans, omnium domos vigilia Principis defendit; omnium otium illius labor; omnium delicias ipsius industria; omnium vacationem ipsius occupatio.

Non in honore. Honor sane definitur, reverentia, quae alicui exhibetur in testimonium virtutis, aut alterius excellentiae, quae in ipso est. Quo posito sic disputat fere Aristoteles lib. 1. *Eth.* cap. 5. Honor est magis in honorantibus, quam in ipso honorato. Atqui beatitudo ejusmodi esse debet, ut bono innitatur, quod vere possideatur a beato, nec ei auferri possit. Accedit, quod honorem homines idcirco prosequuntur, ut persuadeant se ipsos bonos esse. Propter virtutem igitur student honorari, et maxime a prudentibus, quorum judicio illa plurimi fit; quo perspicuum est, hominum judicio virtutem esse potiorem honore.

Non denique in gloria, quae a Divo Augustino definitur clara cum laude notitia; et a Cicerone, frequens de aliquo fama cum laude. Nam felicitas est verum, solidumque bonum. Gloriam autem saepe contingit fucatam esse, falsisque populi rumoribus collectam. Quare maxime instabilis esse solet.

Objecta dissolvuntur.

32. Bonis externis felicitatem contineri his argumentis suaderi potest. Et primo quod attinet ad divitias, illud videtur esse summum bonum hominis, quod in hominum affectu principem locum obtinet. Atqui divitiae sunt ejusmodi. Nam ut ait Sapiens: *pecuniae obediunt omnia*; ergo in divitiis summum bonum consistit. Praeterea summum bonum omnia complectitur bona; pecunia autem omnia possidentur: hinc etiam fit, ut divitiarum desiderium infinitum sit. Summum porro bonum illud est, in quod appetitus naturalis infinite fertur.

Sed haec facile dissolvuntur. Illud est summum hominis bonum, quod in humanis affectibus principem locum obtinet, si affectus humani sint ad rectam rationis normam compositi; illud quidem conceditur: in affectibus vulgarium, et abjectissimorum hominum, qui per-

verse de rebus judicant, prorsus negatur: at ex hoc genere omnino sunt, qui pecuniae serviunt. Nec enim recta ratio sinit, ut in pecunia summum bonum constituamus: divitias enim comparamus, vel ut iis utamur, iumque in alium finem referuntur; vel ut eas tantummodo possideamus, iilisque delectemur, tumque inutiles sunt prorsus, nec quidquam ad animi, aut corporis perfectionem conferunt; ut avari vita satis testatur, qua nihil miserius, nihil sordidius excogitari potest. Quod autem secundo loco dicitur, valet, de bonis externis, ad quae facilius commutanda usus pecuniae invectus est, non de bonis corporis, aut animi; neque enim pecunia emi potest aut sapientia, aut virtus, aut bona valetudo, aut pulchritudo. Quare ait Sapiens *(Proverbiorum* XVII, 16.*)*: *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?* Tandem falsum est, divitiarum desiderium infinitum esse, si de appetitu naturali sermo sit. Desiderium enim divitiarum pertinet ad appetitum electivum. Contingit autem, istum appetitum fieri infinitum ex illo mentis errore, quo existimat summum bonum, quod generatim appetitus naturalis infinite desiderat, esse in divitiis constitutum; quo fit ut eas infinite desideret.

Quod vero attinet ad potestatem, sic objiciunt: in eo situm est summum hominis bonum, quod ipsum hominem suo primo principio, suoque ultimo fini, nempe Deo, perfectius assimilat. Atqui homines, qui sunt in potestate constituti, hoc ipso sunt Deo similiores, divinamque Majestatem praeseferunt. Quare Sacris in litteris saepius etiam Dii vocantur; igitur in potestate summum bonum existit.

Huic argumento his verbis egregie respondet D. Thomas prima secundae quaest. 2. art. 4. ad primum: « Dicendum, quod Divina Potestas est sua bonitas. Unde uti sua potestate » non potest nisi bene: sed hoc in hominibus » non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudi- » nem, quod homo assimiletur Deo quantum » ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum » ad bonitatem ».

Argumenta porro, quae pro honore, et gloria afferri solent, omittimus, quod eorum solutio ex probationibus peti nullo negotio possit.

Expenduntur opiniones summum bonum in propriis hominis bonis constituentes.

33. De hoc opiniones tres praecipue sunt, quas superius explicavimus: Epicureorum scilicet, Stoicorum, et Peripateticorum.

1. Itaque statuo contra Epicureos, in voluptatibus, quae dicuntur corporis, quae scilicet ministerio sensuum excitantur; aut in bonis corporis, quorum occasione illae voluptates suboriuntur; summum hominis bonum minime constituendum esse. Ratio est in promptu: illae voluptates, eaque bona hominis appetitum omni ex parte explere nequeunt. Non sunt ergo summum hominis bonum. Praeterea fieri nequit, ut his voluptatibus, et bonis non interdum aliquid doloris, moestiae, et mali admisceatur. Summum autem bonum omnem ejusmodi admixtionem, qua ipsum certe contaminaretur, prorsus respuit. Tandem sunt haec admodum instabilia, multis casibus eripi possunt. Firma autem esse debet summi boni possessio, et cui quidquam detrahi omnino non possit.

2. Contra Stoicos negamus, in virtute positam esse felicitatem; atque id facile ex positis principiis intelligi potest. Virtus consistit in recto usu facultatum hominis. Atqui omnis usus facultatis hominis ad aliquod aliud ex natura sua refertur: quicumque enim suis facultatibus utitur, propter aliquem finem iis utitur. Ergo etiam rectus facultatum usus ad aliquod ordinatur: ergo non est summum hominis bonum; quod tale est, ut nusquam referri debeat; ad ipsum autem omnia referantur.

Hinc 3. loco convincitur Aristotelis opinio beatitudinem conficientis ex virtute, et aliis bonis, sive propriis, sive externis; ut peculiari confutatione non indigeat. Solum id notabimus, aliquos eo nomine Aristotelem excusare, quod homini tantummodo politico, sive homini, quatenus est Civis, maximam, quam revera ipse homo ut civis, et proinde ut hanc vitam agens, consequi possit, felicitatem proponere voluerit. Sed in hac excusatione latet aliquid ambiguitatis. Nam haec felicitas, quam homini politico Aristoteles proposuerit, vel est finis simpliciter ultimus, quem homo intendere debeat, vel non. Si dicatur esse finis simpliciter ultimus, errat sane Aristoteles, nec etiam satis consulit bono civitatis publico. Cum enim beatitudinis appetitione ad quodvis agendum homines moveantur, et naturalis dilectio sui sit principium cujusvis dilectionis electivae; nemo sane posset, aut deberet mortem ad servandam patriam oppetere: secus aliorum felicitatem propriae felicitati anteponeret, quod pugnat cum naturali dilectione sui; tumque valeret Carneadis argumentum contra virtutem: nimirum stultum esse sibi nocere quemquam, ut aliis consulat. Cum ergo virtus ad felicitatem referri debeat, nihil sane aut honestum, aut virtuti consentaneum esse potest, quod cum felicitate pugnet. Aut ergo Aristoteles concedat necesse est, non pertinere ad virtutem, hominem patriae salutem propriae incolumitati anteponere, quod nefas esset, ejusque principiis adversum; aut fateatur, praeter civilem, ut ita dicam, felicitatem, aliam homini ex hac vita migranti propositam esse; qua fiat, ut constare possit illius honestas, qui pro patriae salute moritur, nec pugnet cum felicitate: quod si Aristoteles concesserit, ex hoc postea capite erit accusandus, quod ejusmodi finem homini non proposuerit, sine quo, ut patet ex dictis, neque bonus civis esse potest.

34. Objiciunt nihilominus Epicurei, omne a-

nimal simul ac natum sit, voluptatem appetere, dolorem aversari; quod est veluti tacitum quoddam naturae judicium, adeoque indubitatum argumentum, summum bonum in voluptate constituentis. Confirmatur autem ex eo, quod nemini dubium sit, summum malum dolore contineri; ergo summum bonum, quod summo malo opponitur, in voluptate esse dicendum est, quae est contraria dolori. Praeterea voluptas propter se expetitur. Ridiculum enim est, ut ipsemet Aristoteles testatur, ab aliquo quaerere, cur delectari velit. Atqui propter se expeti, id summo bono maxime convenit. Ergo summum bonum in voluptate est positum.

Sed hoc Epicureorum argumentum ambiguitatis, qua laborat, distinctione solvitur. Vel enim de illa voluptate dicunt, quae summi boni appetitionem consequitur; vel haerent in voluptatibus, quae corporis ministerio excitantur. Si de primo disputant, dicimus cum Divo Thoma, prima 2. quaest. 2. art. 6. ad primum, ejusdem rationis esse quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud, quam quies appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturae est, quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde prosequitur Sanctus Doctor, sicut bonum per se ipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si particula *propter* dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus, et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato. Si vero Epicurei haerent in voluptatibus corporis, ejusmodi voluptates tantam vim certe non habent, ut appetitioni naturali perfectam quietem afferre possint. Non ergo his summum hominis bonum continetur, nec in iis propterea felicitas hominis rite consititui potest. Constituamus, inquit Torquatus Epicureus apud Tullium, aliquem magnis, perpetuisque fruentem animo, et corpore voluptatibus, nullo dolore nec impendente, nec impediente: Quam tandem hoc statu vitam aut praestabiliorem, aut magis expetendam possumus dicere? Jam ego assumo; nonne evidentissimum est, ejusmodi statum, in quo Epicureus ille felicitatem constituit, nullis voluptatibus obtineri posse, quae quidem in hac vita, et ex finitorum bonorum adeptione percipi possint? Quod si ita est, fatendum profecto, neminem posse tanta delectatione frui, qua nulla major desiderari possit, nisi tantum illud bonum consecutus fuerit, quo nullum melius cogitari possit. Quodnam autem illud sit, quod nos merito summum dicimus, id Epicurus non docuit; quare in assignando ultimo fine hominis aberravit.

Vera sententia proponitur.

35. Confutatis itaque superioribus opinionibus, unum hoc restat firmissime tenendum, summum videlicet bonum, in cujus adeptione beatitudo consistit, non aliud esse posse, nisi Deum Optimum Maximum; quod quamquam nonnisi supernaturali auxilio obtineri valeat, potuit tamen Plato ejus tantae veritatis adumbratam quamdam notionem explicare, vel solo lumine naturali ductus, vel ut plerisque videtur, sacris Haebreorum doctrinis etiam imbutus. Quae sententia, ut in apertiori luce collocetur, nonnulla sunt rite distinguenda, quibus bene perceptis res permultae explicari facile poterunt, quae optimae notae Theologis difficiles admodum videri solent.

I. quidem cum ex D. Thoma 1. 2. quaest. 3. articulo 1. finis dupliciter dicatur, nempe et ipsa res, quam cupimus adipisci, et ipsa ejus rei adeptio; sic etiam ultimus finis hominis dupliciter accipi potest: primo modo est bonum increatum, quod solum sua infinita bonitate potest humanam voluntatem implere; secundo modo ultimus finis hominis est aliquod in ipso existens, et creatum, scilicet ipsa adeptio, vel fruitio boni increati. Quare si beatitudo hominis consideratur quantum ad causam, vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideratur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum. Idem repetit S. Doctor quaest. 34. articul. 3.

II. Ex superius dictis patet, amorem beatitudinis a natura insitum, quo ad quodvis agendum impellimur, non esse quid distinctum a dilectione naturali, quam ex D. Thoma ante vidimus, esse principium omnis dilectionis electivae; et haec naturalis dilectio non aliud esse videtur, quam naturalis amor sui: nam, ut ait S. Doctor 1. parte, quaest. 60. art. 4. ad 3. « dicendum, quod dilectio naturalis dicitur « esse ipsius finis, non tamquam cui aliquis « velit bonum, sed tamquam bonum, quod « quis vult sibi. »

III. Illa beatitudinis naturalis appetitione fit, ut quantum ad rationem ultimi finis, generatim omnes conveniant. Omnes enim appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis ex D. Thoma 1. 2. quaest. 1. art. 7.: quod cum haberi nequeat nisi per bonum universale, et perfectum; fit, ut in id bonum generatim acceptum suopte nutu feratur appetitus naturalis.

IV. Verum cum appetitio naturalis ex aequo ferri possit in diversa objecta; hinc fit ex eodem Sancto Doctore, ut non omnes conveniant, quantum ad id, in quo ratio ultimi finis vere invenitur: quidam enim appetunt divitias, ut consumatum bonum, alii vero quodcumque aliud. Ut ergo homo ad aliquod objectum determinate dirigere possit suam appetitionem na-

turalem, necesse est, ut vel sensu, vel intellectione apprehendat aliquam boni rationem in aliquo naturali objecto; ut vi appetitionis naturalis, quae fertur ad bonum generatim, sese, et ex propria electione determinare possit ad illud bonum expetendum; atque istud esse dicitur motivum dilectionis electivae, quod propterea non est confundendum cum principio ejusdem. Nam in omni electione principium est idem, scilicet appetitus naturalis, vel amor beatitudinis generatim; motiva autem diversa esse debent pro diversis electionibus.

V. Motivum igitur electionis tale bonum esse debet, quod ad sui prosecutionem voluntatem allicere valeat. Duplici autem ratione fieri potest, ut objectum aliquod voluntatem alliciat; scilicet vel per se et ratione sui, vel ratione rei alterius, quam secum infert. Illud dicitur per se et ratione sui voluntatem allicere, qu d statim atque cognoscitur, ipsum placet per se. Manifestum est enim, quidquid placet, id eo ipso vim habere ad voluntatem alliciendam. Ergo quod ratione sui placet, id etiam ratione sui et per se voluntatem allicere merito dicitur. Talis est porro perfectio, ordo, et pulchritudo: ea quippe, ut ante vidimus, nequeunt a nobis agnosci, quin approbationem nostram extorqueant. Sed approbationem ex natura sua consequitur affectus quidam complacentiae: fieri enim nequit, ut quod approbamus, nobis non placeat; ergo perfectio, ordo, et pulchritudo per se et ratione sui placent; adeoque per se, et ratione sui voluntatem allicere, et a nobis appeti possunt: atque illis propterea inest ex natura sua ratio boni delectabilis. Itaque honestum, in quo inest ejusmodi ordo et pulchritudo, est etiam ex natura sua delectabile; nec propterea honestatem voluntas unquam aspernaretur, nisi, et aliquando cum vehementi quadam sensibili delectatione pugnaret, et in moderandis saepe cupiditatibus tristitia quaedam, et moeror suboriretur. Idque usque adeo verum est, ut improbos et flagitiosos etiam homines videamus rerum honeste gestarum commemoratione, ac recordatione delectari; nec ullus omnino sit, in quem non apte cadat illud Medeae tritum: « video « meliora, proboque; deteriora sequor ».

VI. Quae autem non ratione sui placent, sed propter aliud bonum, quod ex his consequitur, ea tantummodo sibi vindicant rationem utilis; nec propter se, sed propter aliud amantur; ut potio amara propter sanitatem recuperandam: cibus etiam non propter se amatur, nec ratione sui placet, sed quatenus ad reficiendas vires juvat, vel propter voluptatem, quae ex eo percipitur.

VII. Cum perfectio nobis per se ipsa placeat, atque voluntatem nostram alliciat; si naturam quamdam singularem, sive ens quoddam ea perfectione praeditum intelligimus, illud etiam ens jure veluti suo nobis placeat, oportet; atque si ens illud sit rationis, et intelligentiae particeps, ea approbatio, quam ejus perfectio a nobis elicit, dicitur bona ejusdem aestimatio, quam proinde consequitur affectus quidam complacentiae erga ipsum. Hoc autem affectu complacentiae fit, ut ei velimus bonum; delectari siquidem perfectione alicujus, idem est omnino, ac velle bonum ejusdem. Et praeterea absurdum foret, ut eum odio haberemus, qui nobis placet. Nihil enim odio habemus, nisi quatenus nobis displiret; et quidem ex aestimatione, quae ex cognita perfectione alicujus in nobis excitatur, semper consequitur ille affectus complacentiae, vel amor ejusdem; si modo ea aestimatio sit plena, integra, et ex omni parte absoluta; ideque complacentiae affectus non retundatur aliunde ex apprehensione alicujus mali, nobis ex illo imminentis.

VIII. Hinc habetur origo, et disctinctio amoris, qui dicitur concupiscentiae, et amoris, qui dicitur amicitiae; et qua ratione iste sit gratuitus, ille autem minime, quamquam utriusque principium perinde sit dilectio naturalis, quae a naturali amore sui non differt. Amor concupiscentiae est ille, quo aliquem amamus, non quidem propter perfectionem, quao in ipso est, sed propter utilitatem, et commodum, quod nobis ex illo provenit. Ratio itaque amoris eliciti, quo ipsum prosequimur, non proprie in eo est, sed in nobis; nec proprium bonum ejus volumus, nec illius bono delectamur, sed ex eo nobis bonum volumus. In amore vero amicitiae ratio, seu motivum amoris eliciti, qua ipsum prosequimur, est propria illius perfectio, quae suapte natura nobis placet, quamvis nihil ex eo nobis proveniat. Amor ergo electivus non debet dici gratuitus, vel non gratuitus ratione principii, quod est dilectio naturalis; sed ratione motivi, quod naturalem appetitionem determinat ad amorem elicitum, seu electivum. Si motivum illud est propria objecti perfectio; cum haec per se placeat, illud etiam objectum propter se amabitur; est enim in ipso vera causa, verum motivum, cur illud amamus. Ille autem amor merito dicitur gratuitus, quo res amatur propter se ipsam. In illo ergo amore dilectio naturalis sui determinatur per illum sensum complacentiae, qui sequitur approbationem, et aestimationem, quam cognita perfectio objecti in nobis excitat. Determinatur autem, quia ille complacentiae sensus inter ea comprehenditur, quae appetitioni beatitudinis veluti obsecundantur; atque hinc intelligi potest illud Aristotelis 9. *Ethicorum*, quod amicabtila, quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum. Et quod proinde amor gratuitus minime pugnat cum naturali dilectione sui, sed potius ex ea tamquam fonte et principio promanat. Quomodo autem amor concupiscentiae nequeat gratuitus dici, iam est apertum, ut expositione non indigeat.

IX. Ea, quae propter se appetuntur, non omnia ejusdem sunt rationis. Nam, ut ait Aristoteles, *lib. 1. Eth. cap. 7.*, alia expetuntur quidem propter se, et tamen etiam propter aliud. Hujusmodi autem esse ait ea, quae non simpliciter, sed ex aliqua tantum parte perfecta sunt: simpliciter autem perfectum per se expetendum semper esse, et numquam ob aliud. Ex quo patet, bonum universale, et perfectum, nempe Deum Optimum Maximum, ita esse propter se semper amandum; ut numquam expetatur ob aliud, et ad aliud referatur; caetera vero, quae non sunt simpliciter perfecta, neque esse propter se simpliciter amanda. Sed cum minus perfectum ex natura sua referatur ad maxime perfectum; ita etiam in amore ea, quae tantum ex parte perfecta sunt, ita expeti debent, ut ad id, quod est simpliciter perfectum, semper omnino referantur.

X. Hinc denique patet, quomodo amor Dei et summopere gratuitus esse debeat et ex alia parte desiderium ipsius adipiscendi non solum non excludat, verum etiam aliqua ratione includat. Amor Dei debet esse summopere gratuitus, quia divina perfectio cognita, utpote summa, et numeris omnibus absoluta, talis est, ut summopere placere ipsa per se debeat; quare ipsa divina perfectio est motivum, sive causa amoris eliciti, quo ipsum prosequimur. Deus ergo amatur propter se ipsum, sive propter suam perfectionem; atque adeo amor ille est summopere gratuitus. Jam vero statim atque voluntas per illud motivum determinatur ad amandum Deum, ipsa naturalis dilectio, per se ipsam indifferens ad quodvis objectum, determinate quoque ad Deum ipsum convertitur. Naturalis autem dilectio, ex D. Thoma 1. parte quaestione 60. artic. 3., est illa, qua unumquodque proprium bonum, propriamque perfectionem appetit, quam nemo non potest non velle. Cum ergo ex cognita Divina perfectione, et bonitate natura rationis particeps plane intelligat, se non posse suam propriam perfectionem adipisci, nisi per fruitionem ipsiusmet Dei; idcirco cognita Dei bonitas, et perfectio non solum facit, ut Deum propter se amemus, quemadmodum ante explicatum est; sed facit etiam, ut ipsum amando appetamus, et appetendo frui eodem optemus, atque in eo delectari. Nam, ut ait D. Thomas ante citatus, ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae est quies appetitus in bono; nec tamen per illam appetitionem Deum referimus ad nos, sed potius nos in Deum ipsi referimus. Nam cum perfectivum potius sit, quam perfectibile; istudque ad illud ex natura sua referatur; per illam appetitionem, qua Deum nobis optamus, illum sane appetimus, ut nostri perfectivum: ergo per illam appetitionem nos ipsi in Deum referimus, tamquam perfectibile ad perfectivum.

Atque ut pressius agamus, rem totam paucis syllogismis conficiemus. Quidquid per se et ratione sui placet, illud per se et ratione sui est delectabile; placere enim nequidquam potest, quod non idem delectet. Atqui Divina perfectio et bonitas cognita, per se et ratione sui placet. Ergo Divina bonitas, et perfectio per se et ratione sui est bonum delectabile. Deinde quidquid placet per se et ratione sui, illud propter se amatur amore sane gratuito. Sed quod est per se, et ratione sui delectabile, illud placet per se, et ratione sui. Ergo illud quod est per se, et ratione sui delectabile, utique propter se amatur amore gratuito. Praeterea quisquis appetit bonum delectabile, appetit in ipso bono delectabili delectari, sive appetit, ut appetitus ejus in eo bono quiescat. Omnis enim appetitus ex natura sua tendit in aliquem terminum, in quo quiescat. Atqui ille, qui amat amore gratuito divinam bonitatem, et perfectionem cognitam; amat, et consequenter appetit bonum ex natura sua delectabile. Amor enim sine appetitione nullus intelligi potest. Ergo quisquis amat amore etiam gratuito Divinam perfectionem et bonitatem cognitam, appetit simul in ea delectari, sive appetit, ut appetitus ejus in eo summo bono conquiescat. Sed non potest appetitus in bono conquiescere, nisi illo bono adepto. Ergo quisquis amat Deum propter se, et amore gratuito, amat simul, sive appetit Deum adipisci. Ex quo erui potest, amore charitatis Deum amari propter se, ut summum bonum est, summeque perfectum; simulque amari ut ultimum finem, sive quaerens possidendum, ut docet saepe S. Thomas: nec ea pugnare, sed unum aliud includere. Nam summum bonum idcirco propter se amatur, quia per se est summopere delectabile; quatenus autem est summopere delectabile, necessario excitat ipsius adipiscendi appetitionem. Quibus rebus explicatis patet, quodnam sit summum bonum; nec id solum, sed etiam qua ratione ipsum appetere debeamus, nosque ipsos in eum referre: nec dubitamus, quin haec pauca, quae de his rebus philosophice attigimus, ad multas amovendas difficultates de amore puro in Theologia non aliquid sint momenti habitura.

Objecta solvuntur.

36. Deum non esse summum hominis bonum, sive illius beatitudinis objectum, hoc argumento evincere conantur. Summum hominis bonum illud est, ad quod naturalis appetitus vi sua nititur. Atqui appetitus naturalis vi sua uiti nequit in Deum. Non ergo Deus est objectum beatitudinis hominis. Assumptio probatur: in id non tendit appetitus naturalis hominis, quod homo vi sua obtinere nequit; sed homo vi sua, sive naturaliter Deum nequit adipisci; ergo in Deum vi sua naturalis appetitus minime nititur. Propositio ipsa per se patet,

Natura enim frustra eum homini appetitum indidisset, nisi simul vires ipsi tribueret, quibus ad ejus appetitus objectum niteretur.

Respondeo, posse hominem in duplici statu considerari, vel in statu naturae purae, ut vocant, quo in statu potuisse a Deo creari varii consentiunt Theologi, vel in statu naturae per gratiam elevatae. In utroque statu appetitus naturalis vi sua nititur in Deum sub ratione communi boni universalis et perfecti. Appetitus item rationalis in utroque statu tendit in Deum, etiam determinate, quatenus ratione homo cognoscere potest Deum esse illud bonum universale et perfectum, ad quod appetitus naturalis nititur. Sed hoc est discrimen, quod homo, solo rationis lumine instructus, cognoscere tantummodo Deum potest, ut auctorem naturalem; quare in statu naturae purae beatitudo hominis consisteret in naturali quadam, sed eminentiori, quam excogitari possimus, Dei cognitione, et fruitione; et ad hanc homo viribus, et auxiliis naturalibus pervenire potuisset. Homini vero in statu naturae, per gratiam elevatae, proponitur Deus per Fidem, ut auctor supernaturalis. Et quamvis propriis viribus non possit Deum sub hac ratione attingere, est tamen naturaliter illius capax; quod satis est, ut possit appetitus naturalis in eum ferri; et revera divinis auxiliis fretus potest ipsum obtinere. Porro quemadmodum, ait Aristoteles, id aliqua ratione dicimus per nosmetipsos posse, quod per amicos possumus.

Urgent, inter humanam mentem, utpote finitam, et Deum infinitum nullam proportionem versari posse: atqui inter humanam mentem, et objectum, quo ipsa beatur, aliqua debet proportio intercedere. Non ergo Deus est objectum beatitudinis humanae.

Respondeo, ambiguum esse nomen proportionis, quod in argumenti propositione assumitur: omnis proportio nititur comparatione quadam; tot ergo sunt proportiones distinguendae, quot sunt modi, quibus rem unam cum alia conferri contingit. Aliquando porro duo, vel plura comparamus, ut eorum aequalitatem deprehendamus; vel si sunt inaequalia, ut cognoscamus, quanto unum aliud aut excludit, aut complectitur: et haec dicitur proportio quantitatis. Quantitas autem duplex est; una quae se prodit in rebus corporeis, quatenus mensurabiles sunt, et dicitur quantitas molis; alia quae ex perfectionis gradibus existit, et dicitur quantitas virtutis. Nam quemadmodum corpus, quod habet duplum ponderis, dicimus habere duplum materiae; sic etiam naturam, quae habeat ex. gr. duplam vim intelligendi, dicimus habere duplam virtutem; quare in gradibus entis, sive in quantitate virtutis, ea fere proportio est, quae habetur in quantitate molis. Jam si de proportione quantitatis agitur, certe inter finitum, et infinitum nulla est proportio: quia quantitas finita comparata cum infinita, aut gradus virtutis finitus cum virtute infinita collatus, instar nihil prorsus sunt; atque hoc sensu inter mentem finitam, et Deum infinitum nullam versari proportionem verissimam est.

At possumus praeterea rem unam cum alia comparare, ut intelligamus, qua ratione una possit ab alia perfici; et hinc exsurgit proportio quaedam, sive habitudo naturae, vel potentiae perfectibilis ad objectum, vel ad agens, quod eam perficere valet. Patet autem, quo erit objectum, vel agens excellentius, eo majorem vim habiturum ad subjectam naturam, vel potentiam perficiendam; adeoque major erit inter utrumque proportio. Sed proportio, quae versari debet inter mentem, et objectam illius beatitudinis, est proportio ejusmodi; ergo inter mentem finitam, et Deum infinitum maxima esse debet illa proportio. Et revera si verum, et bonum sunt propria humanae mentis objecta; quidquid habebit magis rationem veri, et boni, erit etiam magis objectum ejusdem; et consequenter summum verum, summumque bonum erit summopere ipsius objectum.

Mens itaque beatitudinem suam tum adipisci censenda est, cum se illi Deus aperte, manifeste, perspicue conspiciendum, ac praesentem exhibet: nam si haec est mentis nostrae indoles et conditio, ut verum, pulchrum, et perfectum nobis vi sua mirifice placeat, nosque in amorem sui rapiat; profecto quisquis, depulsa omnis obscuritatis caligine, immensam ipsam veritatis lucem, ipsamque pulchritudinem, et perfectionem non certis gradibus hinc illinc limitatam et circumscriptam, sed totam in seipsa existentem aperto intueatur, incredibili quodam illius amore inflammetur, necesse est: cumque illa praesente fruatur, atque in ea contemplanda quiescat prorsus naturalis appetitio; eam sane quietem absolutam suavissima, quae putari possit, delectatio consequemur. Praeterea, qui Dei essentiam videt, ipsam quoque videt bonitatis essentiam; unde quemadmodum propter illam, quam animo informatam tenemus, communem boni notionem, fit, ut quaecumque amamus, sub ratione boni amemus: sic illi, qui vident ipsam bonitatis essentiam, necessu est, ut eam, qualis est ipsa, perfectissime ament; illa amor propterea, utpote ipsimet bonitatis essentiae perfectissime consentaneus, et rectissimo ordini, qui in ea continetur; necesse est pariter, sit rectissimus. Beatitudine itaque facultates omnes hominis plenissimo perficiuntur; intellectus infiniti veri, et pulchri contemplatione; naturalis appetitus maxima illius contemplationis suavitate, et delectatione; voluntas honestissimo, rectissimo, eoque prorsus necessario amore.

Disputatio II.

DE ACTIBUS HUMANIS.

37. Perspecto fine, eoque optimo sane, ac praestantissimo, cujus consecutione intellectuales hominis facultates cumulatissime perficiuntur, et ad quem propterea naturalis appetitio vi sua nititur; illud sponte sua sequitur, facultatibus nostris ita uti nos debere, quemadmodum ad eum finem consequendum aptum esse recta ratio praecipit; eum nempe usum rectum esse, qui sit illi fini consentaneus, pravum, qui ab eo deflectat, dissentiatque. At cum facultatum usus humanis actionibus contineatur, illud ante est pervidendum, quibus conditionibus praedita esse debeat actio humana, ut rectae, vel perversae rationem, ac nomen inducere valeat.

CAPUT I.

De actionibus humanis generatim, earumque imputatione.

38. Distinguunt ex aequo Philosophi ac Theologi inter actum humanum, et actum hominis; et primum quidem ajunt illum esse, qui ab homine proficiscitur, quatenus homo est, sive quatenus ratione, et consilio in agendo utitur: actum vero hominis, qui ab homine utcumque proficiscitur, quales sunt illi motus, quos interdum facimus nec opinantes quidem, et quidvis aliud prorsus cogitantes.

De actibus humanis hoc loco sermo dumtaxat instituitur: qui, ut ait Divus Thomas, 1. 2. quaest. 1, art. 1., ex ratione, et voluntate procedunt; sive uno verbo, ex deliberata voluntate: quare omnis actus humanus deliberationem quamdam, et consilium, quod est opus rationis, et electionem complectitur, quae est voluntatis. Cum autem nullum sese nobis in hac vita bonum offerat, quod naturalem beatitudinis appetitionem explere perfecte valeat; nullum quoque singulare bonum sese nobis in hac vita offert, ad quod necessario amplectendum voluntas adstricta teneatur. Statim enim atque illud bonum perfecte non explet appetitionem beatitudinis, ipsum ex aliqua parte deficiens apprehendimus, sive quod revera sit deficiens, sivo quod tale appareat propter ipsummet cognitionis defectum. Quapropter in eo semper intueri possumus, vel ipsam rationem boni, vel adjunctum defectum, aut verum aut apparentem; potestque adeo, facta deliberatione, animus vel illud amplecti, ut bonum, vel respuere, ut deficiens: atqui in hoc sita est libertatis notio; libertas ergo deliberationem consequitur: quumque omnis actus humanus ex deliberata voluntate procedat, omnis etiam actus humanus liber est censendus.

Actus humanus alius dicitur elicitus, alius imperatus; actus elicitus est actus voluntatis proprius et intrinsecus; sive propria ejusdem determinatio, in eaque, ut vocant, immanens, quales sunt actus amoris, actus odii, et generatim quaecumque electio: actus vero imperatus est actus alicujus facultatis, a voluntate distinctae, qui sequitur electionem, sive imperium voluntatis; sic deambulatio est actus imperatus. Quamvis enim deambulatio ex facultate corporea sit, ac per eam exerceatur; ipsa tamen sequitur electionem, et imperium voluntatis, qua homo sese ad ambulandum determinat; sic etiam in eo, qui ad studium animum adjungit, contemplatio veritatis est actus imperatus; hic enim actus, quamquam sit proprio intellectus, fit tamen ex voluntatis determinatione, et imperio. In omni ergo humana actione intervenit primo quidem intentio finis, omnis enim natura intelligens, quae facultatibus suis utitur, propter aliquem finem his utitur; dicitur autem intentio motus voluntatis in finem. Secundo ex intentione finis movetur animus ad inquirenda media, illi consequendo accomodata; quum autem plura sese offerunt inquirentibus nobis media, unum ille eum alio comparat, ut quodnam sit aptissimum, ratione dijudicemus. Ejusmodi porro collatio vocatur consilium: consilium autem semper instituitur, nisi determinato fine pateat etiam determinata via ad eum consequendum; quemadmodum contingit in artibus, quae habent, ut ait S. Thomas, certas operandi vias. Sed in civili consuetudine non patent hujusmodi viae, certae ac determinatae. Quare in actionibus, ad vitae civilis consuetudinem pertinentibus, multo sane consilio opus est. Tandem cum mens consilium secum ipsa habuit de mediis ad finem conducentibus, statuitque unum esse caeteris praestabilius; illud etiam prae aliis eligit: hincque habetur tertio

loco electio, quae est actus voluntatis, quam deinceps consequitur usus medii electi, ac tandem fruitio finis, si per illud obtinetur.

Notandum porro ex Divo Thoma, 1. 2. quaest. 12. art. 3., quumquam repugnet, electionem esse ipsiusmet finis, nec possit esse nisi eorum, quae sunt ad finem; omnem tamen finem intermedium, utpote qui comparatus cum fine ultimo induit rationem medii, posse hac ratione cadere sub electionem; non autem quatenus proprio habet rationem finis.

39. Sub triplici ergo ratione spectari potest quilibet actus humanus: scilicet ratione ultimi finis, qui semper aliquo modo intenditur, ut ex dictis patet, saltem sub communi ratione boni universalis et perfecti. Secundo ratione principii, quatenus pendet ex libero voluntatis arbitrio. Tertio ratione sui, sive objecti.

Sub primu consideratione actus humanus obtinet rationem rectitudinis, et peccati, ut ait S. Thomas 1. 2. quaest. 21. art. 3. Et sane cum facultates, quibus instructi sumus, eo consilio nobis natura tribuerit, ut earum usu naturalem nobis propositam perfectionem ac beatitudinem consequamur, in qua ex D. Thoma ante citato consistit ratio ultimi finis; ille facultatum usus, et naturae ipsius instituto, et rectae rationi consentaneus est censendus, qui ad eum finem vere refertur: et consequenter, qui ab hoc fine abducit, facultatum usus naturae instituto ac rectae rationi contrarius existimandus est. Idque usque adeo verum est, ut si etiam, quemadmodum perverse nonnulli opinantur, nulla esset in humana voluntate libertas; uthilominus physice saltem bonus esset facultatum usus ille, qui ad eum ultimum finem conduceret; et physici peccati rationem afferret usus contrarius. Num quemadmodum artifex, qui artis suae propositum etiam citra culpam non assequitur, in artem ipsam peccare dicitur; eodem fere modo facultatum usus, qui ad perfectionem, et beatitudinem conduceret, diceudus esset naturaliter, seu physice bonus, et rectus, utpote qui esset dispositio ad perfectum hominis bonum, et sapienti naturae instituto consentaneus; et perinde in contrario usu physici peccati ratio existeret.

Ex altera consideratione actus humanus moralem proprietatem quamdam induit, qua fit, ut agenti ipsi imputari possit. Imputari autem actionem alicui non aliud significat, nisi eum velut ejus actionis auctorem haberi: porro ille merito censetur alicujus actionis auctor, in cujus potestate fuit illam actionem ponere, vel non ponere. Sed omnis actus humanus, utpote qui ex libero voluntatis arbitrio pendet, ita est in agentis potestate, ut ab eo pendeat ejus actus positio, vel non positio. Ergo ille merito censeri debet auctor ejus actionis; adeoque in ipsum merito rejici possunt eventa, quae ex ea actione naturaliter procedunt. De hac imputatione copiose disputant Puffendorfius lib. 1, *de jur. naturae, et gentium* cap. 5., et 9., Burlamacchius *de principiis juris naturalis* parte 1. cap. 3., et parte 2. cap. 10.

Primus, et proximus effectus ejus, ut vocant, imputabilitatis est, ut actus humanus habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Ex hoc enim quod actus humanus sit in agentis potestate, et ex libero ejus voluntatis arbitrio pendeat, fit, ut actus ultimo fini consentaneus, non solum sit physice bonus, et rectus, ut supra vidimus, sed etiam moraliter; sitque adeo laudabilis: et e contrario actus ultimo fini dissentaneus, non solum sit physicum peccatum, sed etiam morale, adeoque culpa. Quae quidem ante Puffendorfium, et reliquos recentiores, qui tantum operae in jure illustrando collocarunt, melius jam animadverterat S. Thomas prima 2. quaest. 21. art. 2. his verbis: « Ex hoc dicitur actus » culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius; ita, » quod habeat dominium sui actus. Hoc autem » est in omnibus actibus voluntariis; quia per » voluntatem homo dominium sui actus habet. » Unde relinquitur, quod bonum, vel malum » in solis actibus voluntariis constituit rationem » laudis, vel culpae: in quibus idem est malum, peccatum, et culpa ».

Ex illo primo, et proximo effectu imputabilitatis sequitur alter moralis effectus, quo fit, ut actus humanus, prout est laudabilis, aut culpabilis, mereri possit praemium, vel poenam. Sed ad hunc secundum effectum inducendum debet praeterea concurrere tertia consideratio, sub qua spectari potest actus humanus, videlicet ratione sui.

40. Nam ratione sui actus, habet quod vergat in profectum, vel nocumentum alterius. Atqui ex hoc sumitur ratio meriti, vel demeriti, prout luculenter declarat S. Thomas quaest 21. laudato articulo 3. « dicendum, inquit ipse, » quod meritum, et demeritum dicuntur in or» dine ad retributionem, quae fit secundum ju» stitiam. Retributio autem secundum justitiam » fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel » nocumentum alterius. Est autem considerandum, quod unusquisque, in aliqua societate » vivens, est aliquo modo pars, et membrum » totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid » in bonum, vel malum alicujus in societatem » existentis; hoc redundat in totam societatem; » sicut qui laedit manum, per consequens lae» dit hominem. Cum ergo aliquis agit in bo» num, vel malum alterius singularis personae; » cadit illi dupliciter ratio meriti, vel demeri» ti. Uno modo, secundum quod debetur ei re» tributio a singulari persona, quam juvat, vel » offendit: alio modo, secundum quod debetur et » retributio a toto Collegio. Quando vero aliquis » ordinat actum suum directe in bonum, vel

» malum totius Collegii, debetur ei retributio, » primo quidem et principaliter a toto Collegio; secundario vero ab omnibus Collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum » proprium, vel malum vergit, etiam debetur » ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in » commune, secundum quod ipse est pars Collegii; licet non debeatur ei retributio in quantum est bonum, vel malum singularis personae, quae est eadem agenti; nisi forte a seipso secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad se ipsum ».

Atque ex his principiis id etiam eruit S. Thomas art. sequenti: « actum humanum, prout est bonus, vel malus, habere ex parte sui » rationem meriti, ac demeriti apud Deum. Actus enim alicujus hominis habet rationem » meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione » communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, » vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius in quantum est ultimus hominis finis. Est » autem debitum, ut ad finem ultimum omnes » actus referantur; unde qui facit actum malum » non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte » vero totius communitatis: quia in qualibet communitate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro» bis, quae bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus Gubernator et Rector » totius Universi, et specialiter rationalium » creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti, vel de» meriti per comparationem ad ipsum; alioquin » sequeretur, quod Deus non haberet curam » de artibus humanis ».

Sapienter autem animadvertit Cardinalis Cajetanus in hunc locum, valere hanc D. Thomae doctrinam, quantum est ex ipsa ratione actus. Dupliciter enim omnis actus humanus potest esse meritorius, vel demeritorius; primo ex ipsa ratione actus; secundo ex statu personae agentis. Et hoc quidem secundo modo non omnis actus humanus est meritorius, vel demeritorius, sed existentis in statu gratiae; intelligendo scilicet de merito vitae aeternae. Latissime autem loquendo de merito, omnis actus bonus retributionem, et malus punitionem exposcit; de merito vero ex statu personae agentis, quodque pertinet ad ordinem supernaturalem, Theologorum est disputare.

Ex his autem D. Thomae principiis refellitur Puffendorfii opinio; existimantis, lib. 1. *juris naturae, et gentium* cap. 9., actiones debitas, sive ad quas quis tenetur, nullam habere posse rationem meriti: ex quo infert, actiones humanas, utpote quae omnes Deo debentur, nullius erga Deum meriti esse. Nam ratio meriti sumitur ex ordine, quem habet actio ad profectum alterius, non ex eo, quod illa nulla ex parte debeatur. Sed hoc fortasse Puffendorfium fefellit, quod non satis distinxerit inter actiones debitas ex peculiari quadam conventione, et actiones aliunde debitas. In actionibus debitis ex peculiari quadam convontione, ex. gr. in ejus artione, qui restituit alteri, quod mutuo ab eodem accepit, non inest proprie ratio meriti erga eum, cui restituit; quia ejusmodi actio non proprie vergit in profectum ipsius, ipsi enim redditur quantum dedit; et actio restituendi tantummodo exaequat artionem dandi, nec aliquid plus confert in profectum ejus qui dedit. At qui praecipitantem, cum potest, retinet, ac servat, quamquam id faciat, ad quod certe naturali lege tenetur, quis dubitet, eum non rationem quamdam meriti ex eo actu acquirere erga eum, quem servavit? Ratio autem est, quia is, qui servatus cognoscitur, non ante in eum, qui servavit, talem actionem velut ex condicto contulit, cujus actionis esset actio servandi quasi quaedam exaequatio. Quare ille, qui servavit, vere contulit ad profectum alterius, et gratiam ab eo iniit; verumque proinde meritum erga ipsum acquisivit; istudque generali ratione ita concludi potest:

Quidquid est fundamentum gratitudinis, est etiam fundamentum meriti; nemo enim gratus esse potest erga eum, qui non sit do ipso aliqua ratione benemeritus, quemque adeo non dignum judicet, in quem aliquid commodi pro suo merito conferat. Sed actio quaelibet, quae vergit in commodum, et profectum alterius, nisi ex peculiari conventione sit debita, ita ut ille, qui agit in profectum, et commodum alterius, tantumdem jam profectus et commodi vi ejus conventionis ab eo acceperit; illa inquam actio est fundamentum gratitudinis. Ergo est etiam fundamentum meriti. Nec vero movere quemquam debet, quod vulgo dicitur: id quod grati animi causa debetur, non stricto jure deberi. Distinguendum est enim inter ipsum gratum animum, et effectus, quibus demonstrari potest animus gratus. Animus per se omnino debetur. Gratia enim, sive ut vulgo loquuntur, gratitudo, a Tullio Philosopho, et a D. Thoma Philosopho ac Theologo inter partes, justitiae subjectas, connumeratur; nec proinde potest quisquam ingratus esse, qui non idem sit injustus: at vero cum gratus animus pluribus, ac plane diversis significationibus demonstrari queat, hinc fit, ut non una prae alia, adeoque nulla generatim ex sese stricto jure debita dici possit, prout suo loco explirabitur.

41. Quod vero spectat ad Deum, ex alio capite plane repetenda est ratio meriti. At percommode nobis accidit, posse istius meriti hujusmodi rationem constitui, quae plane convellat opinionem Puffendorfii. Is enim censet, nihil posse homines mereri apud Deum, quamquam divinae legi cumulatissime satisfacerent; propterea quia omnino tenentur divinas leges

servare; omnesque actus, quibus divinae legi obsequuntur, sunt Deo debiti: quo piane, ut sibi videtur, constituto, sacrae nostrae de meritis doctinae invidiam conflare nititur. Quare adversus argumenta, quae ille de jure naturali scribens in nos torsit, decet nos eamdem materiam tractantes veritatem sartam, tectamque defendere. Tantum ergo abest, ut valeat Puffendorfii allata ratio, quin potius ex eo, quod actus humani sint Deo debiti, adeoque moraliter necessarii, meriti rationem erga Deum sortiantur: nam actus humani idcirco Deo debiti dicuntur, quia in Deum debent referri, tamquam in finem. Jam vero, ut praeclare docet S. Thomas in Summa contra Gentiles lib. 3. cap. 140, ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, ut ordo ille ad finem ducat; et recessus ab ordine finem excludat. Ea enim, quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine: ut scilicet ea necesse sit esse, si finis sequi debeat, et eis absque impedimento existentibus finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem ad finem boni. Oportet ergo, quod si recte ordo ille positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri.

Hinc ejusmodi argumentum institui potest: ex ordine, quem habet actus humanus ad Deum ut ultimum finem, fit, ut actus humanus sit bonus, sit debitus, sitque moraliter necessarius: bonus, quatenus per eum ordinem homo ad sui perfectionem, et beatitudinem disponitur; debitus, quatenus ille ordo divina est lege institutus; ac denique moraliter necessarius, propterea quia sine illo ordine finis ultimus obtineri nequit, nec proinde propria hominis perfectio, et beatitudo adimpleri. Atqui ex eodem ordine fit, ut iidem actus humani propositum finem boni consequantur: Est ergo hujusmodi bonum effectus quidam ordinis, quo actus humanus redditur bonus, debitus, et moraliter necessarius.

Cum autem effectus suis causis per convenientiam respondere oporteat, ut ibidem docet S. Doctor, quemadmodum res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum, et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio, et bonum in ipsis; corruptio autem, et malum cum a debito, et naturali ordine receditur: sequitur, inquam, ex necessitate naturae, quia non est in potestate naturalium rerum, quod a debito ordine deficiant, vel ipsum sequantur: ita etiam in rebus humanis oportet, ut, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis. Non, inquam, ex necessitate; propterea quia observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta. Atqui bonum, quod homo consequitur, tamquam effectum debiti ordinis, quem in suis actionibus servavit, quodque ei non obvenit ex necessitate naturae, non potest ei obvenire ex dispensatione gubernantis, nisi ut praemium; secus illud bonum nullo modo esset effectus illius actionis: ergo cum praemium meritum praerequirat, illae actiones, in quibus debitus ordo ad finem servatur, habent rationem meriti in ordine ad illum finem.

Praeterquamquod ex doctrina de imputatione a Puffendorfio tradita homo meretur per actum voluntarium et liberum, ut ipsi imputentur effectus, qui ex illo actu certo quodam nexu consequuntur. Atqui consecutio finis boni, ut patet ex dictis, est effectus debiti ordinis actus humani ad eum finem. Ergo per illum actum homo meretur ipsam consecutionem finis.

42. Ex iisdem principiis intelligi facile potest, qua ratione actionibus, alioquin etiam debitis, promereri homo possit erga communitatem, cujus est pars. Quod non satis perspicue explicare videtur Puffendorfius. Finis enim communitatis, et societatis politicae est publica omnium quies, securitas, et felicitas. Homines autem in societate degentes publicis ipsius societatis, aut etiam gubernantis legibus ad eum finem diriguntur. Ergo si ordo legum ad finem propositum recte est constitutus, oportet, ut qui legibus obtemperant, illum finem consequantur. Quantum autem, et quam magnum bonum hujusmodi fine contineatur, nemini unquam magis constabit quam ipsi Puffendorfio; quo nemo unquam de civilis societatis commodis magnificientius sensit prae illo statu, qui ab eo purae naturae dicitur. Istud autem tantum bonum his, qui legibus obtemperant, non obvenit ex necessitate naturae, sed ex ipsius communitatis, aut illius, qui ei praeest, dispensatione. Haec autem dispensatio evadit necessaria statim atque ordo legum ad finem propositum recte institutus ponitur. Ergo quisquis in societate vivit; illis actionibus, quibus ejus societatis legibus obtemperat, adeoque actionibus debitis meretur, ut ipsa societas suo ipsum praesidio tueatur, quo ipse uti possit, prout decet ad se, et suum statum conservandum, et amplificandum, ad res suas tenendas, percipiendas, augendas; ex quo patet, debitarum actionum in societate politica effectus non eo tantum spectare, ut quis paenam effugiat, prout Puffendorfius opinatur, sed omnibus actionibus debitis amplissimum sane praemium in societatis praesidio, et tutela, atque in securitate, et mediorum facilitate, quae inde oritur, ad politicam felicitatem consequendam positum esse.

Generale ergo fundamentum meriti, quod quilibet potest actionibus debitis erga communitatem acquirere, nititur ordine instituto inter leges, et felicitatem politicam, quae est earumdem finis. Quo fit, ut qui legibus obtemperat, eum finem consequi debeat; sive sit dignus, qui eum finem consequatur, cumque adeo merea-

tur. Sed si quis actione potius ex naturali lege debita, quam ex propriis societatis legibus, insigniter quidquam in ejusdem societatis profectum contulerit, ille sane de societate peculiari quadam, et insigniori ratione bene promeritus esse omnino censendus est. Quo fit, ut ex parte societatis, praeter illud generale praemium, insignior quaedam, et peculiaris retributio debeatur.

Sed ejus retributionis faciendae duplex omnino est ratio distinguenda. Nam sunt quaedam actiones ad profectum et commodum societatis admodum conducibiles, ad quas tamen faciendas inutile esset velle homines lege adstringere. Quod quidem evenit, cum actio absolute praecipi non potest; sed solum sub data conditione, de qua semper ambigendi locus foret, utrum adfuerit, eum esse illius actionis faciendae occasio obtulit. Cum ergo nunquam legislator judicare posset, utrum quis adversus istam legem peccasset, inutiliter ejusmodi legem ferret; hinc subditos ad ejusmodi actiones praemiis propositis invitat, et allicit. Velut olim apud Romanos triumphus Imperatoribus cum victoria in urbem redeuntibus decernebatur; nam quamquam Imperator maximam, quam posset, in bello gerendo diligentiam praestare teneretur; facile tamen evenire poterat, ut in rebus infeliciter gestis non magis accusari posset Imperatoris negligentia, quam fortuna. Ne ergo quidquam ipsi praetermitterent, quod ad victoriam ex hostibus reportandam pertineret, triumphi spe, qui honor erat maximus, qui a populo Romano dari posset, movebantur.

Quando vero actioni nullum est a societate propositum praemium determinatum, tum in societatis arbitrio positum est ejusmodi meritum hoc vel illo modo remunerari. Quare ille qui de societate benemeritus est, nullam potest determinatam retributionem reposcere. Debet tamen ipsa societas peculiarem pro suo merito rationem illius habere; illiusque commodis, prout personae conditio, et rerum fert opportunitas, prospicere.

Atque haec quidem sunt, quae ex actionis imputatione consequuntur. Sed cum actio nequeat imputari, nisi sit voluntaria; ut effectus actionis imputari possint, necesse est, effectum cum actione certam vel probabilem saltem connexionem habere; itaut effectus aut praevisus sit, aut praevideri debuerit. Secus ille effectus nullo modo esset voluntarius; nec ille qui actionem posuit, ex qua prodiit eventus ejusmodi, ullo modo causa ejusdem moralis censeri potest. Ne ergo in imputandis actionibus, aut earum eventis erretur, ea omnia perspecta esse debent, quibus actio aut voluntaria, aut involuntaria efficitur, de quibus jam disputandum est.

CAPUT II.

De voluntario, et de involuntario.

43. Voluntarium aliquando sumitur pro quolibet actu voluntatis; quo sensu non repugnat aliquem actum voluntarium simul esse, et necessarium. Talis est actus, quo beatitudinem nostram appetimus, ac volumus. Notandum est porro, in actu voluntario simul et necessario nullum deliberationi locum esse posse; ex eo enim, quod beatitudinem necessario expetimus, non est nobis deliberandum, immo ne deliberare quidem possumus, utrum eam expetere debeamus.

Aliquando vero voluntarium sumitur pro actu tantum voluntatis deliberatae; quo sensu ab Aristotele definitur id, quod fit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio; id est cognoscente objectum, circa quod versatur actio et finem, propter quem fit, et adjuncta, sive circumstantias, quae illam comitantur. Voluntarium ergo sic acceptum tria complectitur, cognitionem intellectus, propensionem voluntatis, et liberam ejusdem electionem. Cognitioni opponitur ignorantia; propensioni vis, sive violentia; libertati concupiscentia. Quare de his singillatim inquirendum est, ut pateat, qua ratione voluntarium aut tollere, aut minuere, aut etiam augere possint.

De ignorantia.

44. Ignorantia dicitur defectus cognitionis; eaque spectari potest vel ratione personae, quae ignorat; vel ratione rei quae ignoratur; vel ratione actionis, quae ex ignorantia consequitur.

Ratione rei ignoratae ignorantia alia est juris, alia facti; ignorantia juris est ignoratio regulae, quam homo suis actionibus praescribere debet; sive ignorantia legis, qua homo tenetur ad actionem aliquam, aut faciendam, aut omittendam: velut si quis ignoraret legem, qua tenetur proximo succurrere extrema inopia laboranti. Ignoratio facti est ea, qua quis ignorat objectum, circa quod ejus actio versatur, illud esse, propter quod actio lege vel praecipitur, vel vetatur. Talis esset ignoratio ejus, qui stipem inopi recusaret, ignorans eum extrema necessitate laborare.

Ratione actionis, quae ex ignoratione consequitur, alia dicitur esse ignoratio antecedens, alia ignoratio concomitans. Prior, quae etiam efficax dicitur, ea est, qua quis ita ignorat conditionem objecti, circa quod ejus actio versatur, ut si eam cognosceret, actionem illam minime faceret, vel omitteret; ut si quis occidat amicum inter vepres latitantem, putans occidere feram. Ignorantia concomitans ea est, qua quis objecti conditionem, circa quod ejus actio versatur, ita ignorat, ut tamen si eam

cognosceret, nihilo ... ionem committeret, vel omitteret; ut si quis inter venandum, putans feram occidere, inimicum occideret, quem revera occidere voluisset, si praesentem cognovisset.

Ratione denique personae, quae ignorat, alia est ignoratia invincibilis, qua quis rem ita ignorat, ut eam cognoscere nulla ratione in ejus potestate positum fuerit: talis erat ex. gr. ignoratio juris Caesarei apud novi orbis incolas. Ignorantia vincibilis est ea, qua quis rem ignorat, quam utique scire potuisset, si requisitam diligentiam, ac prudentem cautionem adhibere voluisset; ita ut ejusmodi ignorantia aliquando saltem in ejus potestate posita fuerit. Vincibilis ignorantia duplex iterum distinguitur; una, quae oritur ex torpore quodam negligentiae, quo quis correptus eas, quas deberet, rerum notiones comparare omittit; et haec quidem aliquando crassa dicitur per metaphoram, quia quemadmodum crassa oculorum acies non videt ea, quae videnda essent; sic videtur socordia mentem ipsam obcaecare, ut res agendas, omittendasve non internoscat: aliquando etiam vocatur supina; quod qui ita ignorat, videatur cum stupore quodam mentis jacere. Alia autem est, quae consulto, et de industria quaeritur; ut scilicet liberius quis suis cupiditatibus indulgeat, nec in his eos conscientiae morsus experiatur, quos veritatis et legis cognitio afferret; haec porro dicitur affectata, quod, qui ea ignorantia tenetur, pravitatis affectu ab inquirendae veritatis studio averti se sinat. His positis

45. Dicendum est primo, ea quae fiunt ex ignorantia antecedente, et invincibili, ejusmodi esse, ut agenti imputari nec possint, nec debeant. Ratio est in promptu. Nihil potest imputari agenti, nisi quod est voluntarium; nam quod non est voluntarium, non est in agentis potestate positum; nec propterea potest in eum tamquam in auctorem referri. Sed quod fit ex ignorantia antecedente, et invincibili, non est voluntarium; etenim voluntarium cognitionem praerequirit; qui autem agit ex ignorantia antecedente, caret necessario requisita cognitione: cumque in ejus potestate numquam situm fuerit ejusmodi cognitionem sibi comparare, siquidem ejus ignorantia ponitur esse invincibilis; sequitur, ut haec ignorantia nullo modo sit voluntaria, nec proinde actio, quae ex ea consequitur; adeoque agenti nec possit, nec debeat imputari.

Dicendum secundo, ea, quae fiunt ex ignorantia vincibili, merito agenti imputari posse. Nam quae fiunt ex ignorantia voluntaria, merito censentur etiam voluntaria: sed ignorantia vincibilis est ignorantia voluntaria; siquidem in agentis arbitrio positum fuit illam praecavere; ergo quae fiunt ex ignorantia vincibili merito censenda sunt voluntaria, propterea que agenti imputari possunt.

Sed in ejusmodi imputatione varii sunt gradus distinguendi, cum pro majori vel minori difficultate rei, quae ignoratur, tum etiam pro majori vel minori negligentia aut culpa ejus, qui ignorat. Quemadmodum ille, qui errat ex levi quadam imprudentia, venia ex Aristotele aliqua ratione dignus videtur; qui vero ex affectata ignoratione peccatum aliquod admittit, majori etiam poena, vel reprehensione dignus est, quam si non ignorasset: haec enim ignorantia majorem voluntatis pravitatem indicat; velut etiam in ebrietate, si cui aliquando imprudenter accidit, ut vino se obruat, atque impos sui alienas aedes incenderit, haec mentis impotentia non quidem tollere, sed aliquantum tamen ejus culpam elevare poterit. Quem in sensum valet Jurisconsultorum sententia, aliquo modo excusari ebrium debere. Sed si quis non ignorans ebrietate se in furorem rapi, consulto se vino ingurgitet, tumque facinus hujusmodi admittat, quod nisi temulentus numquam admisisset, non minus propterea videtur esse culpandus. Quare etiam Pittacus unus ex septem Sapientibus, qui Mitilenis leges dedit, ebrium, cum peccaret, duplici mulcta affici voluit. Forte ebrietatis coercendae causa id sanxit; ad quam Mitileni procliviores fuissent, quod vino eorum insula abundaret.

46. Sed magna hoc loco difficultas superest de his, quae insuperabiliter ignorari posse censenda sunt. Et quidem quod ad jus naturale attinet, omnes fere in eo consentiunt, principia ejus juris universalia; et proxima, quae ex his principiis consectaria erui possunt, non posse invincibiliter ignorari. Itaque ajunt, a nemine posse invincibiliter ignorari, non esse alteri faciendum, quod sibi quis nolit fieri; istud enim est naturalis juris universale quoddam principium: ac propterea ignorari non posse invincibiliter, non esse occidendum, vel furandum; haec enim ex illo principio proxime, et sponte sua fluunt directa conclusione: non est alteri faciendum, quod tibi nos vis fieri; sed ego nolim ipse occidi, aut spoliari meis fortunis; ergo non debeo proximum occidere, neque suis eum bonis spoliare. At si agatur de consectariis remotioribus, quae longa, et subtili ratiocinationum serie, velut tenui quodam, ac delicato filo, ex his principiis ducuntur, non omnes ex aequo consentiunt. Et quamquam ejusmodi quaestio videatur etiam ad moralem philosophiam pertinere; consulto tamen ab ea tractanda abstinemus, sive quod in re tanti momenti nihil satis firme constitui valeat nisi ab eo, qui totam juris naturalis amplitudinem teneat animo comprehensam, de quo nondum ipsi disputavimus; sive quod non sinant angustiae temporis, ut omnia praescripto curriculo complectamur, quae nostri essent instituti.

Quod attinet vero ad res facti, nemini dubium est, quin locum habere interdum possit ignoratio invincibilis; et cum jus omne positivum,

quod scilicet Legislatoris voluntate, et auctoritate constitutum est, aliqua etiam ratione facto nitatur; illud etiam consequens est, posse haberi juris positivi ignorantiam invincibilem. Istud tamen intercedit discriminis inter jus positivum, et id, quod facti simpliciter rationem obtinet, quod cum simplicis facti materia latissime pateat, innumerabilibus ex causis in rebus ejusmodi ignoratio, et consequenter error obrepere potest. Contra jus positivum certis limitibus definitum est, adeo ut eo difficilius sit, ignorationem ejus invincibilem locum habere, quo cuique facilius est ejus notitiam assequi. Hinc merito statuunt Juriconsulti, ex omni parte errorem in jure non eodem loco, quo facti ignorantiam, haberi debere; quod jus finitum et possit esse, et debeat; facti interpretatio plerumque etiam prudentissimos fallat. Porro ut de ignorantia excusante sive in jure, sive in facto, prudens judicium institui possit, spectanda est ex una parte conditio personae ignorantis, ex alia parte natura rei ignoratae. Aliud enim judicium est ferendum de minore propter aetatis defectum, de muliere propter sexus infirmitatem, de rustico propter imperitiam; ac de homine, aetate jam confirmata, qui sufficientem rerum cognitionem comparare potuit, ac debuit. Pariter pro rei ignoratae natura perspiciendum est, utrum quis erret in jure vel facto proprio, an alieno; alieni quippe juris, vel facti ignorantia tolerabilior censetur: utrum in facto vel admodum antiquo, vel paucis tantum noto, an in re pervulgata; aliaque id genus. Quae omnia exemplis e jurisconsultorum fontibus petitis illustrari facile possent. Ceterum in ejusmodi rebus debet moralis Philosophus inter actionem ipsam, quantum attinet ad rationem culpae, et effectus ejusdem, quantum ad extrinsecam eorum imputationem in societate civili, accuratam distinctionem adhibere. Nam quicumque errat ex ignorantia vincibili, ejus erratum est saltem in causa voluntarium, adeoque rationem culpae necessario induit; sed si quis quidquam agat, ex quo aliquis effectus consequatur in societate civili; cum ejusmodi effectuum imputatio ex ejusdem societatis legibus pendeat, accidit interdum, ut agenti effectus non imputetur, quia scilicet agens debita cognitione privatus ut plurimum praesumitur, licet in peculiari casu agens debita cognitione minime caruerit. Talis esset effectus contractus, qui fieret a minore; et hujusmodi plura: quibus vero in casibus extrinseca effectuum imputatio fieri, aut non fieri debeat, istud petendum est ex jurisconsultorum doctrinis.

De vi, et metu.

47. Quemadmodum ea, quae fiunt ex ignorantia, voluntaria dici nequeunt, quia nihil est voluntarium, quod non idem sit cognitum; sic violenta ex hoc capite censentur involuntaria, quod fiant contra voluntatis inclinationem. Vis definitur a [illegible] Jurisconsulto: majoris rei impetus, qui repelli non potest. Duplex distinguitur: una physica, altera moralis. Vis est physica, cum physicus est impetus, cui obsisti non potest; velut si quis manu alterum propellat, ac praecipitet. Vis autem moralis est, qua quis metu ad aliquid faciendum cogitur. Metus autem definitur, timor majoris mali: qui etiam duplex distinguitur, unus gravis, et cadens in constantem virum, qualis est qui salutis periculum, vel corporis cruciatum continet; alter dicitur levis timor, scilicet mali, quo vani tantum homines, non constantes terreri possunt. Vis autem sive physica, sive moralis spectari debet, vel quo ad actus voluntatis elicitos, sive internos, vel quo ad actus extrinsecos; ut scilicet rite distinguatur utrum, et qua ratione vis vel tollat, vel minuat voluntarium.

Jam vero quod attinet ad vim physicam, dicendum est primo, vim ejusmodi nulla ratione inferri posse in actum voluntatis elicitum. Ratio est, quia voluntatis actus elicitus nullo unquam pacto violentus esse potest; nam id est violentum, quod fit a principio extrinseco ipsa voluntate repugnante, sive nolente; atqui actus elicitus fieri nequit a principio extrinseco, sed est necessario a voluntate; et ex alia parte actus hujusmodi fieri nequit repugnante voluntate; ut enim fieret repugnante voluntate, oporteret, ut cum voluntas aliquid vult, illud idem simul nollet: nequit igitur violentus esse actus voluntatis elicitus, nec proinde vis physica in eum inferri potest.

Dicendum secundo, vim physicam actibus hominis externis inferri posse. Cum enim corporea facultate actus externi exerceantur, potest externum principium ea facultate abuti ad aliquem actum exercendum, repugnante ipsa voluntate; ut si quis vi abutatur alicujus manu ad alium percutiendum. Patet autem actus externos, dum subsunt externo hujusmodi principio, proprie actus imperatos dici non posse, ut liquet ex allata definitione actus imperati.

Dicendum tertio, actus externos, qui exercentur vi extrinseci principii, esse prorsus involuntarios, nec illi imputari posse, qui ejusmodi vim patitur. Ratio est apertissima: quidquid fit contra voluntatis inclinationem, non est voluntarium; sed ejusmodi actus fiunt contra voluntatis inclinationem; ergo non sunt voluntarii. Praeterea illud non est voluntarium, quod non est a voluntate, tamquam a principio; sed illi actus non sunt a voluntate, tamquam a principio, immo sunt a principio extrinseco, voluntate ipsa repugnante; ergo non sunt voluntarii. Cumque propterea non sint in hominis voluntate et arbitrio positi, nullo pacto possunt eidem imputari.

48. Quod vero attinet ad vim moralem, sive metum, prima haec distinctio est facienda. Ea quae fiunt ex metu, spectari possunt vel sim-

pliciter, et ratione sui, ut loquitur Aristoteles, scilicet universim, et in genere; vel singillatim prout hac, vel illa peculiari actione fiunt, habita personarum, loci, temporis, et aliarum, ut vocant, circumstantiarum ratione. Si quae fiunt ex metu, primo modo considerentur, dicenda sunt omnino involuntaria: nam illud est simpliciter, et ratione sui involuntarium quod simpliciter, et ratione sui, sive in genere, ut ajunt, spectatum, est contra voluntatis inclinationem: sed quae fiunt ex metu gravi, simpliciter, et ratione sui spectata, sunt contra voluntatis inclinationem, velut projicere merces in mare, aut quodvis aliud detrimentum suscipere; ergo ea sunt simpliciter in genere, et ratione sui involuntaria.

Si vero spectetur actio quaelibet singularis, ad quam metus impellat, ea dicenda est omnino voluntaria. Nam illa actio est voluntaria, quae procedit ex deliberata voluntate, qua quis sciens, et prudens, omnibus spectatis, unum prae alio eligit. Atqui omnis actio facta ex metu est hujusmodi: nam qui agit ex metu, collatis malis quae sibi imminent, incommodum praesens sciens et prudens eligit, ut vitet majus malum mox alioquin futurum; velut ille, qui projicit merces in mare, ne naufragium faciat; ergo ejusmodi actio est omnino voluntaria.

Cujus rei argumentum hoc etiam luculentissimum affert Aristoteles lib. 3. *Eth.* cap. 1., quod videlicet principium movendi organicas partes in talibus operationibus, in ipso agente est. Quorum autem in ipso agente principium est, ea in ipso est etiam agere, vel non agere, sive in ipsius potestate est ea ponere, vel non ponere; sunt ergo voluntaria, ipsique agenti proinde merito imputari possunt. Sed cum ut ante explicatum est, per imputationem actio in agentem referatur, tamquam in ejus auctorem, ex eoque in ipso consequatur ratio meriti, vel demeriti; et ejusdem actionis effectus, si quos habet, ex quacumque lege, vel instituto in eum tamquam in moralem causam recidere debeant: quamquam absolute loquendo actio ejus, qui agit ex metu, sit voluntaria; quia tamen generatim, simpliciter, et ratione sui spectata est involuntaria, adeoque mixtae appellari possunt cum Aristotele actiones hujusmodi; patet profecto, harum actionum imputationem non eodem gradu habendam esse, ac si quis sponte omnino, nullo metu adactus aliquid ageret, vel omitteret.

Qui gradus, ut recte constituantur, altera est distinctio facienda. Duplicis enim sunt generis actiones humanae: aliae sunt, ad quas homo lege aliqua, vel jure tenetur, ita ut omnino debeat aliquid facere, vel non facere: aliae sunt, quibus homo sese sponte, et voluntario quodam pacto, vel conventione obligat ad aliquid faciendum, vel quacumque ratione praestandum.

Quoad actiones primi generis tertia est distinctio facienda: nam vel agitur de actionibus ex objecto bonis, quibus homo legi obtemperat, vel de actionibus ex objecto malis, quae a lege dissentiunt, vel denique de actionibus ex objecto indifferentibus, quae ratione sui nec lege jubentur, nec eidem adversantur. Si agitur de actionibus ex objecto bonis, quisquis hujusmodi actionem facit metu compulsus ita, ut si metus abesset, officium suum prorsus aspernaretur, ejusmodi actio ex parte principii, sive agentis, minime bona censenda est, nec ad laudem, vel meritum imputabilis. Nam, ut actio sit bona ex parte principii, vel agentis, oportet sane, ut ejus voluntas sit bona Cum autem omnis actus ex objecto speciem desumat, illa voluntas bona esse nequit, quae non solum non fertur in ipsum bonum, sed ipsum etiam aspernatur; adeo ut ipsum eligat, non quia bonum est, sed ad extrinsecum quoddam malum vitandum. Praeterea illa voluntas non est bona, cui bonum ipsum ratione sui repugnat, ac displicet. Sed in eo, qui actionem bonam facit ex metu, actio ipsa, ut bona est, ei repugnat, ac displicet. Ergo. Notandum tamen, eum, qui ex metu amittendi alicujus boni actionem ex objecto bonam facit, teneri certe amore illius boni, quod amittere metuit. Qua propter non repugnat, ut actio ex objecto bona, si ex tali metu fiat, sit etiam bona ex parte principii. Voluntas enim hoc metu compulsa fertur in bonum.

Si vero agitur de actionibus malis, quarta est distinctio facienda; vel enim agitur de actionibus per se malis, quae naturali legi adversantur, et a quibus proinde turpitudo abesse nunquam potest; vel agitur de actionibus non quidem per se malis, sed ideo malis, quia lege aliqua positiva, sive ex superioris arbitrio constituta vetantur. His positis:

Quaecumque actio per se mala, et turpis, quocumque ex metu fiat, nunquam culpa vacare potest. Ratio est hujusmodi: ille semper est in culpa, qui adversus rectam rationem peccat; debet enim homo ad rectam rationis normam suas omnes actiones componere, ut declaratum est in disputatione* de facultatibus humanae mentis: est autem homo in culpa, cum id non facit quod debet. Atqui ille qui ex metu actionem facit per se malam, et turpem, adversus rectam rationem peccat. Nam per ejusmodi actionem homo avertitur ab ultimo fine, quod est summum bonum, ne aliquod damnum subeat, ex quo damno particularis tantum boni privatio consequeretur: recta autem ratio docet, summum bonum esse particularibus bonis anteponendum. Ille ergo, qui particularis boni amore a summo bono avertitur; vel qui praesentis cujusdam mali terrore in summum malum, quod summi boni privationem consequitur, inducere se sinit; peccat adversus rectam rationem. Talis est autem quisquis metu addu-

cius, turpi ac flagitioso facinore se obstringi: ut fusius explicaturi sumus, ubi de lege naturali.

49. Hinc merito reprehenditur Puffendorfius ab ipsomet suo interprete, et explanatore Joanne Barbeiracio, quod *lib.* 1. *de jure naturae, et gentium cap.* 8., et clarius etiam *lib.* 1. *de off. hominis. et civis cap.* 1. §. 24. cum vim duplicem distinxisset; unam, qua hominis membra ipso invito, et repugnante valentior quisque arripit, et adhibet ad aliquid perpetrandum, quam vim nos physicam diximus; alteram, qua quis alteri grave malum minitatur, quod ei statim est illaturus, ni faciat quod jubet, quae vis moralis a nobis dicta est; istud adjunxerit, non minus in altero, quam in primo casu actionem in eum referendam esse, qui ejus faciendae necessitatem imponit: nec magis imputari eam posse immediato agenti, quam gladio, vel securi, qua utitur ad percutiendum; idque nisi clara, et expressa ipsi obligatio incumbat illud malum perpeti pro persona, cui iubetur, et metu cogitur, malum inferre.

Certe ingens est discrimen inter actionem ejus, cujus manus arripitur ad alium necandum ipso prorsus repugnante, et actionem ejus, qui minis territus ad necandum innocentem se ipse determinat. In primo casu principium agendi est omnino extrinsecum; in altero casu principium agendi est internum; ipsaque voluntas movet manum ad hominem necandum. Ex quo patet, primam actionem nullo modo voluntariam esse, nec sitam in hominis potestate; sed manum se habere, velut merum instrumentum, quo principium extrinsecum valentius abutitur: at altera actio est voluntaria, ut patet ex dictis, estque in hominis potestate posita, nisi ipse Puffendorfius velit, supra hominis potestatem positum esse, mortem aliqua de causa velle oppetere: quod si ita est, omne statim cadit fortitudinis officium. Si vero id fortitudo postulat, ut cum justa causa adest, homo mortem non refugiat; non est sane supra hominis potestatem positum, mortem ipsam non recusare, ne officio desit. Ergo qui officium deserit, ne mortem oppetat, id facit, quod erat in ipsius potestate non facere; meritoque proinde illi imputabitur, quod officio defuerit, nec ejus propterea actio culpa vacabit.

Ea vero exceptio, quam affert Puffendorfius in casu proposito ejus, qui metu adductus infert alteri necem injustam; quae, ut ipse putat, non debet ei imputari, ni clara, et expressa obligatione teneatur mortem oppetendi pro eo, quem necare juberetur; quae obligatio intelligi potest ex. gr. in filio, quem quis metu adducere vellet ad patrem necandum: ea inquam exceptio vel nihil prorsus significat, vel ipsam Puffendorfii opinionem funditus convellit. Nam haec peculiaris obligatio, quam requirit Puffendorfius, ut actio facta ex metu gravi ad culpam imputari possit, non alia esse potest, quam quae aut aliqua naturali lege imponatur, aut ad aliquam saltem naturalem legem revocetur; adeoque semper jure, sive lege naturali nitatur. Si enim quod naturaliter, ei per se malum est, factum ex metu gravi, non debet ex Puffendorfio ad culpam imputari, multo minus imputari deberet quidquid fieret contra legem dumtaxat positivam. Jam vero quaecumque nex injusta citra specialem quamdam obligationem, ortam ex conditione personae, quam quis injuste occidere jubetur, et generaliter quidquid suapte natura turpe est, ac flagitiosum, id lege naturali vetatur, atque obligationem inducit ex ipso jure, et lege naturali ab eo abstinendi: ergo si illa specialis obligatio propter juris naturalis vinculum efficit, ut merito imputetur nex injusta in eo speciali casu; omnis etiam nex injusta, et omnis actio turpis, et scelesta propter idem legis naturalis vinculum efficiet etiam, ut ad culpam merito imputari possit, ac debeat, etiam si fiat ex metu gravi.

50. Sed quamquam ille, qui ex metu improbum facinus admittit, culpa non vacet; quia tamen id, quod fit ex metu, est ex aliqua parte involuntarium, atque in id invita, et velut coacta voluntas feratur; minori certe in culpa esse censendus est, quam si integra prorsus voluntate, ac iubenti animo se se ad illud faciendum sponte induxisset: et proinde minor culpa, quo major metus. Metus autem magnitudo aestimari debet non solum ex majori, vel minori malo, quod portenditur, sed etiam ex conditione personae, prout haec majori, vel minori robore animi ad resistendum malo, vel ad illud perferendum praedita esse censetur. Quare caeteris paribus majori excusatione, et venia dignus est puer, aut mulier, quae ex metu peccat; quam vir, qui pro aetatis, et virium firmitate robustiore animo esse censendus est. Inter viros etiam munerum et conditionum diversitas efficit, ut alii aliis excelsiore animo, et ad tolerandos labores firmiores esse debeant, ut multi quidem constanter praestiterunt; Philosophus etiam atacrius officit tuendi causa eos non perferre solum, verum etiam suscipere debeat. De actionibus vero, quae lege tantum positiva vetantur, nulla est difficultas, quin ex metu gravi possit quilibet contra ejusmodi legem agere, si absit contemtus, et scandali periculum. Nam cum leges positivae ad bonum societatis maxime referantur; si quod tempus occurrit, quo ejusmodi leges non possit quis citra grave detrimentum observare; qui tanto cum periculo legem impleret, videretur potius fini legis adversari, quam legi vere obsequi. Id vero valet, si absit contemtus, et scandali periculum; nam haec naturali lege vetantur. Pariter si bonum publicum postulet, ut quis quocumque periculo legem positivam impleat, ejusmodi periculum est omnino adeundum. Naturali quippe lege bonum publicum est privato anteponendum.

51. De actionibus denique, ex objecto prorsus

indifferentibus, cum vi aut metu faciendae proponuntur, nulla esse dubitatio potest, quin debeat quisquis timori ejusmodi cedere, adeo ut, qui secus ageret, pertinaciae potius esset accusandus, quam constantiae nomine laudandus. Constantia enim in veritate, ac virtutis officio retinendo elucet. Pertinacia autem est, velle firmato animo haerere in eo, quod quis semel proprio judicio sibi constituit remota veritate, et honestate. Sed aliquando res ejusmodi contingunt, ut hinc inde urgeat metus, nec tamen honestas, aut officium in unam potius, quam aliam partem vocare videatur; quemadmodum Achilli difficilis accidit consultatio, cum secum ipse deliberaret, utrum nulla lege obligatus proficisci deberet ad expeditionem Trojanam cum gloria moriturus, an domi, cum salute corporis, inglorius remaneret. Imminebat enim utrumque malum; et arduum erat constituere, quodnam de duobus esset alteri anteponendum. Quamquam enim honesta sunt semper utilibus anteferenda; id fit tamen interdum, ut non plane dijudicari possit honestum, nec de duobus honestis quid honestius, nec de duobus utilibus quid utilius; ut praeclare docet Cicero lib. 3. *de Off.* At in his generalis haec regula adhiberi potest, ut in finium serie ille finis honestior, caeteris paribus, habeatur, quo universalius bonum continetur. Itaque honestius aget qui publicum, quam qui privatum bonum tantummodo spectabit; utilius vero id erit, quod ad finem praestantiorem aut expeditius, aut certius, aut cumulatius consequendum conducibilius erit.

52. Tandem quod attinet ad actiones, quibus homo ex vi aut metu se se ad aliquid praestandum obligat, cum ad id nulla ante lege teneretur, quinta est distinctio facienda. Spectare enim oportet, utrum a causa physica, scilicet ex naturalibus, vel fortuitis eventis; an a causa morali, scilicet ex persona malum aliquod minitante, metus incutiatur. Tum spectandum, utrum contractus, qui fit ex metu, fiat cum persona metum incutiente, an hujus metus occasione contrahat quis cum alia persona, quae nihil ad metum contulit. Tandem utrum persona, quae metum incutit, legitime, an injuste metum incutiat, sive vim inferat. Si metus ex causis naturalibus, vel fortuitis eventis oritur, quisquis ex tali metu se se ad aliquid praestandum obligavit, tenetur omnino id praestare. Ratio est, quia hujusmodi metus inter naturalia motiva est referendus, quibus voluntas ad unum prae alio eligendum sese determinat. Quoties autem voluntas sese ex naturalibus motivis determinat, sponte omnino, et voluntarie sese determinare censenda est; adeoque voluntaria est omnino obligatio, quam quis talibus motivis inductus contrahit. Tenetur igitur ad obligationis effectum praestandum. Itaque si quis metuens caritatem annonae, magnam frumenti vim emit, ineptus omnino futurus sit, si emptionis contractum eo nomine irritare velit, quod metu caritatis impulsus eum inierit.

Si quis propter vim ab aliqua persona illatam cum alia persona contrahat, quae nihil ad ejusmodi vim contulerit, valet sane obligatio, quam cum ea persona contrahit. Contractus enim, prout eam personam respicit, est omnino voluntarius. Sed obligatio voluntaria, et libere suscepta cum aliqua persona prorsus valere censenda est. Ergo valet hujusmodi contractus. Itaque si quis bona sua venderet alteri, ut aurum persolveret minitanti praedoni, quamquam ex praedonis metu illa esset facta venditio, ea nihilominus valeret; nam ille cui venditum est, nihil ad metum contulit, ac proinde venditio, quatenus ipsum respicit, est voluntaria; valet proinde obligatio, quam vendens erga ipsum contrahit.

Si quis per vim injustam, et metum ab alio extorqueat, ut sese obliget ad aliquid ipsi praestandum, irrita est, spectato tantum jure naturali, ejusmodi obligatio; nec tenetur, qui promisit, praestare effectum promissionis, aut cujusvis alterius conventionis; ex. gr. si praedo mortem alicui minitans promissionem ab eo extorqueat; qua sese obliget ad illi aurum persolvendum, cessante periculo non tenetur, qui promisit, aurum persolvere. Ratio est, quia ut jure naturali tantum spectato valeat contractus, quem quis cum alio init, non solum voluntarius, et liber debet esse consensus ratione sui spectatus, et quantum sufficit, ut actus humanus dici possit; sed praeterea requiritur, ut uterque contrahens parem alteri contrahendi libertatem relinquat; adeo ut ex injuria unius non evadat in alio moraliter necessarius consensus. Id enim postulat lex aequalitatis, quam in omni contractu servandam esse naturalis ratio docet. Atqui praedo mortem alteri minitans, ut sibi aurum det, vel promittat, injuria sua efficit, ut actio dantis, vel promittentis evadat moraliter necessaria. Ergo non ei relinquit libertatem ad contrahendum necessariam: et sane quamvis ille, a quo praedo aurum poscit, posset absolute, si vellet, vitae potius, quam auri jacturam perferre; ipsum tamen recta ratio prorsus determinat, ut opum jacturam potius patiatur, atque adeo minori incommodo majus incommodum vitet, in quod alioquin incurreret. Vere itaque dici potest, eum non esse liberum, sed prorsus coactum; siquidem vetat recta ratio, vetat prudentia et sapientia, ne libertate utatur, et vi resistat, et imminentis mortis periculo servandi auri causa sese objiciat.

Atque hinc patet discrimen inter libertatem necessariam in actionibus, ut bonae, vel malae dici valeant, et libertatem necessariam in conventionibus. Cum enim de officio prodendo agitur, quisquis vi, ac timori cedit, non solum potest, sed etiam debet omne malum perferre potius quam officium prodere, aut fidem; ut ex

superioribus constat. Vis ergo agendi libertatem minuere tantummodo potuit, sed non sustulit, ideoque libere id fecit, quod nullo modo facere debebat. Cum vero agitur de vi, quae ad violandum officium non incitat, sed solum necessitatem affert subeundi alicujus detrimenti, et incommodi; qui obnoxius est vi ejusmodi, debet aut rei suae jacturam facere, aut si vult eam servare, in majus damnum sese inducere. Non ergo libertate sua uti potest, nec ipsi ullus superest deliberandi locus, quomodo rem suam servare sibi possit. Quis autem non videat, in conventionibus libertatem necessariam deesse, quoties qui contrahit, non potest pro libito, et arbitrio suo secum ipse de rebus suis consultare, ut quid sit sibi agendum, constituat?

53. Objicies tamen, contractus qui fiunt ex metu gravi, in jure haberi ceu ratos, et validos, ac tantummodo facultatem fieri vim passo, ut per judicem restituatur. Nam ajunt, coactam voluntatem revera voluntatem esse, quia etiamsi contractus fiat ex metu levi, non solum ratus habetur, sed nullus praeterea restitutioni locus datur. At si valeret ratio a nobis allata, omnis contractus ex metu factus sive gravi, sive levi, nullus esset habendus.

Respondeo; sapientissime jure positivo cautum esse, ut contractus factus etiam ex metu gravi validus haberetur, usque eo, dum vim passus per judicem restitueretur. Sed istud cum nostra sententia minime pugnat. Nos enim jus tantum naturale inspicimus, et prout obstringit personas etiam extra civilem societatem degentes; non autem de peculiari jure loquimur, quo tenentur personae viventes in societate civili. Aequissima lex est in societate civili, neminem in propria causa judicem esse debere. Quisquis ergo in societate civili etiam ex metu gravi contraxit; cum ejusmodi contractus caeterorum contractuum formam, et speciem quamdam exteriorem praeseferat; tenetur certe, si non vi contractus, saltem hujus occasione, ex lege societatis, illu effectu praestare, quae contractum consequuntur; qua obligatione patet eum solvi non posse, nisi illius auctoritate, qui societati praeest. Propter eamdem rationem, si accederet sacramenti religio ad firmandam promissionem factam praedoni, non posset quis, nisi per eos, qui religioni praesunt, ejusmodi vinculo solvi. Caeterum ejusmodi contractus ex sese nullius momenti esse satis testantur ipsimet jurisconsulti, cum rationem afferunt, cur Praetor id ratum non habeat, quod metus causa gestum sit; nimirum propter vim, quam spectant, velut necessitatem impositam, contrariam voluntati; quod est ipsummet nostrae sententiae fundamentum: sive cum disertis, et conceptis verbis ejusmodi decretum pronunciat (ff. lib. 4. tit. 2. leg. 22. *de eo, quod metus causa* etc.): « qui in carcerem quem detrusit, ut aliquid ei extorqueret, quidquid ob hanc caussam factum est, nullius momenti est ».

At vero si spectetur tantummodo jus naturale, longe dispar est ratio. Nam cum illi, qui vivunt extra societatem civilem, nullum judicem superiorem habeant, per quem restitui possint, si quis quandoque vim injustam passus est; profecto iniqua esset eorum conditio, si lege naturali tenerentur ad id praestandum, quod per vim ab his extortum est. Nullus enim restitutioni locus pateret contra illatam injuriam; omnis esset aditus interclusus ad recuperandum vel retinendum, quod injustus aggressor vi, et metu rapuisset. Nec dicatur, in eo statu unumquemque sibi esse judicem, posseque adeo per se ipsum restitui. Quippe istud maxime id probat, quod volumus; obligatio enim, qua quis solvere se ipse potest, nullo pacto dici potest vera obligatio.

Ad argumentum autem petitum ex contractu, qui fit ex metu levi, facilis est, et expedita responsio. Nam metus levis nullam potest necessitatem inferre, nec ipsum consensum moraliter necessarium reddit, nec propterea libertatem eripit. Hinc recte Ulpianus (eod. tit. leg. 7.): *si quis*, inquit, *meticulosus rem ullam frustra metuerit, per hoc edictum* (Praetoris scilicet, qui, leg. 1., ait, ratum se non habere quod metus caussa gestum sit) *non restituitur*.

54. Denique si metus juste vi inferatur ab homine legitima potestate praedito, quisquis ex illo sese metu obligat, valet sane ejus obligatio. Ratio est, quia per illum metum non tollitur illi legitimus usus libertatis, qui jure naturae unicuique competere debet circa actiones, quibus sese aliquis ad quidvis praestandum obligat: per hunc enim metum cogitur ad id praestandum, quod jam suopte nutu praestare debuisset, quodque recusare nequit nisi legem ipsam violando; ergo per ejusmodi metum nulla necessitate morali impeditur usus libertatis, jure naturae cuique debitus, sive quem jus naturae requirit, ut quis ex propria actione obligatus remaneat; immo ipsi potius imponitur moralis necessitas sua libertate utendi, prout jus ipsum requirit.

De Concupiscentia

55. Sumitur hoc loco Concupiscentia pro vehementiore quodam impetu appetitus sentientis, quo plerumque perturbari solet ipsum rationis judicium. Ejusmodi autem impetu moveri potest cum appetitus concupiscibilis, quo fit, ut nimia cupiditate quis pertrahatur sive ad bona sensibilia prosequenda, sive ad sensibilia mala refugienda; tum etiam appetitus, qui dicitur irascibilis, quo fit, ut mens veluti furore quodam percita ultionem, et vindictam ultra praescriptos a ratione limites appetat. Atque hinc oritur dubitatio, utrum actus, qui ex

vehementi ejusmodi cupiditate prodeunt, sint ipsi voluntati adscribendi, atque adeo agenti jure ac merito imputari possint; ac denique, si imputari possunt, quo veluti gradu sit haec imputatio facienda. Quod ut recte constituatur:

Notandum est, concupiscentiam aliam esse antecedentem, aliam consequentem. Antecedens est, cujus motus physica quadam caussa tantum excitantur, nec in voluntatem tamquam caussam ulla ratione referri possunt. Ejusmodi est certa quaedam, eaque prorsus mechanica corporis conformatio, ac temperies, pro cujus diversitate fit, ut non omnes iisdem rebus eodem modo afficiantur. Nam quibus humores subtiliores sunt, et arriores, eos necesse est etiam, propter institutam inter animam et corpus consociationem, fervidiores esse, et ad iram promptiores. In aliis contra torpere animus videtur, vixque ad iram ultro lacessiti provocari possunt. Hinc fit etiam, ut quosdam ad arma, ad literas alios, tiios ad voluptates, istos ad gloriam, ad taciturnitatem alios, alios ad loquacitatem procliviores, et propensiores videamus.

Ad diversam autem corporis temperationem plurimum confert regionum diversitas, ut manifeste apparebit, si qui Solis ardoribus torrentur, et diffluunt, cum his compárentur, qui maximam anni partem rigescunt glacie et frigoribus. Huc etiam spectat aeris, et spirantium ventorum diversitas. « Athenis, inquit Cicero (Libro *de Fato*), tenue coelum, ex quo acutiores etiam putantur Attici; crassum Thebis; itaque pingues Thebani, et valentes ». Nec etiam diffitendum, quin ex alimentorum dissimilitudine magna etiam in corporum temperatione dissimilitudo induratur. Multae praeterea naturales, et peculiares caussae concurrunt, ut in iisdem regionibus multiplex et varia se prodat in incolis conformatio, ac temperies.

Post ipsam mechanicam corporis temperationem ad ingenerandas hominum mentibus, fovendas, ac augendas peculiares quasdam ad certa objecta propensiones, plurimum valet peculiaris quaedam institutio, sive educatio: quae quidem cum ab ipsa infantia excipiatur, usumque adeo rationis praeverlat, merito inter caussas naturales, et antecedentes earum inclinationum recenseatur. Et sane in plerasque hominum propensiones jure transferri potest, quod de erroribus, quibus humana vita vexari, ac torqueri solet, Cicero elegantissime disserit, *Tusculanarum quaestionum* lib. 3.: « Nunc autem, ait, simul atque editi in lucem, et suscepti sumus, in omni continuo pravitate, et in summa opinionum perversitate versamur; ut pene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, id est magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae natura ipsa cedat. Accedunt etiam poetae, qui cum magnam speciem doctrinae, sapientiaeque praesetulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur, et inhaerescunt penitus in mentibus. Cum vero accedit eodem quasi maximus quidam magister populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo; tum plane inficimur opinionum pravitate, a naturaque ipsa desciscimus; ut nobis optime naturam invidisse videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria judicaverunt ».

Atque hinc etiam videmus, in eadem Civitate et Republica, in diversis hominum ordinibus, diversa etiam se studia, ac diversas inclinationes sese prodere; quod sane non nisi diversae institutioni, ac educationi adscribi potest.

Ea vero institutio, et educatio non solum continetur majorum praeceptis, quibus data opera imbui solent puerorum animi; sed etiam in iis sermonibus, quos aliud agentes majores ipsi conferunt inter se, quosque praesentes pueri eo avidius excipiunt, quo se ab illis rebus pro aetate sua magis remotos esse arbitrantur; quodque non praevio consilio ad peculiarem eorum institutionem ea dici putant, sed naturaliter omnino iis majoribus quasi imprudentibus excidere. Maxime vero illa continetur eorumdem majorum factis, et exemplis; parvuli enim sunt magni prorsus imitatores, atque in ipsis imitatio ex mechanica corporis dispositione oritur; nimirum ex molli, delicata, atque flexibili in omnem partem, et velut versatili organorum textura. Quod quidem sapientissimo Naturae consilio institutum est. Quippe mechanica ea ad imitandum proclivitas est expedita quaedam via, qua homines formare se facilius cum in suos, tum in alienos mores possint, adeoque propriam sibi convenientem formam, et perfectionem citius assequantur, et ad tuendam cum aliis societatem, ad quam nati sunt, aptiores evadant. Quod gravissimis rationum momentis, perspicuisque exemplis probat, illustratque Malebranchius. Sed majorum vitio saepe fit, ut ea puerorum dispositio, quae ex naturae instituto in bonum, cum proprium cujusvis singularis hominis, tum commune totius societatis, nititur; in pravitatem utriusque, et perniciem detorqueatur, ac degeneret.

56. Concupiscentia vero consequens in illis aut cupiditatis, aut irae motibus cernitur, qui voluntate ipsa sive jubente, sive tantum permittente excitantur; vel etiam a caussa ejusmodi, cujus positio, vel non positio in voluntatis potestate aliquando saltem sita fuerit. Hinc si qui sese in ocasiones immittunt, quibus probabiliter sciunt cupiditatis vel irae motus vehementer excitatum iri; eos impetus ad concupiscentiam consequentem pertinere non est dubitandum. Pariter habitus pravi, quibus voluntas ad improbas actiones non incitatur modo, verum etiam urgetur, ac fere compellitur; ii inquam habitus, cum in animo non succrescant, nisi ex repetitis actibus, qui singuli fue-

re in voluntatis potestate; neque est dubitandum, quin incitationes ad malum, ex pravis habitibus ortae, pertineant ad consequentem concupiscentiam.

Cum ergo ipsa concupiscentia consequens in voluntatem, tamquam in caussam moralem, merito referatur; nulla superesse difficultas potest, quin actus ex concupiscentia consequente prodeuntes sint plane voluntarii, adeoque agenti imputari possint. Tota ergo difficultas, si quae est, vertitur in concupiscentia antecedente, quae tamquam caussa naturalis, et antecedens praevertit ipsam voluntatem. Dicendum nihilominus, ea, quae fiunt ex antecedete ira, vel cupiditate, esse omnino voluntaria; proindeque agenti merito imputari posse. Rationes hujus propositionis hae potissimum afferri solent ex Aristotele. Omnis actio humana est sane voluntaria. Sed actiones, quae dicuntur profectae ex ira, vel cupiditate, sunt actiones humanae: ergo sunt voluntariae. Assumptio ex eo probatur, quod appetitus sentiens, ejusdemque propterea affectiones, subesse omnino debent rationis judicio, eique obtemperare possunt. Equidem scio, perturbationes appetitus sentientis voluntatem incitare quodammodo ad aliquid praeter rationem expetendum, vel amplectendum; sed consensus, et electio in ipsa voluntate posita sunt. Quare si, contemta ratione, perperam voluntas consenlit, vel eligit; eidem actio, ed actionis effectus merito imputari possunt.

Praeterea illud non est censendum involuntarium, quod non tollit cognitionem intellectus, et propensionem voluntatis; atqui cupiditas, et ira, nisi prorsus transeant in furorem, et insaniam, de quibus hoc loco non disputatur, non tollunt, ut patet, intellectus cognitionem; multo minus vero tollunt, aut minuunt, quin potius augent voluntatis propensionem. Nulla ergo ex capite involuntaria dici possunt, quae ex ira, et cupiditate fiunt.

Hinc merito etiam hoc loco reprehenditur a Barbeiracio Puffendorfius, quod Lib. I. *De officio hominis, et civis* cap. I. §. 12. asserere non dubitaverit: si quis vehementioribus animi perturbationibus, cupitatibusque sit obnoxius, quibus resistere non valeat, posse semper aliquo modo illis sine crimine satisfieri. Multis enim exemplis Barbeiracius docet, aliquas esse cupiditates, quae nulla prorsus ratione sine crimine expleri queant. Quare, ut crimen vitetur, oportet omnino illis obsistere, easdemque ratione vincere: nam cum ex una parte ejusmodi sint earum cupiditatum objecta, ut actio, quae circa haec versetur, et ad quam impellit cupiditas, sit per se turpis, et flagitiosa; cum ex alia parte actio ejusmodi voluntaria censenda sit; consequens est, ut sine crimine nemo quacumque omnino ratione possit illis cupiditatibus indulgere.

57. Nonnulla objici solent, quae exercitationis gratia in medium proferemus. Primo, inquiunt, metus, ex dictis, minuit voluntarium. Ergo idem etiam praestare concupiscentia censenda est; ratio enim cur metus voluntarium minuit, haec est; quia quae fiunt ex metu, eo sublato non fierent; atqui etiam quae fiunt ex concupiscentia antecedente, ea sublata non fierent; ergo si metus minuit voluntarium, etiam concupiscentia antecedens illud minuere debet.

Respondemus, rationem, cur metus voluntarium minuit, non eam esse simpliciter, quae in objecto argumento affertur; ut enim haec ratio constet, non satis est, quod universim ea, quae fiunt ex metu, eo sublato non fierent, sed insuper addenda peculiaris caussa, propter quam non fierent. Haec autem, ut ante explicatum est, est repugnantia voluntatis erga objectum actionis, quae fit ex metu; ita ut voluntas in illud objectum non feratur, quod ipsum ratione sui placeat, sed tantum majoris incommodi vitandi gratia. At objectum, circa quod cupiditas, vel ira versatur, cum habeat rationem boni delectabilis, ipsum vi sua voluntatem allicit. Jucundum enim esse cujusvis cupiditatis objectum, manifeste patet; jucundum est etiam ultionem, et vindictam ex inimico sumere, ad quod ira compellit. Quum ergo ex una parte metus efficiat, sive reddat opus grave, et molestum, concupiscentia contra gratum et jucundum; cumque ex alia parte opus molestum voluntatis propensioni adversetur, ei vero consentiat opus jucundum, eamque vehementiorem efficiat; patet, quomodo ea, quae fiunt ex metu, sint minus voluntaria, magis vero, quae fiunt ex concupiscentia.

Instant adversarii, concupiscentiam quoque reddere opus aliqua ratione molestum. Interdum enim contingit, ut qui ductus concupiscentia libidinibus indulget, aliquam repugnantiam experiatur: hujusmodi sunt, qui post Aristotelem infirmi, sive incontinentes, vulgo in Scholis appellantur, ad perversorum discrimen, qui pravitate ipsa delectari videntur.

Respondemus, eam repugnantiam, quam interdum experiuntur, qui victi cupiditate ad aliquod facinus admittendum rapi se sinunt, non oriri ex actione ipsa, in quam consentiunt: immo ipsa eos actio delectat. Siquidem cupiditati non obsequuntur, nisi ut ea ex actione delectationem capiant, propter quam rationi cupiditatem anteponunt. Ea ergo repugnantia non pertinet ad actionem, sed oritur ex aliqua consideratione vel turpidinis moralis, quae physicam actionis positionem sequitur, vel poenae, quam propter admissum peccatum timent: in iis vero, quae fiunt ex metu, actio ipsa per sese displicet; et non fit, quia voluntas ad ea suavitate aliqua moveri se sentiat, sed solum ad majus incommodum refellendum: ex quo patet, quam dispar sit utriusque ratio.

Urgent praeterea, id tollere voluntarium quod cognitionem adimit; patet enim ex voluntarii

allata definitione, ipsum sine cognitione consistere haud posse; atqui cupiditas tollit sane cognitionem, propiereaque communiter dicitur obcaecare, ac velut tenebras menti offundere: tollit igitur etiam voluntarium.

Respondemus, cognitionem, sine qua constare nequit actus voluntarius, esse, ut recte Aristoteles docet, cognitionem eorum, quae sunt in ipsa actione, videlicet cognitionem objecti, finis, et circumstantiarum: ejusmodi porro cognitionem cupiditas nullo modo tollit, immo ne minuit quidem. Si quae est ergo cognitio, quam cupiditas non quidem penitus adimere, sed tamen minuere aliqua ratione merito censeri debeat, est cognitio eorum, quae voluntatem deterrere possent ab ea actione admittenda, ad quam cupiditas impellit; sed hoc non efficit, ut actio ipsa non sit secundum se voluntaria.

58. Sed quamquam non inde actio involuntaria efficiatur, minus tamen loci relinquitur animo ad deliberandum. Animus enim cupiditate incitatus non ita perspicue, distincte et diligenter explorare, ac perspicere valet actionis relationes omnes, et consectaria; ac si quietus esset, nec ulla perturbatione affectus. Minuitur etiam cupiditate animi indifferentia circa propositum objectum; minuitur proinde aliqua ratione libertas electionis. Cum ergo ad actus humani rationem, qui imputari possit, requiratur libertas, sive deliberandi facultas ante electionem, si quidem per hanc tantummodo facultatem actus dici potest in agentis potestate positus; hinc ad aestimandos gradus imputationis ratio habenda est ejus facultatis: adeo ut ad majorem laudem, majusque meritum, pariter ad majus dedecus, majoremque poenam caeteris paribus imputari debeant, quae fiunt cum pleniori deliberatione; contra vero, quae ex minori deliberatione fiunt. Hinc merito statuitur.

I. Peccata, quae fiunt ex cupiditate antecedente, quae voluntatem excitat, quin ipsa cupiditas fuerit a voluntate incitata, esse caeteris paribus minus gravia.

II. Peccata, quae fiunt ex cupiditate consequente, e contrario, graviora esse omnino censenda. Nam cupiditas consequens ea est, quae fuit in voluntatis potestate posita, quaeque adeo de industria quaesita videtur. Quare majorem in voluntate pravitatem demonstrat.

III. Hinc patet discrimen inter peccatum ignorantiae, peccatum infirmitatis, et peccatum purae malitiae. De peccato ignorantiae ante dictum est; peccatum infirmitatis illud dici potest, quod quis antecedente concupiscentia victus admittit; peccatum denique purae malitiae est illud, quod nulla vehementiori perturbatione affectus, sed ex plena deliberatione quis admittit, aut saltem ex perturbatione voluntaria, sive ex consequente cupiditate.

IV. Eos, qui peccant ex habitu, quamquam minus liberi ad peccandum esse videantur, eorum tamen peccatum ad peccata purae malitiae revocari; nam habitus est velut consequens quaedam concupiscentia, quam voluntas repetitis actibus inducit. Hinc merito Jurisconsultorum sententia statutum est, neminem a poena excusari debere propter pravam peccandi consuetudinem; immo ob delictorum frequentiam poenam exasperari convenire.

V. Eos denique, qui bono habitu praediti ad bene agendum, non ipsa tantum officii consideratione, sed etiam ex delectatione aliqua ex habitu orta moventur, non solum non minus mereri, propterea quod ipsum virtutis opus eos delectet, sed majori ex hoc capite laude, ac praemio potius esse dignus. Nam multis voluntariis actibus repetitis id consecuti sunt, ut ad exercenda virtutis officia prompte, ut decet, facile, et delectabiliter sese compararent; quae animi dispositio, utpote optima, et voluntaria, magnam sane laudis, et meriti commendationem iis actibus tribuit, qui ex ipsa proficiscuntur.

CAPUT III.

Utrum agnoscendi sint actus indifferentes in Individuo.

59. Dupliciter spectari solet quilibet actus humanus apud Scholasticos Moralis Philosophiae cultores, nempe vel in specie, vel in individuo. Actus humanus in specie, dicitur actus humanus spectatus dumtaxat ratione objecti, et secundum se, nullaque prorsus habita ratione peculiaris finis, propter quem actus elicitur ab agente, nec circumstantiarum, sive adjunctorum, quae ipsum comitari possunt: actus vero in individuo esse dicitur, cum spectatur non solum ratione objecti, secundum se, et in specie, sed quatenus ab hoc vel illo agente revera elicitur, et ponitur; quatenus proinde complectitur et finem ipsius agentis proprium et adjuncta, quae ipsi cohaerent.

Atque haec quidem scholastica divisio merito inducta est, verbisque apprime demonstrantibus expressa. Nam actus, quamdiu spectatur tantummodo ratione objecti, non habet locum in individuo, sive in singulari agente; agens enim actu non agit nisi propter finem; ejusque actus, utpote singularis, ac determinatus, non potest esse a certis quibusdam determinationibus, sive conditionibus immunis, quae dicuntur adjuncta, sive circumstantiae. Ex alia parte actus ratione objecti consideratus merito dicitur esse in certa specie collocatus; quia actus desumit speciem ex objecto: quod quidem quale sit, necesse omnino est distincte intelligere. Demonstrabimus autem primum exemplo, deinde generali ratione. Itaque nemo non facile intelligit, actus esse, specie diversos, uti re sua, et rapere rem alienam. Sunt autem specie di-

versi, quia versantur circa diversa objecta formalia, ut vocant; unus scilicet circa rem propriam, alter circa rem alienam. Generali autem ratione ita concluditur: omnis actus humanus est veluti motio quaedam humanae potentiae in objectum, seu terminum. Sed omnis motio speciem accipit ex termino, ut declarari posset exemplis cum physicis, tum etiam mathematicis. Igitur omnis actus humanus speciem suam desumit ex objecto.

Hinc si actus humanus spectatur in specie, cum ejus objectum formale; vel ratio, sub qua tendit in ipsum objectum; possit esse aut bona, aut mala, aut indifferens; nulla esse dubitatio potest, quin actus in specie consideratus, possit esse bonus, velut egeno succurrere; vel malus, ut rapere rem alienam; vel indifferens, ut sedere, aut deambulare. At si actus consideretur in individuo, praeter ipsam rationem objecti, attendi etiam debet finis proprius agentis. Ex eo porro, quod finis vel bonus, vel malus adjiciatur in individuo actui ex sua specie vel bono, vel malo, duo erui possunt magni momenti moralia veluti axiomata.

Primum, si actui ex objecto bono finis malus adjiciatur, actus in individuo evadet malus. Ut enim bonum ex integra caussa, ita malum ex quocumque defectu; sive ut res bona simpliciter dicatur, integra sane requiritur complexio eorum, quae ad ejus efficiendam bonitatem, et perfectionem conducunt. Si ergo unum ex his desit, non amplius bona et perfecta nuncupari poterit. Sed malum in privatione boni consistit. Ergo ex quocumque defectu malum oritur. Actio ergo ex objecto bona, si ei finis malus adjiciatur, propter ipsum finis defectum mala evadet in ipso individuo. Hinc etiamsi ex sese opus bonum sit indigentem sublevare, ejus tamen actus, qui egentem sublevat ad inanis existimationis auram captandam, est simpliciter malus.

Alterum, si actus ex objecto sit malus, quamvis finis bonus in individuo adjiciatur, non propterea actus fit bonus, sed malus in ipso individuo remanet. Ratio est eadem, quae superior; nam, ut ibi ex defectu finis actus vitiatur, ita hic vitiatur ex objecti defectu. Hinc cum rapere rem alienam sit ex objecto malum; etiam si ex bono fine quis rem alienam raperet, puta ut Templa religionis caussa ornaret, non propterea bonus esset censendus illius actus, sed malus omnino remaneret.

60. Superest vero quaestio de actu, qui versatur circa objectum, suapte natura indifferens; utrum scilicet, quemadmodum talis actus est indifferens in specie, ita etiam indifferens esse possit in individuo. Divus Thomas nullum agnoscit actum indifferentem in individuo: Scotus agnoscit; cujus quidem sententiam acriter etiam defendit Barbeiracius in Puffendorfii *de Jure Naturae et Gentium* lib. 1. cap. 7. §. 7.

Dicendum tamen cum D. Thoma, nullum esse posse actum humanum, indifferentem in individuo; atque id quidem argumento e D. Thoma petito in hunc modum concludi potest. Omnis homo deliberate agens debet in suis actionibus servare ordinem rationis; cum enim ex ratione, cum appetitu naturali conjuncta, oriatur, ut antea vidimus, vis eligendi: quaecumque electio, et consequenter quilibet actus humanus est bonus, vel malus, prout sequitur rectum rationis usum, sive servat ordinem rationis, vel non servat. Atqui ordo rationis postulat, ut omnes actus referantur in ultimum finem; siquidem ultimus finis ex ipsiusmet definitione is est, ad quem omnia referri debent, ipse autem nusquam. Cum ergo nulla sit actio circa quodvis objectum indifferens, quae ex intentione agentis non possit, immo non debeat in ultimum finem referri; si refertur, agens servat ordinem rationis, illiusque proinde actio est bona: si non refertur, agens non servat ordinem rationis, adeoque illius actio est mala. Nulla est ergo actio indifferens in individuo.

At inquit Barbeiracius, actiones hujusmod revera esse, quae nec apud Deum, nec apud homines bonae sint, aut malae, nullam omnino difficultatem pati posse. Innumerabilia quippe sunt, quae nulla lege, aut Divina, aut humana jubentur, vel vetantur; quaeque proinde facere, aut non facere cuique liberum est, prout cuique videtur.

Fatemur multa esse, quae nulla lege divina, vel humana jubentur, aut vetantur, atque ea esse dicimus indifferentia ex objecto. Sed ex hoc non sequitur, actum peculiarem, qui versatur circa hujusmodi objecta, esse indifferentem in individuo. Nam quamvis, ex permissione etiam legis positivae, cuique liberum sit ea facere, vel non facere; quoties tamen deliberate quis ad ea aut facienda, aut omittenda se se determinat, debet omino in ea deliberatione, et consequenti electione servare rationis ordinem. Namque, ut recte ait Puffendorfius *de Officio Hominis, et Civis* lib. 1. cap. 5. §. 4., cum intellectum nobis Deus dederit velut lucem quamdam, quae omnem vitae cursum dirigeret: hinc plane sequitur, non debere nos caeco velut impetu et casu in actiones erumpere; sed eas semper in finem quemdam determinatum, et legitimum referre. Jam vero cum finis omnis vel ultimus sit, vel proximus et intermedius; constet autem, finem proximum et intermedium suapte natura in ultimum esse referendum; ipse ordo rationis, velut lex quaedam naturalis jubet, ut cum quis ad aliquid faciendum animum inducit, quod sibi liberum est facere; in eo tamen faciendo vel finem ultimum intendat; vel si finem interjectum, eum tamen ad ultimum referat; secus non esset legitimus finis propositus. Nec solum id lex naturalis praecipit, sed etiam Divina positiva, quod est contra Barbeiracium probe animadvertendum. Ait enim Apostolus 1. *ad Corinthios* cap. 10.: Sive ergo » manducatis, sive bibitis, sive aliud quid fa-

» ciis, omnia in Dei gloriam facite ». Illud porro Barbeiracius Apostoli decretum non ad consilium tantum refert, quemadmodum faciunt nonnulli Scotistae; ipse enim, quamquam perperam et immerito, omnem inter praecepta Evangelica, et consilia distinctionem convellere nititur : consilium autem non esse, sed verum praeceptum, ex hoc patet, quod hoc Apostoli decretum non aliud faciat, quam legis naturalis praeceptionem interpretari, explicare, ac distincte, et positive confirmare.

Urget Barbeiracius : perperam contendere Scholasticos, saltationem ex. gr. si abstracte, et secundum se consideretur, esse moraliter indifferentem; at hanc moralem indifferentiam desinere, statim atque saltatio spectatur veluti singularis actio, facta a tali, vel tali persona; hoc, vel illo tempore; hoc, vel illo loco; hac, vel illa intentione : nam actio, inquit, a suis adjunctis abstracta et secreta, est idea quaedam chimerica. Quapropter, si saltatio est moraliter indifferens, eam talem esse oportet etiam cum refertur ad peculiares circumstantias personarum, temporum, et locorum. Fallitur nempe mirum in modum Barbeiracius, eum abstractas notiones chimericis annectere non veretur. Quis nesciat, abstractas esse plerasque Geometrarum notiones? eas tamen quis umquam propterea chimericas censuit ? Itaque quemadmodum triangulum, generatim et abstracte consideratum, nec rectangulum est, nec non rectangulum; attamen ipsum aut rectangulum esse, aut non rectangulum oportet, statim atque esse incipit : ita etiam saltatio secundum se, et abstracte considerata, nec bona est, nec mala ; bonam autem, vel malam eam esse oportet, quoties actu ponitur, scilicet propter finem bonum, vel superadditum, vel non superadditum, ut ante probatum est. Itaque ex eo quod saltatio nulla lege jubeatur, fit, ut nemo ad talem actionem umquam teneatur, ab eaque possit licite semper abstinere; secus atque accidit in actionibus, quae lege jubentur, quas, cum urget praeceptum, omittere nefas est; ut patet in divite, qui lege tenetur de superfluis, quae habet, egentibus succurrere. Ex eo vero quod saltatio nulla lege prohibeatur (non attenta scilicet certarum personarum, locorum, ac temporum conditione), fit, ut possit quis choreis indulgere, quin ex hoc praecise, quod choreis indulserit, malum aliquod propterea admisisse sit censendus; quod eveniret, si actio esset lege prohibita, velut in eo, qui rapit rem alienam. Liberum est ergo cuique actionem ex objecto indifferentem pro libito, vel facere, vel non facere; attamen quoties deliberate animus movetur ad actionem ejusmodi faciendam, vel omittendam, habet sane propositum finem quemdam : qui si bonus est, actio evadit bona; quemadmodum, ut exemplum e sacris Litteris petamus, cum David ante arcam saltavit : sin non bonus, actio, ut patet ex dictis, ex hoc mala evadit, quod ab ordine rationis deficiat.

Instat denique Barbeiracius, actionem, quae fiat ex bona intentione, non esse bonam, nisi in sensu mere negativo, sive non malam, adeoque indifferentem usque eo, dum lege praecipiatur.

At quam falsa sit ea Barbeiracii sententia, satis profecto liquet ex adducto Davidis exemplo. Libenter enim sacris testimoniis utimur adversum eum auctorem, qui suas de jure naturali, et quidem pravas aliquando opiniones, sacra auctoritate confirmare nititur. Ratione quoque revinci potest eadem sententia. Nam actio, quae refertur ad bonum virtutis, non negative tantum, sed et positive bona moraliter censenda est. Talis est porro actio quaelibet indifferens, quae ex agentis intentione actu, vel virtute refertur in ultimum finem. Omnis enim talis actio (siquidem habet legitimum finem propositum, ut habere debere omnem actionem constat ex allato Puffendorfii testimonio) fit sane propter aliquod commodum, vel delectationem agentis. Jam vero, ut praeclare docet S. Thomas, hoc ipsum, quod aliquis agit ad sustentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.

Hinc colligitur, actiones etiam ex objecto bonas non esse simpliciter bonas, nec defectu carere, nisi in Deum tamquam ultimum finem vel actu, vel virtute referantur; actiones vero ex objecto plane indifferentes fieri bonas, si referantur ad eumdem finem. Postulat ergo moralis institutio, ut, cum actiones omnes actu referre in Deum non possumus; siquidem humanae mentis vires excedit actu semper de Deo cogitare; saltem frequentissime, quantum possumus, eas referamus: ut nulla sit nostra actio, quae saltem virtute in ipsum non referatur.

Disputatio III.

DE JURE, AC LEGE NATURALI.

61. Multiplex est juris acceptio: adhiberi enim solet hoc vocabulum ad illud significandum, quod rectum sit ac justum, sive ad designandum justitiae objectum, vel ipsammet actionem justam. Secundo adhibetur ad significandam facultatem moralem, quae cuique competit aliquid aut faciendi, aut non faciendi. Tertio accipitur pro lege, sive regula, ad quam homines actiones suas componere tenentur. Quarto sumitur pro ipsa legum scientia. Quinto pro sententia judicis, quae justum fieri praecipit.

Principio autem est diligenter animadvertendum, eas omnes juris acceptiones ad tertiam, tamquam ad caput, referri; neque enim aliquid justum esse potest, nisi quod cum lege, sive regula consentit. Facultas autem moralis, prout a facultatibus physicis distinguitur, oritur in homine ex lege aliqua, sive regula, quae rationem dirigat. Jus ergo, quatenus aut justum significat, aut jus agendi, vel non agendi, nascitur e jure, accepto pro lege, sive regula, ad quam homines proprias actiones exigere tenentur. Jus autem, hoc sensu acceptum, aliud ex hominis intima natura depromitur, diciturque jus naturale; aliud extrinsecus constituitur, estque jus positivum. Sed enm jus positivum aliqua semper ratione referatur ad jus naturale, perfecta esse nequit juris positivi tractatio, nisi e juris naturalis explicatione, tamquam e fonte, hauriatur. Quare de hoc jure praecipue nobis erit agendum

Ut autem inter tot acerrimas concertationes, quae in hoc jure constituendo a viris doctissimis, summo ingenio, magnaque doctrina praeditis, in diversas autem, et plane contrarias partes abeuntibus, excitatae sunt, perspicuitatem retineamus; nec aliquando aut in ambiguis versari, aut principia petere videamur (quod in tam subtili materia, tamque lubrica proclive est admodum); initio juris naturalis definitionem nominalem, adeoque universalem proponemus, ut omnibus, quamquam alioquin maxime dissentientibus, ex aequo probetur; tum notiones ex ea definitione nascentes, sive rerum notiones ex ea definitione nascentes, sivo rerto quodam nexu cum ea conjunctas, accurate, quoad fieri poterit, evolvemus; ac tandem in his notionibus certa et explanata juris naturalis principia, et fundamenta investigabimus.

CAPUT I.

Juris naturalis definitio.

62. Juris naturalis nomine intelligo normam quamdam, sive regulam e natura hominis petitam, aptamque sic dirigere actiones hominis, ut naturae illius convenit. Quamquam satis perspicua per se videri possit haec definitio, est nihilominus diligenter enucleanda; nam, si quid lucis in rem tanti momenti inferre possumus, haec profecto ex accuratissima verborum definitione, omnique ambiguitatis remotione petenda est.

1.° Dicitur norma, sive regula, quae voces cum ex rebus corporeis petantur, declarandum est quis proprius earum sit intellectus, cum ad actiones humanas dirigendas per accomodationem transferuntur. Sciendum est itaque, nullam esse deliberatam actionem, quam non praecedat aliquod judicium mentis, constituentis aliquid esse faciendum, sive ex duobus contradictoriis unum esse prae alio eligendum: idque judicium practicum dicitur. Omne porro judicium practicum nititur aliquo theoretico judicio: ex. gr. nemo judicio practico constituit, ex duobus propositis mediis ad intentum finem assequendum unum esse alteri praeferendum, nisi judicium theoreticum praecesserit, quo statuit, unum esse altero aptius, et accomodatius. Cum autem omne judicium theoreticum versetur circa idearum convenientiam, aut repugnantiam, ut ex primis logicae regulis, omnium consensione probatis, liquet; sequitur, ut illa idearum, sive rerum, quae ideis respondent, convenientia, vel repugnantia, nitatur judicium theoreticum. Cumque ex judicio theoretico enascatur judicium practicum, istudque actio consequatur; propterea ea convenientia vel repugnantia, quae determinat judicium theoreticum, determinat etiam vi judicii theoretici judicium practicum, et vi judicii practici actionem ipsam. Quod autem mentem, in practicis judiciis indifferentem et liberam, ad unum potius, quam ad aliud judicium practicum determinat; id vero est, quod vocatur norma, sive regula ejus judicii, et actionis, quae ex eo consequitur. Ea ergo convenientia, vel repugnantia rerum, generatim sumpta, est etiam generalis quaedam regula, apta dirigere, sive

uno potius quam alio modo determinare, actiones hominis.

2.° Dicitur norma, petita ex hominis natura, sive ex naturalibus ejusdem facultatibus, tam iis, quae ipsi cum reliquis animantibus sunt communes, quam propriis et suis. Per has enim facultates homo versari potest, atque agere circa innumerabilia, prorsusque inter se diversa objecta; quae cum ipsius hominis facultatibus innumerabiles etiam convenientiae, et repugnantiae relationes habere possunt. Quum autem ejusmodi convenientia, vel repugnantia ex naturalibus hominis facultatibus profluat, norma, quae in illis constituitur, merito naturalis dicitur.

3.° Dicitur norma, apta dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit. Patet ex dictis, hominem suis facultatibus instructum esse, ut earum usu eam, quam maxime exoptat, perfectionem, et beatitudinem consequatur. Hoc porro assequetur, si actiones suas circa quodlibet objectum ita dirigat, ut postulat convenientia, vel repugnantia, quam habent ejus facultates erga illud objectum. Ea ergo naturalis convenientia, et repugnantia merito assumitur tamquam norma, apta dirigere actiones hominis, ut naturae illius, sive ut naturalibus ejusdem facultatibus convenit.

Hinc prima propositio de Jure naturali eruitur, videlicet: jus naturale, prout definitum fuit, esse omnino admittendum. Argumentum institui potest in hunc modum. Jus naturale est norma, petita ex hominis natura, apta dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit; atqui ejusmodi norma ex hominis natura necessario profluit: ex hominis enim natura profluit, quod facultates ipsius certas quasdam habeant cum diversis objectis convenientiae, vel repugnantiae relationes; quibus positis necesse est, hominem certa quadam ratione actiones suas circa ejusmodi objecta dirigere, et moderari, ut eam, quam maxime cupit, perfectionem, et beatitudinem assequatur. Atqui ejusmodi convenientia, et repugnantia est ipsamet norma apta dirigere actiones hominis, ut naturae illius convenit. Ergo ex hominis natura necessario profluit ejusmodi norma, vel regula; estque adeo jus naturale, hoc modo definitum, prorsus admittendum.

CAPUT II.

Ex qua convenientia petenda sit norma, apta dirigere actiones hominis, ut naturae illius convenit.

63. Hic jam controversiae locus.

Hanc enim regulam aliqui repetunt ex propria cujusque utilitate, et delectatione; ita ut quidquid utilitatem, aut delectationem afferre potest, id eam habeat cum hominis natura convenientiam, quae sola sit requirenda, et tamquam norma humanarum actionum habenda. Haec fuit inter veteres Aristippi, Epicuri, et aliorum sententia; quam recentiores inter Spinosa, Hobbesius, aliique praeterea non pauci excitare voluisse videntur; atque hujusce quidem sententiae patroni sic eam fere defendere consueverunt. Nihil nobis antiquius esse, nihil nostris animis tam alte a natura ipsa esse infixum, nihilque adeo humanae naturae congruentius excogitari posse, quam sit naturalis dilectio sui, amorque propriae beatitatis. Hanc inquiunt esse principium dilectionis omnis electivae, ut fatetur ipsemet Divus Thomas supra laudatus. Ex quo inferunt, natura ipsa institutum esse, ut quidquid molimur, id ad nos ipsi referamus; unicuique proinde jus esse, ut quidquid ad se pertinere intellexerit, quidquid ad sui conservationem, incolumitatem, et commodum valere sibi persuaserit, in id vires suas, et facultates intendere, et conferre possit. Atque hos quidem nobis post demonstrandum erit, e vero principio profectos, in falsa prorsus consectaria deductos esse.

Alii contra sentiunt, aliquid esse suapte natura pulchrum, et praeclarum, quod sua sponte peti debeat; quodque, spreta, et contempta voluptate, optimus quisque sequatur; quod denique, detracta hominis utilitate, sine ullis praemii fructibus, sit ipsum per se laudabile, adeoque propter se expetendum. Atque istos quidem in eo, quod naturalem quamdam honestatem suapte natura laudabilem, et expetendam constituunt, praeclare sentire, ipsi ostensuri quoque sumus. Sed cavendum, ne, quod hujus sententiae patronis interdum contigit, et quo factum est, ut in adversariorum offensionem incurrerent, cavendum, inquam, ne honestatis amorem a naturali dilectione sui sejunctum esse arbitremur, neque id solum, sed ei aliquando repugnare: tumque amorem honestatis esse naturali dilectioni sui preferendum. istud enim esset, praepostero ordine, ex vera consequentia in falsum principium descendere,

Jam vero quae ex duabus propositis sententiis vera sit, judicium petendum est ex natura hominis: quaerimus enim regulam e natura hominis petitam, aptamque illius actiones sic dirigere, ut naturae illius convenit: quare juverit in primis ea recolere, quae de humanae mentis facultatibus secunda disputatione praemisimus; tum etiam eas notationes, quas ad illustrandam Platonis de beatitudine sententiam attulimus: e quibus pauca, sed quae ad hanc rem faciunt quam maxime, sunt nobis hoc loco depromenda.

Et primo quidem illud confirmamus D. Thomae principium: dilectionem naturalem, sive amorem beatitudinis fontem esse cujuscumque electionis, sive dilectionis electivae; ex quo firmo, stabilique principio haec veluti consectaria enascuntur: nihil nos appetere posse, nisi

quod boni speciem praeseferat; nihil autem speciem boni induere sive repraesentare, nisi quod placet, quodque aliqua suavitate animum perfundit, et allicit.

Secundo illud etiam confirmamus, aliqua placere ratione sui; ea nimirum, quae approbationem nostram eliciunt, qualia esse dicimus ordinem, pulcbritudinem, et perfectionem: alia vero placere non ratione sui, sed propter bonum aliquod, quod ab his provenit, sed ab his tamen distinguitur.

Hinc magni momenti distinctio exoritur. Nam cum primae sententiae patronis ultro concedamus, ad nullam actionem faciendam posse animum hominis inclinari, nisi in ea actione delectationem aliquam, aut utilitatem deprehendat; in ipsis tamen actionibus duo distinguenda esse delectationum, utilitatumque genera, disparia prorsus, ac diversa inter se ostendemus: quae duo genera, cum proinde ex amore beatitudinis oriantur, demonstrabimus posiea, eos in hoc turpiter lapsos esse, quod unum genus prorsus neglexerint, alterius autem rationem sic habuerint, quasi hoc unum esset cum beatitudinis amore conjunctum. Ex quo patebit quid sit id, quod eos ex vero principio profectos in falsa consectaria detorserit.

64. In actionibus itaque alia est utilitas, et delectatio, sive potius delectabilitas actionis ipsius propria et intrinseca, ita ut actio sit per se ipsa, et ratione sui utilis, et delectabilis; alia est extrinseca, ut actio non sit per se ipsa utilis, et delectabilis; sed tantum ratione cujusdam effectus, qui ex ea sequitur quidem, sed tamen ab ea distinguitur. Quod exemplis, extra omnem dubitationis aleam positis, declarari, confirmarique potest. Celebris est Archimedis historia, qui cum ab Hierone rege jussus esset investigare, num in corona, quam e puro auro conficiendam tradiderat, non alterius metalli facta esset admixtio, ejus tandem nodi solvendi ratione reperta omnibus laetitiis incessisse traditur. In hac porro inventione mirifice se prodit duplex illa utilitas, et delectatio; nam quod ex ea inventione magnam a rege gratiam inierit, haec magna quidem fuit ejus inventionis utilitas; sed haec est utilitas extrinseca. Quod celebritatem sermonis hominum, ejus ingenio et doctrinae faventium, excitaverit, id etiam potuit eum magna suavitate, ac delectatione afficere. Sed haec etiam delectatio extrinseca est, proveniens ab effectibus inventionis, ab ipsa inventione distinctis. At quamquam Archimedes nullam ejusmodi utilitatem, et suavitatem sibi ex tali inventione proventuram vidisset; ea tamen difficilis veritatis inventio ipsum, vi sua, maxima suavitate affecisset; atque haec est, quam dico delectationem inventionis propriam, eidemque intrinsecam. Talis item fuit eorum delectatio, qui barbaris saeculis optimis disciplinis excolendis tanta multis dulcedine vacabant; quorum egregia inventa non laudem, non commodum, sed offensiones, convicia, injurias reportabant. Praeterea ea veritatis inventione intellectus perficitur; quidquid autem intellectum perficit, eo ipso, quod intellectum perficit, optimo jure utile vocari potest. Veritatis ergo inventio, vel cognitio utilitatem habet sibi propriam, et intrinsecam, seclusis omnis praemii fructibus.

Pariter ex tradita superius amoris ejus, qui dicitur concupiscentiae, et ejus, qui amicitiae dicitur, explicatione, patet hujus duplicis delectationis distinctio. Nam in primo amore externam quamdam delectationem venamur: in amore vero amicitiae, inest in ipso amoris actu suavitas quaedam, et delectatio. Itaque qui amico benefacit, ex ipso benefaciendi actu, nulla etiam spe reportandae gratiae; immo qui beneficium confert, quod perpetuo futurum sit occultum, ne resciens amicus molestiae quidquam capiat; ille, inquam, ex eo solo benefaciendi actu mira sane voluptate perfunditur: quam voluptatem si quis non experitur, uae ille humanitatem prorsus exuisse videatur.

Denique in ejus actione, qui, ut verbis Horatii utar, paterna rura bobus exercet suis, duplex illa utilitas, et delectatio apparet. Nam quatenus moderata exercitatione corpus recreat, actio est per se ipsa utilis et delectabilis, utilitate et delectatione actioni intrinseca; prout vero ex agricultura copiosa messis provenit, ea actio utilis est, et delectabilis ratione effectus, quem ille avet, adeoque utilitate, et delectatione extrinseca.

Actiones autem aliae ad appetitum sentientem, aliae ad appetitum rationalem pertinere dicuntur. Duplici enim facultate hominem natura instructum esse ante vidimus, qua bonum sibi conveniens apprehendere valeret; scilicet vi sentiendi, et vi intelligendi.

Facultate sentiendi praedita natura, cum sui ipsius conscia sit, diligit se suamque conservationem, ac statum; voluptate delectatur, quam ad sui beatitatem pertinere sentit; dolore offenditur. Natura proinde hac tantum facultate praedita, qualia vulgo esse putantur bruta animantia, objecta externa haud aliter internoscere potest, quam prout sunt aut voluptatis, aut doloris efficientia; proutque ad proprii corporis conservationem, et incolumitatem, vel ad ejusdem perniciem valent. Ceterum nullam in externis objectis vim, praestantiam, aut convenientiam ea sentiendi facultas deprehendit.

Vis vero intelligendi, quae pertinet cum ad prima principia, tum ad conclusiones, quae ex his inferuntur, quaeque ratio vocatur; est facultas hominis propria, qua distinguitur a reliquis animantibus, iisdemque multo antecellit. Hujus porro facultatis duo sunt munera, quae ad rem nostram faciunt quam maxime quaeque Cicero luculentissime expressit lib. 1. *de officiis cap.* 4.

Primum munus rationis ex Tullio.

65. « Inter hominem, et belluam, *inquit*, « hoc maxime interest, quod haec tantum, « quantum sensu movetur ad id solum quod « adest, quodque praesens est, se accomodat; « paullulum admodum sentiens praeteritum aut « futurum. Homo autem, quod rationis est par- « ticeps, per quam consequentia cernit, caus- « sas rerum videt, earumque progressus et « quasi antecessiones non ignorat, similitudi- « nes comparat, et rebus praesentibus adjun- « git atque annectit futuras, facile totius vi- « tae cursum videt, ad eamque degendam prae- « parat res necessarias ». Hinc sequitur de ju- re naturali altera propositio: eam videlicet convenientiam, quam praesenti utilitate, ac delectatione facultas sentiendi in objectis externis deprehendit, non esse normam, aptam dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit.

Manifesta est hujus propositionis veritas. Convenit enim naturae hominis, quatenus ipse ratione pollet, ut, cum praesenti aliquo bono appetitus ejus sentiens movetur, cogitare possit de ampliori bono, quod ad ejus perfectionem magis conducat. Praeterea proprium est hominis non solum praesentibus uti, vel frui, sed cogitare etiam de futuro vitae statu; maximeque pertinet ad ejus tranquillitatem, ac beatitudinem sic rebus suis providere, ut aptum est ad mala praecavenda, et ad bona retinenda, vel etiam augenda. Norma igitur, apta dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit, non solum ea convenientia nititur, quae praesenti utilitate aut delectatione continetur, quaeque est objectum sentientis facultatis; sed maxime bonorum, et malorum recta aestimatione, et delectu; praesentium cum futuris accurata comparatione; et caussarum notitia, e quibus illa oriuntur.

Atque ut haec cum aliquo utilitatis fructu illustriora fiant, homo sane ratione intelligit, nullum sibi ex bonis naturalibus in hac vita praestantius bonum obtingere posse, quodque ad exoptatam perfectionem ac beatitudinem magis conducat, sitque adeo naturae hominis convenientius, quam, ut ille ajebat, *mens sana in corpore sano.*

Ut ergo illud tantum bonum homo sibi comparet, necesse est in caussas inquirat, e quibus pendet optima ejusmodi cum animi, tum corporis habitudo.

Deinde cum intellexerit, mentis sanitatem ex eo effici, quod mens vacans erroribus ac perturbationibus, quieta tranquillaque constantia perfruatur; in eam sibi omni conatu enitendum esse concludet, atque omnem proinde erroribus, ac perturbationibus aditum praecludendum esse judicabit.

Ut errores vitet, cavebit in primis, ne quidquid in sensus incurrit, et quod primo quasi aspectu probabile videtur, id statim judicio suo confirmet; in hoc enim inest temeraria levitas: sed nihil sibi sequendum esse ducet, nisi quod prudenti circumspectione, et accurata consideratione visum fuerit.

Ut autem animi perturbationes declinet, abstinebit ab illis rebus, quae praesentem quidem utilitatem vel delectationem afferre videntur, sed cum semel admissae sunt, vehementibus motibus mentem agitare solent; adeoque homo, ratione edoctus, naturae suae conveniens judicabit comprimere ambitionis aestus, libidinum ardores, inanem divitiarum cupiditatem.

Ut denique corporis incolumitati prospiciat, ac diuturnam vitae usuram, cum virium firmitate conjunctam, sibi, quoad patitur humana conditio, afferat; nunquam non meminerit hanc verissimam sententiam; intemperantiam esse medicorum nutricem. Quare appetitum sentientem, ad immoderationem ultro proclivem, sibi coercendum esse intelliget.

Quibus explicatis intelligi facile possunt praecipuae regulae, quae ex illo primo rationis munere profluunt: prima est: de boni praestantia ex prima voluptatis impressione, aut utilitatis specie ne judicato; sed ad consequentia attendito, quae ad futurum vitae statum pertinent; atque ex his boni, vel mali summam colligito. Haec autem regula pertinet ad prudentiam.

Altera est: ab eo bono abstineto, ex quo majus tibi sit malum obventurum. Atque haec regula maxime pertinet ad temperantiam.

Tertia est: illud malum patienter ferre ne recusato, e quo tibi majus bonum sit eventurum. Quae regula pertinet ad fortitudinem.

Alterum munus rationis ex Tullio.

66. « Nec vero, *inquit (eodem cap. 4.)*, illa « parva vis naturae est, rationisque, quod « unum hoc animal, *homo videlicet*, sentit « quid sit ordo, quid quod deceat: in factis, « dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, « quae adspectu sentiuntur, nullum aliud ani- « mal pulchritudinem, venustatem, convenien- « tiam partium sentit ».

Hinc sequitur tertia propositio, aperta per se, et manifesta: homo, quatenus ratione pollet, non solum internoscit objecta externa, prout ad se pertinent, sive quatenus in ejus aut commodum, aut perniciem vergere possunt; sed etiam quatenus ipsa inter se habent certas quasdam aut convenientiae, aut repugnantiae relationes; ex quibus relationibus ordo quidam in his se prodit. Ad hoc itaque munus rationis pertinet, ut homo possit vera, certa, explorataque judicia ferre de rebus externis, eorumque vero statu, convenientia, et ordine: ex. gr. per rationem homo explorate cognoscit, judicatque, hominem perfectiorem esse, ac me-

liorem bruto, vel planta; ex hominibus autem alium esse alio ingeniosiorem, doctiorem, rebus gerendis aptiorem. Peri jure nemo est hominum, qui si duas domos viderit aequalibus sumptibus singulas a singulis architectis descriptas, et aedificatas, unam quidem belle, apte, accurate, eleganter constructam; alteram male materiatam, ruinosam, impolitem; quamquam illae domus nihil ad se pertineant, quamquam architectos minime noverit, non tamen judicet, ac velut ratum, fixumque habeat, prioris domus architectum laude, ac praemio dignum esse, posterioris autem minime.

Atque in hoc plane vertitur difficultatis cardo, utrum judicium theoreticum de ordine et convenientia rerum inter se, norma sit et regula, apta dirigere actiones hominis circa res hujusmodi, prout naturae ipsius convenit. Namque primae sententiae auctores in suam videntur opinationem devenisse, ex eo quod putaverint, rerum externarum convenientiam et ordinem, cum ex ea utilitatis aut commodi fructum capere non possumus, nihil ad nos pertinere; eas proinde convenientias minime arbitrati sunt regulas dirigendis actionibus humanis idoneas: itaque videntur beatitudinem, ac perfectionem hominis intra sentientis appetitus limites conclusisse; rationi autem id tantum muneris tribuisse, ut, quae facerent ad explendum sentientem appetitum, investigaret, atque disponeret. Ex hoc sane fonte manavit impii Spinosae error, qui jus hominis laetum patere fertur dixisse, quantum patent ejus facultates physicae: sive, quod eodem recidit, nullam esse regulam e ratione petitam, quae actiones hominis ad certum quemdam modum determinare possit; sed quidquid per potentiam physicam licet, id jure quoque licere, si lubet. Nec porro ab eo Spinosae principio abhorrent Hobbesii dogmata, quemadmodum postea videbimus. Quae quidem si vera essent, isted etiam consequens fieret, jure naturae agere silvestres illos homines, qui aliis hominibus vesci perhibentur: nec id solum, sed etiam quum suppeteret vescendi copia ex brutis animantibus, posse tamen ex aequo, et eodem jure ipsos hominem, ac brutum, ad vescendum occidere, prout libitum fuerit.

67. Sit itaque quarta propositio: si ex perspecta externa rerum convenientia, et ordine efformari possit judicium practicum; ea convenientia, illeque ordo est naturalis norma, apta dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit.

Ut hujus propositionis veritas illustrior peteat, constituamus hominem, cui hoc muneris demandatum sit, ut inter multos artifices, de artis suae praestantia certantes, praemia pro arbitratu suo distribuat. Ei ergo simulacra proponantur multa ab iis artificibus efficta, aliaque aliis diligentius, et perfectius elaborata. Sint denique homini illi omnes proinde ignoti artifices, ne in ea praemiorum distributione aliqua peculiaris caussa ad eum pertinens occurat, quae ipsum in aliquem prae caeteris propensiorem efficere possit.

His positis dico 1. futurum, ut homo ille theoretico judicio statuat, eum prae caeteris artificibus majori laude, ac praemio dignum esse, cujus opus elegantiori, ac diligentiori artificio enitet; percipit enim animus convenientiae relationem, quae versatur inter majorem laudem majusve praemium, et artificium elegantius. Omne autem judicium theoreticum vere determinatur ex perceptione talis convenientiae. Et sane cum laudari non aliud sit, nisi aliquem auctorem agnosci boni operis; ille sane est laude dignus, qui auctor est boni operis; et majori laude dignus, qui auctor est melioris operis. Praemium autem cum sit in casu proposito effectus laudis et approbationis; patet etiam verum esse, eum qui sit majori laude dignus, dignum quoque praemio majori esse.

Dico 2., per hoc judicium theoreticum determinari judicium practicum in eorum praemiorum distributione. Nam omne judicium practicum praerequirit judicium aliquod theoreticum, quo nitatur, ut ante probatum est. Sed in proposito casu non aliud occurrit judicium theoreticum, nisi quod petitur ex convenientia, quae versatur inter majus praemium et opus praestantius. Ergo per illud determinabitur judicium practicum, in eo positum, quod in praemiorum distributione is praeferendus judicetur, cujus opus fuerit praestantius.

Dico 3., illud judicium practicum ex natura sua determinare actionem in distributione praemiorum. Nam ex judicio practico, quo decernitur illum esse praeferendum, cujus opus sit praestantius, oritur actio, qua revera is praefertur, cujus praestantius opus est.

Generaliter itaque concludi potest, perfectam rerum convenientiam esse normam, aptam dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit. Nam ex perspecta ille convenientia oritur judicium theoreticum eam convenientiam affirmantis. Judicium autem practicum est actio mentis eam affirmationem approbantis. Pertinet sane ad rationem, facultatem hominis propriam, eique maxime naturalem, ut perspectam veritatem affirmet, ac perspectae veritatis affirmationem approbet, eidemque consentiat. Ea ergo convenientia est norma judicii practici: norma inquam constans, utpote quae veritate ipsa continetur; et maxime conveniens naturae, ratione uteeti, per quam veritatem percipere potest.

68. Propositio quinta. Qui has convenientias rejiciunt, jus naturale tollunt, qua parte maxime proprium est hominis; idemque homini, quod beluis, jus praescribunt.

Jus enim naturale, qua parte maxime proprium est hominis, est norma e ratione petita, facultate scilicet hominis naturali, et ma-

xime propria. Patet autem ex dictis, rationis munus aeque proprium esse illas convenientias perspicere, easdemque et affirmare, et approbare. Sunt ergo eae convenientiae norma, apta dirigere actiones hominis, prout homini convenit ratione uti. Qui ergo eas rejiciunt, actionibus humanis eam normam eripiunt, quae cum sit e ratione petita, maxime propria est hominis.

Idem porro jus naturale praescribunt homini, quod belluis: nam qui hoc rationis munus negligendum putant, quod versatur circa convenientias rerum, et ordinem; omnia revocare videntur ad vim sentiendi, quasi hac una facultate hominis perfectio, et beatitudo contineretur. Quod si ita esset, nulla profecto alia homini ad quidvis agendum caussa suppeteret, quam quae ex praesenti delectatione capianda, vel repellendo praesenti dolore sumeretur; cumque is externa objecta sub hoc tantum respectu spectaret, quatenus videlicet aut dolorem, aut voluptatem afferunt; omnis ejus actio erga externa objecta ex eo esset respectu metienda. At haec belluarum conditio est, non hominum. Itaque fera bestia, fame praesertim dominante, si in hominem simul, et canem incurrat, non hanc sane cogitationem suscipiet, vitam hominis potiorem esse vita canis; hominemque proinde non minus quam canem laniabit, ut famem depellat; utrumque enim perinde aptum esse ad vescendum sentit; quantum autem alterum alteri praestet, ratione destituta nequit intelligere. Homo vero vi sentiendi adjunctam rationem habet, qua judicare potest de rebus externis, non solum quatenus ad se pertinere possunt, sed etiam de vero earumdem statu. Cum autem omnis actio judicium aliquod consequatur; patet profecto conveniens esse homini actiones suas circa externa objecta ita moderari, ut veris judiciis, rectaque ratione constitutis respondeant. Atque hinc apparet, cur bellua nullo pacto faciat contra jus naturale, cum, praetermisso cane, hominem laniat, voratque; homo vero immaniter jus naturale offenderet, si, quemadmodum de silvestribus in Africa meridionali populis narratur, homine vesci mallet, quam bruto; bellua enim id facit, quod est suis facultatibus consentaneum; homo vero id faceret, quod rationi, praestantissimae facultati, repugnat.

69. Propositio sexta. In illis actionibus, quae determinantur per ipsam rerum convenientiam, tamquam normam; ordo quidam, et velut convenientiae proportio aliqua se prodit, qua fit, ut sint ex sese utiles, ac delectabiles intrinseca utilitate, ac delectatione.

In his enim, quae variari possunt, ordo elucet, cum ad aliquid constans referuntur, per quod determinentur. Porro hominis actiones circa objecta externa, spectatis facultatibus physicis, innumerabilibus prope modis variari possunt. Ut ergo in his ordo servetur, debent referri ad aliquid constans, per quod ipsae determinentur. Nihil autem in homine constans inveniri potest, aptumque humanas actiones determinare, nisi veritas ipsa judiciorum theoreticorum. Haec autem veritas rerum convenientia nititur; ergo in his actionibus, quae tamquam normam sequuntur ipsam rerum convenientiam, ordo se prodit. Ex eodem ordine in illis actionibus convenientiae proportio quaedam elucet. Primo enim habetur convenientia judicii theoretici cum vero rerum statu; nempe cum affirmatur, ex duabus rebus propositis eam esse praestantiorem, quae est revera praestantior. Secundo habetur convenientia judicii practici cum judicio theoretico, cum statuitur id esse praeferendum, quod est praestantius. Tertio tandem habetur convenientia actionis cum judicio practico, cum id actu praefertur, quod praeferendum esse judicatur. Ex qua triplici convenientia oritur vera proportio: ut enim se habet judicium theoreticum ad verum statum rerum, ita judicium practicum se habet ad theoreticum. Ex alia parte, ut se habet judicium practicum ad theoreticum, ita se habet actio ad verum statum rerum; ex quo fit, ut actio ejusmodi dici merito possit expressio quaedam, et effectio veritatis. Quare praeclaro sapiens ille Verulamius inquit, veritatem et bonitatem se habere, ut sigillum et ejusdem impressionem in subjecta materia. Est enim veritas, quae theoretico judicio continetur, velut sigillum; idque imprimitur in subjecta materia, cum actio, quae circa res externas versatur, veritate ipsa determinatur.

Jam vero cum naturaliter animus ordine, et convenientia rerum delectetur, siquidem ordo, et convenientia approbationem suapte natura elicit; approbationem autem complacentiae affectus consequitur: actio certe, in qua inest ordo, et convenientiae proportio, per se ipsa placere potest, estque adeo per se delectabilis. Hinc fit, ut ipsi etiam pueri, cum ex historiis res audiunt praeclare gestas, iisdem mirifice delectentur; eosque ament, quos didicerunt prudenter, fortiter, decore se gessisse. Quod si actiones ejusmodi sunt per se delectabiles, sunt etiam per se utiles utilitate intrinseca; id enim est utile utilitate intrinseca, quod facultates hominis perficere ipsum per se potest. Omnis porro potentia perficitur per actum sibi convenientem; quemadmodum potentia intelligendi per actum intelligendi. Ergo etiam voluntas, quae est alia hominis potentia, perfici censenda est per actus sibi convenientes. Cum autem ex ratione appetitum naturalem determinante oriatur vis eligendi, seu voluntas; actus voluntatis erit maxime conveniens, qui oritur ex ratione convenienter determinante: ratio autem non convenienter determinatur, nisi veritate, quae est proprium objectum facultatis intelligendi, in qua ratio inest. Ergo ille actus est voluntati maxime conveniens, qui

per veram rationem determinatur. Sed hujusmodi sunt actus, in quibus ordo se prodit, quique sunt per se delectabiles. Igitur illi actus sunt etiam per se utiles utilitate intrinseca.

Hinc demonstrari potest illud celebre Aristotelis effatum: « quod est in intellectu verum, et falsum, id est in voluntate bonum, » vel malum ». Cum enim ex ratione determinante oriatur voluntas, profecto ea voluntas erit recta, quae ex recta, idest vera ratione determinabitur, prava autem quae ex prava, et falsa ratione: ergo ex veritate, vel falsitate in intellectu determinante oritur rectitudo, vel pravitas, adeoque bonum, vel malum in voluntate. Praeterea hominis perfectio ex omnium ejus facultatum consensu quodam, et harmonia maxime existit. Hic autem consensus abesset, si voluntas, appetitus sentientis vehementi quadam cupiditate abrepta, a recta ratione deflecteret.

Atque idem etiam ex eo luculenter perspici potest, quod omnes hominis effectus sint variabiles; sola porro recta ratio sit constans, utpote quae veritate determinatur. Quemadmodum porro in figuris accidit, ut cum quantitates variabiles ad constantem accomodantur, prout postulat aequationis natura, mirus quidam ordo in illis quantitatibus exoritur tum constantis cum variabilibus, tum variabilium inter se, miraque inde existit figurae totius regularitas; ita etiam in homine, ut illius facultates omnes, et effectus constanti aliquo ordine teneantur, necesse est prorsus, ut caeterae facultates omnes, affectusque, utpote variabiles, plane ad unam rationem accomodentur, utpote solam constantem, idque prout postulat hominis natura, cujus proprium est veritatem intelligere.

70. Propositio septima. In hujusmodi actionibus per se utilibus et delectabilibus inest honestas naturalis, eademque constans et immutabilis, minimeque pugnans cum naturali dilectione sui.

Actiones dicuntur per se utiles, quae vi sua perficiunt propriam potentiam; per se autem delectabiles, in quibus inest ordo quidam, et convenientiae proportio, quae ipsa placet per se, ut ex praemissis propositionibus habetur. Atqui ex hoc ipso existit honestas. Nam cum proprium sit hominis in iis ipsis, quae adspectu sentiuntur, pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentire, eademque moveri, ac delectari, ut ex secundo munere rationis, a Cicerone explicato, constat; fit etiam, quemadmodum ille ipse Tullius ibidem concludit, ut « eam similitudinem (*sive similem quamdam » convenientiae proportionem*) natura, ratio» que ab oculis ad animum transferens, multo » etiam magis pulchritudinem, constantiam, » ordinem in consiliis factisque conservandum » putet, caveatque, nequid indecore, effoemi» nateve faciat; tum in omnibus et opinioni» bus, et factis nequid libidinose aut faciat, » aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et ef» ficitur id, quod quaerimus honestum; quod » etiam si nobilitatum non sit, tamen hone» stum sit, quodque vero dicimus, etiam si a » nullo laudetur, natura esse laudabile ». Hactenus Tullius.

Quemadmodum ergo in his, quae sub sensus cadunt, ex praesentium convenientia et ordine existit pulchritudo, quam consequitur mentis approbatio, et complacentiae quidam affectus: ita etiam in his, in quibus ordo rationis servatur, cum scilicet veritate ipsum judicium mentis theoreticum determinatur, eoque determinatur deinceps judicium practicum, et actio consequens; existit convenientiae proportio, in qua elucet pulchritudinis species intelligibilis quaedam, quae honestatem continet, quaeque approbationem, et laudem sponte sua sibi conciliat.

Haec porro honestas est naturalis; nam ex convenientia actionis cum recta ratione, naturae necessitate sequitur: est constans, et immutabilis, quia constans, et immutabilis est ipsa recta ratio, utpote veritate determinata.

Quod autem non pugnet ejusmodi honestas naturalis actionum cum naturali dilectione sui, patet generatim primo ex eo, quod honestate naturali homo perficiatur, ut ex praemissis propositionibus apparet; homo autem propriam perfectionem naturaliter diligit. Secundo quia actiones naturaliter honestae sunt etiam per se delectabiles; quidquid autem delectabile est per se, in id ex naturali dilectione sui homo ferri potest. Quare sapienter animadvertit Tullius lib. 1. *de finibus*: « Epicureos, si dixissent, quae » sunt honesta, et recta, ea facere ipsa per se » laetitiam, sive per se esse delectabilia, nul» lum futurum esse discrimen inter ipsorum » disciplinam, et eorum, qui honestatem natu» ralem constituunt. Nam si conceditur, hone» statem per se facere laetitiam, id etiam se» quitur, ut honestas sit per se expetenda ».

Error igitur Epicuri, ut a Cicerone colligimus, ex hoc profluxit, quod in actionibus honestis eam, quam constituimus intrinsecam utilitatem, et delectabilitatem, ipsi nempe honestae actioni inhaerentem, prorsus neglexerit; atque ex actionibus honestis extrinsecam tantum utilitatem, et voluptatem quaesierit.

CAPUT III.

De obligationis notione, et utrum norma hactenus descripta valeat obligationem inducere.

71. Obligationis nomen generatim sumptum ejusmodi notionem importat, cujus sensu intimo unusquisque sibi conscius est. Unusquisque enim ait, obligatum se esse, vel sibi obligationem incumbere, cum sentit debere se aliquid facere.

Obligatio ergo in hoc vertitur, quod quis sen-

tiat se debere aliquid facere. Explicandum est ergo quid ejus verbi *debere* notio importet. Sentimus autem nos tum debere aliquid facere, cum id quod faciendum proponitur, sive actionem propositam, non possumus non approbare. Actionem autem approbamus, cum eam propriae normae consentientem judicamus, sive quando, conferentes judicium practicum, ex quo actio consequitur, cum judicio theoretico, videmus judicium theoreticum verum esse, et judicium practicum fuisse per illud determinatum: in hoc enim consistit ordo rationis. Repugnat porro, ut ratio ipsum rationis ordinem non approbet.

Ex eo profecto, quod quis debeat aliquid facere, dicimus ei incumbere necessitatem quamdam ejus rei faciendae. Haec autem non est absoluta, et physica necessitas, sed moralis, et hypothetica; orta ex quo quis intelligit damnum aliquod, aut malum aliquod suscepturum se, nisi aliquid faciat: unde propter rerum connexionem necesse est ipsi omnino id facere, si velit hoc damnum repellere. Atque haec est necessitatis hypotheticae notio, quae in obligationis notione continetur.

In vitae civilis consuetudine quaecumque hypothetica necessitas obligationem facere vulgo dicitur, ut cum ait paterfamilias, obligatum se esse aedes suas reficere ne corruant. At hypothetica ejusmodi necessitas oritur ex fine, quem illi homini libere est velle, aut non velle, scilicet ex aedium conservatione. Quare aedes reficiendi obligatio, cum sit ejus arbitrio subjecta, vix obligatio proprie nuncupari potest.

At nos eam obligationem quaerimus juri naturali respondentem, oportet, ut ea obligatio sit, non secus ac jus ipsum naturale, constans et immutabilis, adeoque necessitatem involvat non plane hominis arbitrio subjectam, sed ex tali fine ortam, quem homo non possit non velle.

Finis autem, quem homo non possit non velle, is est, quem saepe diximus, cumulata felicitas, quae non solum omnis doloris vacuitatem, sed etiam convenientem hominis perfectionem complectitur. Fit enim ex amore propriae excellentiae, quem appetitu naturali nasci vidimus in Disputatione de humanis facultatibus; ut non adepta propria perfectione non possit animus constanti eo gaudio perfrui, quod ad felicitatem maxime pertinet. Ex felicitatis igitur necessario amore sequitur, ut homo non possit non velle, et omni molestia, taedio, dolore, et omni imperfectione carere.

Quum vero, ut citata Disputatione, et Cap. superiore probatum est, ad unam rationem pertineat de mediis judicare ad talem felicitatis statum consequendum accomodatis; sequitur etiam, ut quas homo actiones ratione intelligit ita cum eo statu conjunctas esse, ut his omissis aut contrariis factis, non possit statuis ille obtineri, eas quoque actiones judicet sibi esse moraliter et hypothetice necessarias; eanimirum necessitate, quam non possit ille pro libito excutere, utpote quae oritur ex necessaria connexione cum fine, quem non possit non velle.

Hinc duplex verae, et proprie dictae obligationis fundamentum erui potest: unum petitum ex actionis convenientia cum propria hominis perfectione, quam cum homo consequitur, se ipse intime approbat, sibi ipse placet, seque laude dignum ducit: alterum petitum ex actionis convenientia cum ea cumulata felicitate, quae omnem dolorem, molestiam, taediumque excludit.

Et quidem si ad eam absolutam, numerisque omnibus expletam beatitudinem cogitationem convertimus, qualem in prima Disputatione descripsimus, liquido constat, ad eam beatitudinem efficiendam maximam animi perfectionem cum maxima delectatione ex aequo concurrere: sive potius ex summi boni possessione utramque velut ex comuni fonte promanare, aptissimeque cohaerere. Sed dum hanc vitam vivimus, saepius contingit, ut propria hominis perfectio, prout oritur ex actionum ejus convenientia cum recta ratione, pugnare videatur cum eo sensu voluptatis, et suavitatis, qui tamen ad beatitudinem pertinere videtur quam maxime. Ut enim actiones ad rectam rationem constanter accomodentur, cupiditatibus est obsistendum, fortunarum aliquando jactura facienda, dolores etiam perferendi; adeo ut amor sapientiae, amor propriae excellentiae, amor denique delectationis, quamquam ex aequo naturales, adversari sibi mutuo videantur.

Et constituta quidem animorum immortalitate, divinaque providentia, ejus apparentis repugnantiae nodus nulla difficultate solvitur: quae repugnantia, quamquam apud eos necessario permaneat, qui animorum immortalitatem, divinamque providentiam non agnoscunt; hoc tamen adhuc interest discriminis, quod si posthabito propriae perfectionis studio, delectationum et voluptatum cupiditatibus unice indulgeant, necesse sit eos in eam, quam maxime refugiunt, miseriam, vitaeque perniciem incidere, ut aperte demonstratum est cap. 1. ubi primum rationis munus ex Tullio explicavimus. Contra vero si ex recta ratione propriae perfectionis augendae studio teneantur, melius etiam consulant illi constanti, tranquilloque gaudio, quod maximum in hac vita haberi possit.

Quare ut ordine, et via nostra procedat disputatio, primo quaeremus, utrum sola actionis convenientia cum propria hominis perfectione, vel quod eodem recidit, cum recta ratione, sufficiens fundamentum censeri debeat obligationis proprie dictae. Sit itaque.

72. Propositio octava. Convenientia actionis cum recta ratione, et consequenter cum hominis perfectione, veram et proprie dictam obligationem inducit.

Obligationis notio duo haec tantummodo importat, ut actio sit connexa cum tali fine, quem

homo non possit non velle, et ut propterea non possit homo non illam actionem approbare, ejusdemque omissionem reprehendere: ex primo enim capite habet actio, quod sit moraliter necessaria; ex altero, quod quis sentiat se debere talem actionem facere, nisi contra propriae rationis judicium agere velit. Atqui omnis actio, quae habet convenientiam cum recta ratione, sive quae per verum judicium modo superius explicato determinatur, habet connexionem cum fine, quem homo non possit non velle; pertinet enim ad hominis perfectionem, ut rectam rationem sequatur, nec sibi ipse repugnet: pugnaret autem homo secum ipse, si postquam intellexit, aliquam actionem esse rectae rationi consentaneam, sese nihilominus determinaret ad contrariam actionem faciendam. Jam vero etsi saepius contingat, hominem propriae perfectionis studium in quibusdam casibus deserere, non potest tamen amorem illum insitum ad propriam perfectionem, generatim spectatam, extinguere. Ergo actio quaelibet cum recta ratione conveniens connexa est cum fine, quem homo non potest non velle; estque adeo moraliter necessaria.

Est etiam ejusmodi praeterea, ut non possit homo non eam actionem approbare. Nam quo actu homo judicat, aliquam actionem esse rectae rationi consentaneam, atque ad propriam perfectionem necessariam; eodem actu illam approbat, nec potest non se ipse reprehendere, si contrarium faciat. Quid enim est aliud se reprehendere, quam intelligere, non esse rectae rationi consentaneum, quod quis agit? Ergo actio quaelibet cum recta ratione conveniens importat eam moralem necessitatem,et approbationem, quae sunt verae obligationis fundamenta.

Hinc sequitur propositio nona. Jus naturale, prout ante definitum est, vim habet obligandi, adeoque vim legis ex natura sua inducit.

Jus naturale est norma petita ex hominis natura, aptaque dirigere ipsius actiones, ut ejusdem naturae convenit. Sed quisquis talem normam agnoscit, non potest non approbare actiones eidem consentaneas, seque reprehendere, si ab ea deficiat; ac praeterea necessariam connexionem ejusdem normae cum fine proprio humanae naturae intelligit. Ergo cum ejusmodi norma obligationis fundamenta contineantur, valet sane ipsa obligationem inducere, vimque adeo legis habere censenda est.

Merito proinde Tullius rectae rationi vim legis tribuit. Nam et legis vocabulum a legendo sive a delectu faciendo depromit. Est autem rectae rationis, et prudentiae delectum facere. Quare illos commendat, qui dixerunt, rationem a natura insitam, eamdemque perfectam, ipsam videlicet prudentiam, legem esse, cujus ea vis sit, ut recte facere jubeat, vetet delinquere; eam esse primam legem, e qua vim accipiant leges, quae scripto sanciunt quod volunt, aut jubendo, aut vetando.

In fragmentis autem, quae ex ejusdem libris de Republica supersunt, in hunc modum de vi ejusdem legis disserit: «Est quidem, inquit, vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat ..... quae tamen neque probos frustra jubet, aut vetat, vel improbos jubendo, aut vetando movet. Huic legi neque prorogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per Populum solvi hac lege possumus: neque est quaerendus explanator, aut interpres ejus alius. Nec enim alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes, et omni tempore illa lex et sempiterna, et immortalis continebit. Uunsque erit communis quasi Magister, et Imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernabitur; et hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit ». Hactenus Tullius.

CAPUT IV.

Expenditur Puffendorfii, et Barbeiracii opinio de obligationis fundamento.

73. Quamquam primum, idemque firmissimum obligationis fundamentum superiori capito satis apte positum videatur, non debemus tamen ea praetermittere, quae Puffendorfius, ac Barbeiracius ad id convellendum moliuntur. His enim discussis in apertiorem lucem sententiae nostrae veritas emerget. Contendunt porro isti, naturalem actionum honestatem, atque turpitudinem, quamquam certa, veraque ratione comprehensa percipiatur; nisi ad eam legitimi Superioris, nempe Dei, quod attinet ad res naturaliter honestas, vel turpes, cognita voluntas accedat; nullam proprie obligationem parere posse. Itaque quamquam aliquis bene percipiat non aeque suapte natura pulchrum, praeclarumque esse fidem prodere, ac eamdem servare; beneficium maleficio compensare, quam pro malo bonum reddere, et cetera ejusmodi; eas tamen non esse per se, nisi veritates mere theoreticas. Obligationis autem fundamentum, quo quis tenetur theoreticas ejusmodi veritates, quae rerum convenientia, et ordine nituntur, velut regulas amplecti, ad quas actiones suas dirigat, totum in Superioris voluntate positum esse. Legem enim, qua sola obligatio induci potest, definiunt voluntatem Superioris, qua subditis obligationem imponit certa quadam, praescriptaque ratione agendi. Nullam porro esse legem, quae non haec duo complectatur, nempe et rei faciendae determinationem, et poenae sanctionem. Quare putant, perperam dividi legem in directricem, et coactivam; poe-

nae siquidem sanctio, quae ad cogendum pertinet, ad omnem constituendam legem necessario requiritur. Ita Puffendorfius *de Jure naturae, et gentium* lib. 1. cap. 2. art. 6., tum lib. 2. cap. 3., Barbeiracius in notis ad ea loca, et in animadversionibus in judicium a Leibnitio factum de Puffendorfii tractatu *de Officiis hominis, et Civis*.

Quin etiam Puffendorfius lib. 1. cit. cap. 2. §. 6., humanarum actionum honestatem omnem atque turpitudinem ex divina, eademque plane libera, institutione repetit; Grotiumque reprehendit, quod actiones per se suapte natura malas, et turpes agnoverit ita, ut in Dei libera potestate positum non sit, ut eaedem fiant bonae, propterea quia cum sint natura sua malae, repugnat earum naturae, ut bonae esse valeant. At Barbeiracius ipse Grotium defendit, atque Puffendorfii sententiam, quae, si ut verba ipsius sonant, accipiatur, absurdissimam esse fatendum est, mitiorem in sensum interpretari conatur; cum videlicet non censuisse perinde indifferens esse, citra Divinam institutionem, fidem aut servare, aut prodere, sed solum hoc innuisse, hac divina sublata institutione, propria obligatione hominem non adstringi ad fidem datam servandam, etsi suapte natura praeclarum sit, et laudabile fidem servare, turpe eamdem frangere. Haec quidem affert Barbeiracius ad excusandum Puffendorfium, quamquam hoc loco Puffendorfius sententiam suam ita perspicue aperiat, ut eam benignam interpretationem respuere omnino videatur; et satius sit fateri, Puffendorfium inconstantia laborare, nec semper sibi constare, cum alia deinceps loca ex eo proferuntur, in quibus naturalem honestatem agnoscit.

Atque ut status quaestionis rite constituatur, quaeritur, utrum ille, qui actionem aliquam agnoscit rectae rationi esse consentaneam, aut eidem repugnare; v. gr. qui agnoscit (prout ante declaratum est) rectae rationi conveniens esse praemia, et poenas pro cujusque meritorum proportione distribuere, contrarium autem recto rationis judicio repugnare; utrum, inquam, recta ratio, qua ejusmodi convenientia percipitur, veram, et proprie dictam obligationem ex se sola inducat; an praeterea, ut quis obligatum se sentiat, requiratur notitia voluntatis Dei, jubentis ea facere, quae recta ratio facienda docet, contraria vetantis.

Et quidem ipsi citra ullam dubitationem confirmamus, ea, quae rectae rationi consentanea sic deprehenduntur, ut contraria rectae rationi repugnent, veram eo ipso obligationem inducere ea faciendi, et a contrariis abstinendi.

Primum argumentum sumo ex tradita obligationis notione a Puffendorfio ipso lib. 1. *de jure naturae, et gentium* cap. 6. §. 5. « Obligatio, inquit, moraliter agit in voluntate, » animumque perfundit interiore quodam sensu, quo coguntur homines se ipsi reprehen» dere, atque culpare, seque ipsos poena dignos agnoscere, cum ad praescriptam regulam componere sese recusant; *tum subdit*, » hoc esse discrimen coactionem inter, et obligationem, quod coactio non nisi extrinsecus » voluntatem moveat imminentis mali timore; » at obligatio praeterea faciat, ut quis eo ma» lo dignum se sentiat. » Jam vero Barbeiracius in hunc locum animadvertit, imminentis mali timorem nihil facere ad fundamentum obligationis; posseque tantummodo efficacius reddere motivum eidem se subdendi: caeterum cavendum, ne talia obligationis motiva cum ejusdem fundamento confundantur; hinc scilicet imminere periculum, ne omnia revocentur ad privatam utilitatem; fundamentum autem obligationis in sola voluntate Superioris consistere, citra etiam cujusvis utilitatis considerationem; cujus rei exemplum tandem ponit in Superiore suis viribus injuste spoliato, cui subditi, quoad possunt, obedire nihilominus tenentur; quamquam refractarios nulla ille possit poena afficere.

His positis, initio animadvertendam esse censeo manifestam repugnantiam, in quam sese Barbeiracius inducit. Agnoscit ipse cum Puffendorfio, Lib. 1. *de Officio hominis, et civis* cap. 2., legem perfectam, cui respondet obligatio perfecta, necessario complecti et rei faciendae determinationem, et poenae sanctionem; quae sanctio, nisi tacite saltem interveniat, lex perfecta esse nequit, utpote deficiente necessaria ejusdem conditione; nec proinde ipsi respondere potest perfecta obligatio. At in memorato exemplo contendit, vera, perfectaque obligatione subditos teneri erga Superiorem, cujus voluntas, sive lex nullam potest habere adjunctam sanctionem. Sanctio enim sine potestate poenam infligendi nulla esse potest, ut ex ipsismet auctoribus liquet; qua potestate Superior in adducto exemplo spoliatus ponitur. Aut ergo fateatur Barbeiracius, veram, perfectamque legem esse posse sine sanctione poenali, aut neget necesse est, voluntati Superioris, potestate sua injuste privato, ullam respondere in subditis veram, perfectam, ac proprie dictam obligationem parendi. Quocumque igitur se vertat, necesse est pariter in se ipse incurrat.

Deinde, posita obligatione parendi ejusmodi Superiori, qualem eam adstruit confirmatque Barbeiracius, non aliud remanet ejusdem obligationis fundamentum, quam quod ipsi constituimus; positum videlicet in convenientia cum recta ratione; perspecta enim relatione convenientiae, quae versatur inter legitimi Superioris edictionem, et subditi obedientiam, non potest animus non eam obedientiam approbare: nec eam detrectare quisquam potest, quin simul videat se rectae rationi eam obedientiam indicenti repugnare; quo fit ut seipsum accuset, sese reprehendat, ac poena etiam dignum existimet. In quo vis omnis obligationis consistit.

Et sane, si, ut fatetur Barbeiracius, vis coactiva in Superiore, et utilitatis consideratio in subdito, nullo modo pertinent ad obligationis fundamentum, sed tantummodo ad motiva ejusdem; profecto quisquis, detracta illa vi coactiva in Superiore, et consequenter omnis utilitatis spe, omnisque mali timore, nihilominus agnoscit, profitetur que, se illi Superiori obligatum esse ad parendum, ille, inquam, ejus peculiaris obligationis notitiam ex his duobus principiis colligere debet, quorum notitiam ea obligationis notitia necessario praerequirit: unum est, rectae rationi conveniens esse et consentaneum legitimo Superiori obedire; alterum est, id faciendum, quod ita consentaneum est rectae rationi, ut contrarium eidem repugnet. His positis principiis, velut syllogismi praemissis, sponte sua fluit conclusio, sive judicium practicum, quo quis statuit se legitimo Superiori obedire debere, detracta etiam omnis utilitatis consideratione. Ergo cum conclusio in praemissis contineatur, illa obligatio peculiaris se subdendi voluntati Superioris, nullo modo cogere potentis, continetur in generali obligatione faciendi, quod recta ratio faciendum esse docet; quod nimirum ita conveniens esse rectae rationi judicatur, ut contrarium eidem repugnet.

74. Alterum argumentum sic instituo. Si actio omnis ex natura sua plane est indifferens, omnisque honestas, aut turpitudo, in ea ex institutione Dei prorsus libera enascitur, quemadmodum contra Grotium disputat Puffendorfius; sequitur jam, ut nulla sit lex naturalis agnoscenda. Ut enim haberi posset lex naturalis, oporteret, ut via quadam naturali innotescere posset Dei voluntas, et institutio, in qua, ut isti volunt, unice sita est legis naturalis ratio. Jam vero Divina ea voluntas patere nequit, nisi uno ex his duobus modis: aut per expressam ejus significationem, sive, ut vocant, revelationem: aut quia perspecta ipsa naturali actionis honestate, aut turpitudine animus facile cogitat, Deum non posse non velle, ut ea fiant, quae ita sunt honesta, ut eorum omissio sit prorsus turpis. At si ante divinam institutionem nulla est honestas, et turpitudo, haec via prorsus praecluditur ad Divinae voluntatis notitiam. Remanet ergo tantum revelatio. Atqui Divina voluntas, expresse revelata, non censetur lex naturalis, sed divina positiva. Igitur ex confutatione sententiae Grotii, quam facit Puffendorfius, id jam sequitur, quo secum ipse pugnat, ut nulla esse possit lex naturalis.

Si vero, ut fatetur Barbeiracius, inest in rebus naturalis quaedam honestas, ac turpitudo, quae per se quidem non habet vim obligandi, sed tamen facit, ut intelligamus Deum ea velle, quae sunt honesta, contraria vetare; quae perspecta Dei voluntas, utpote argumento naturali cognita, est ipsamet lex naturalis, et ex qua oritur in homine obligatio: jam ipse quaero, unde dignoscatur, Deum non posse non ipsam honestatem amare, et velle; ac turpitudinem odisse, et vetare; nisi quia ea, quae sunt turpia, et cum recta ratione pugnantia, repugnant etiam ordini divinae sapientiae? Quemadmodum autem Deus non potest non amare suam sapientiam, ita non potest non velle ea, quae sunt Divinae ipsius sapientiae ordini consentanea, et contraria odisse; secus ipse negaret se, suaeque sapientiae labem aspergeret, quod a summa ejusdem perfectione abhorret quam maxime. Tanta ergo vis est in eo Divinae Sapientiae ordine, ut absolutam ejus volendi necessitatem in Deum inducat. Homo vero, quatenus est rationis particeps, potest ejus ordinis notitiam aliquam consequi. Ex ea tamen notitia, utpote imperfecta, non determinatur necessario voluntas ad eum ordinem amplectendum, potestque proinde homo ab eo ordine deficere; quae potentia, tantum abest, ut sit perfectio quaedam in homine, quin potius tamquam ejus libertatis defectus quidam, et infirmitas jure ac merito censetur. Ille propterea ordo, qui fundamentum est absolutae necessitatis in Divina natura, necessario perfectissima, evadit fundamentum moralis necessitatis in natura finita, rationis participe; quae quamquam, possit a rationis perfectione deficere, ad ipsam tamen rationis perfectionem consequendam et naturali dilectione sui, et ipsa veritatis perspicientia, tamquam vocibus naturae, admonetur, atque urgetur. Quod ergo in Deo propter necessariam ipsius perfectionem fundamentum est perfectissimae necessitatis, idem est in homine pro illius deficientia fundamentum perfectissimae obligationis. Et sane cum clare, distincteque concipimus, non posse Deum condemnare innocentem; non id dicimus, Deum non posse ex omnipotentiae defectu, sed quia intelligimus, Deum, si id faceret, suae justitiae, suaeque sapientiae defuturum. Ex eo igitur illa impotentia in Deo oritur, quod pro sua summa perfectione non possit id facere, quod propriae justitiae, sapientiaeque ratio vetat; ipsa ergo justitiae, sapientiaeque ratio vim habet legis aeternae erga Deum ipsum. « Lex enim aeterna », ut ait D. Thomas. 1. 2. quaest. 93. art. 1. « nihil aliud est, quam ratio divinae Sapientiae, secundum quod est « directiva omnium actuum, et motionum. » Porro « lex naturalis », ut idem S. Doctor inquit 1. 2. quaest. 91. art. 2. « non est nisi participatio quaedam legis aeternae in rationali « creatura »; quae participatio fit per lumen rationis, « quo Creatura, rationis particeps, et « bonum, et malum discernere potest ». Ex quo etiam infert S. Doctor quaest. 93. citata, art. 2., « omnes leges in tantum derivare a « lege aeterna, in quantum participant de ratione recta ». Ex quibus plane eruitur, perspectum justitiae, sapientiaeque ordinem ita vim habere legis, ut ex eo caeterae leges omnes robur accipere videantur.

Constare igitur omnino debet, jus naturale, sumptum pro regula petita ex hominis natura, aptaque dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit, vim habere annexam hominem ita obligandi, ut omnino debeat ad illam normam actiones suas componere.

75. Hinc jus naturale vim acquirit legis naturalis; ut proinde lex generatim definiri debeat regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur: lex porro naturalis sit regula petita ex hominis ratione, apta dirigere actiones hominis, prout naturae ipsius convenit.

Certe Volfius *Philosophiae praticae* parte 1. cap. 2. §. 120., eos ait, qui legem definiunt, per jussum Superioris inferiori promulgatum, ipsumque obligantem, non afferre definitionem legis in genere; tum subdit, hanc definitionem illorum esse, qui obligationem naturalem tollunt, bonitatem, ac malitiam intrinsecam actionum negantes; et antecedenter ad voluntatem Dei, tamquam Superioris, actiones in universum omnes pro indifferentibus habentes.

Hinc sequitur secundo, cum pars coactiva legis, fatente ipsomet Barbeiracio, nihil pertineat ad fundamentum obligationis; solam legis partem directivam, quae videlicet id demonstrat, quod est faciendum, ad rationem legis constituendam plane sufficere. Nam hac posita, quisquis contra directionem ejusmodi agit, non potest non reprehendere propriam actionem, velut a recta ratione dissentientem, ita ut sentiat se debuisse aliter agere. In hoc autem obligatio consistit, ut ex superius dictis patet.

Sequitur tertio, partem legis coactivam id tantum juris sibi vindicare, quod efficacius impellat ad ejusdem observantiam; quatenus motivum praebet, quod, spectata hominis natura, plurimum valet ad ejus voluntatem permovendam.

Sequitur quarto. Cum capite superiore duplex fundamentum statuerimus perfectae obligationis, et necessitatis hypotheticae; unum sumptum ex connexione actionis cum hominis perfectione; alterum sumptum ex ejusdem actionis connexione cum propria utilitate, et delectatione generatim accepta; siquidem tam propriae perfectionis, quam propriae utilitatis ac delectationis studium ad amorem beatitudinis pertinet, quam homo non potest non velle: profecto illud primum fundamentum nusquam potest abesse, ubi recta ratio, per ipsam rerum convenientiam determinata, faciendum quidquam ostendit, ut ex superius dictis manifeste patet. Ex quo solo perspicuum fit, in recta ratione vim inesse legis, quemadmodum Tullius saepissime docet; atque illud quidem obligationis fundamentum directe respondet parti directivae legis naturalis. Alterum vero fundamentum magis proprie spectat ad sanctionem ejusdem. Sanctio enim ea est pars legis, qua legem ipsam violantibus poena constituitur. Quin etiam nihil vetat, quominus cum doctissimo Cumberlandio sanctionis significationem ad praemia traducamus, quibus homines ad propositae legis observationem invitantur; quamquam non diffitemur, ad permovendos hominum animos, eosque a perversitate retrahendos, magis valere timorem poenae, quam praemii cupiditatem.

76. Porro legis naturalis nullam satis aptam sanctionem constitui posse censemus, quandiu in sola rerum convenientia per rectam rationem intellecta, prout ante explicavimus, lex ipsa naturalis posita esse tantummodo intelligetur. Nam quamquam ejusmodi convenientia, utpote regula apta dirigere actiones hominis, prout naturae ipsius convenit, vim prorsus habeat obligandi, quia pertinet ad perfectionem hominis quam generatim homo non potest non velle, et ita pertinet, ut non possit actiones illi regulae convenientes non approbare, et contrarias vituperare: nihilominus fatendum est, id solum non esse motivum satis efficax, quo ad constantem ejus legis observationem homines moveri possint; maxime cum vehementes obsistunt cupiditates, aut rum vitae, vel alterius gravis jacturae ex ea observatione periculum imminet.

Equidem actiones, legi naturali consentaneas, per se delectabiles esse, superius demonstravimus; quod quidem naturalis sanctionis loco aliquatenus haberi potest. Verum si cum tali actionis intrinseca jucunditate pugnet sensilis quaedam, ac vehementior delectatio; proclive est admodum, ut hanc illi homines anteponant. Revera negari non potest, ex. gr. veritatis inquirendae studium intrinsecam habere quamdam suavitatem adjunctam; nam, ut inquit Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 6. « omnes trahimur, et ducimur ad cognitionis, et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum « putamus. » Quam facile tamen videmus, pati homines eam sibi jucunditatem excidere, magisque moveri, et allici jocis etiam ineptissimis, e quibus sensilem quamdam voluptatem capiunt!

Aliqui dicunt, amplissima bona ex legis naturalis observatione in humanum genus promanare, nempe ex hac fortunatissimum, qui exoptari possit, reipublicae ac societatis statum pendere, quo uniuscujusque privati felicitas politica continetur; experientiam ipsam testari multo tutiorem, atque etiam expeditiorem viam ad eam felicitatem illis patere, qui nihil utile ducunt, quod honestati adversetur; quam quibus in more est per fas, et nefas, quidquid utile sibi visum fuerit, undique conquirere. Nos quidem haec omnia fatemur non solum, verum etiam tuemur acerrime. Sed negamus, satis esse ad legis naturalis aptam sanctionem: 1., quia lex naturalis hominem obligat etiam extra societatem degentem: 2. quia incidunt aliquando ejusmodi tempora, quibus possit quis

ex legis naturalis violatione ingentem sibi utilitatem comparare, quin minimam partem ejus politicae felicitatis sibi ademptam timere possit. « Si scieris », inquit Carneades apud Tullium lib. 2. *de finibus*, « aspidem occulte latere usquam, et velle imprudentem super eam assidere, cujus mors tibi emolumentum latura sit, improbe feceris, nisi monueris, ne assideat, sed impune tamen id te constat fecisse; quis enim coarguere possit? » 3. quia cum morte penitus deleatur felicitas illa politica, certe ex ea peti nequit argumentum, quo quis velit morti sese objicere, ne officio, lege naturali praescripto, desit.

Ut ergo legis naturalis sufficiens sanctio habeatur, quae obligationi superaddat motivum efficacissimum ei se subdendi, in sola recta ratione, prout versatur circa rerum convenientias, minime est haerendum, sed ad rectae rationis auctorem usque perveniendum. Scilicet est intelligendum, non posse Deum pro sua sapientia non velle ea, quae sunt rectae rationi consentanea, et odisse contraria. Nam quae repugnant rectae rationi, repugnant etiam divinae sapientiae, qua omne verum continetur. Quo posito, facile traducentur in hunc locum, quae de humanorum actuum merito erga Deum disputavimus, ubi de horum imputatione. Ex quo intelligetur; actus rectae rationi consentaneos necessariam connexionem habere cum summa illa felicitate, quae sola potest explere naturalem hominis appetionem; contrarios autem ab ea felicitate avertere, atque animos humanos, postquam e corpore excesserint, in summam miseriam conjicere. Nemo porro est hominum, qui si sanus sit, non facile perspiciat, carendum sibi potius esse quavis voluptate, quamvis jacturam pati; potiusquam periculum adire et summae beatitudinis amittendae, et extremae subeundae miseriae.

Hinc denique patet, eos, qui divinam providentiam, et animorum immortalitatem perverse negant, quamquam penitus tollere non possint observandae legis naturalis obligationem, tollere tamen ejus obligationis motivum praecipuum, quodque unum sat virium habere possit ad animos humanos in eam observantiam impellendos. Quare in istos pravos homines merito transferri potest, quod [illegible] Cicero de Epicureis lib. 1. *de Officiis* cap. 2. eos videlicet, si sibi consentiant, et non interdum bonitate naturae vincantur, neque amicitiam colere posse, nec justitiam, nec liberalitatem.

CAPUT V.

De prima, et necessaria Imperii origine; ac ejusdem fundamento.

77. Inutilem plerumque futuram vidimus obligationem, quam recta ratio inducit quidvis aut agendi, aut omittendi, nisi ad eam motivum accederet, quo efficaciter moveri posset animus ad cognitam obligationem praestandam. Immo repugnantiam quamdam natura hominis complecteretur, dum is perspiceret quidem teneri se rectae rationi obtemperare, nec posse illius imperium recusare, quin ipsamet recta ratio actum sibi contrarium velut propriae hominis perfectioni derogantem, deprehendat; et aliunde animadverteret, non solum nullum physicum bonum, sed multa mala, et mortem ipsam ex actu, quem recta ratio praecipit, sibi imminere. Quippe in hoc pugnaret ea pars humanae felicitatis, quae ex perfectione illius petitur, cum ea alia parte felicitatis, quae reliquis commodis, et sensu quodam jucunditatis, sive animi tranquillitate, et gaudio continetur. Quare in hominis constitutione sapientiae ordo desiderari posset, nisi ex hac secunda parte felicitatis, quam homo non potest non velle, motiva suppeterent, quibus induceretur ad rectae rationis ordinem servandum, ac propriae naturae perfectionem, et dignitatem retinendam. Haec porro motiva sanctione legis continentur. Sanctio vero nulla esse potest sine Superiore, qui et convenientem regulam proponat, et simul aut praemia decernat, aut poenae ferendae necessitatem inducat.

Generalim ergo deprehenditur convenientia in hoc posita, quod rectae rationis praeceptis non desit sanctio, qua fiat, ut felicitatis partes memoratae in unum exitum spectare, et amico foedere conjungi valeant; adeoque adsit Superior, qui omnibus naturis ratione utentibus rectam ipsam rationem velut regulam proponat; rectoque facultatum usui expletam felicitatem, velut praemium; pravo supplicia contra, et poenas constituat.

Atque hanc quidem potestatem, qua talis Superior praeditus esse debet, ut legi naturali convenientem sanctionem adjiciat, vocamus jus, sive auctoritatem imperandi. Juris enim, et auctoritatis nomine non intelligimus nudam, et simplicem potentiam, sed talem potentiam quam recta ratio approbet. Cum autem recta ratio approbet id, quod legi naturali conveniens sanctio adhibeatur, consequens est, ut ejus Superioris, sine quo ea sanctio haberi non posset, potentiam quoque approbet; quo fit, ut Superioris potentia qualitatem moralem induat, quae jus, et auctoritas nuncupatur.

I. Itaque patet, eam auctoritatem imperandi, quae rectae rationis praeceptis convenientem sanctionem adjicere debet, non minus naturalem, ac necessariam esse oportere, quam sit lex ipsa naturalis. Nam cum sine tali auctoritate hominis constitutio manifestam repugnantiam involveret; profecto, cum repugnantia ejusmodi nulla esse possit in hominis natura, nullo etiam pacto potest ea auctoritas abesse.

II. Non minus manifeste patet, posita quapiam multitudine entium ratione utentium, ac perfecte inter se aequalium, in nullo prae cae-

teris inesse naturalem, ac metaphysice necessariam imperandi auctoritatem. Et sane si unum sibi vellet eam auctoritatem arrogare, qua caeteris imperaret; possent hi ipsam eamdem in ipsum retorquere, quod ad absurdum deduceret. Praeterea si unum eam haberet naturalem et necessariam auctoritatem, esset quoque reliquis naturaliter superior. Non ergo naturaliter aequalis, ut in hyphotesi ponitur.

78. Propterea recentiores omnes, qui de jure naturali scribere accuratius instituerunt, omni opera in id enitendum sibi esse duxerunt, ut ejus naturalis ac necessariae auctoritatis primum fundamentum investigarent, ac, quam fieri posset, aptissime jacerent.

Et primo quidem Hobbesius perverse, ut fere omnia, *de Cive* cap. 15., eam imperandi auctoritatem ex majori vi, sive ex potentia irresistibili repetit. Quare, inquit, in regno naturali, Dei jus ipsum, quod habet regnandi, atque suarum legum violatores puniendi, unice omnipotentiae ipsius innititur, cui obsisti nequit: quae potentia cum jus imperandi faciat; sequitur, ut ex aequo, et eodem plane jure innocentem, et scelestum perdere, atque suppliciis afficire possit. Quemadmodum autem jus, et auctoritatem Dei Hobbesius ex potentia sola repetit; ita etiam obligationem, qua tenentur homines, Deo parendi, ex sola sumit eorumdem imbecillitate; qua fit ut potentiae Dei resistere nequeant; cui si resistere possent, utique obligatione illa solverentur. Atque hanc quidem impiam Hobbesii sententiam merito refellit Puffendorfius *de jure naturae, et gentium* lib. 1. cap. 6. §. 10., maxime vero quod omni ratione destituatur. Unum enim hoc affert Hobbesius in ejus confirmationem: naturam eo ipso, quod nemini tollat jus ad omnia, id jus ad omnia cuique tribuere; quod proinde jus, si quis vi possit sibi arrogare, jure naturae id faciat. Sed praeterquamquod non idem est non adimere, atque tribuere; quaeso definiat Hobbesius, quid hoc loco nomine naturae intelligat. Vel enim significare vult ipsam hominis naturam, sive naturales ejusdem facultates, vel ipsum naturae, ac totius universitatis rerum auctorem, et parentem. Si ipsum naturae auctorem intelligit; nemini jus erit, nisi cui concessum erit ab ipso rerum universitatis auctore, et parente. Nam ab ipsa natura jus imperandi repetere studet Hobbesius; non ergo ex propria cujusque potentia jus illud in quemque manabit. Sed in hunc sensum naturae vocem non interpretabitur Hobbesius. Restat ergo, ut eo nomine naturam hominis, seu naturales ejusdem facultates, significare velit. Ergo huc recidet ejus oratio, ut dicat, naturales hominis facultates unicuique dare jus ad omnia eo ipso, quod jus illud non tollant. Quid igitur, si ipse ex Hobbesio ostendero, naturales hominis facultates id juris revera adimere? Atqui hoc expeditissimum est. Nam inter hominis facultates, quae ipsius naturam constituunt, e qua juris originem repetere studet Hobbesius, rationi principem locum ipse tribuit. Nam cap. 1. *de Cive* jus definit: libertatem, quam quisque habet suis facultatibus naturalibus utendi congruenter ad rectae rationis lumen. Atqui tantum abest, ut jus illud omnium in omnia, sit rectae rationi consentaneum; quin potius ex eodem Hobbesio ratio ipsa unumquemque admoneat, esse tali juri omnino cedendum, propter humani generis conservationem. Ergo, fatente Hobbesio, tale jus et rectae rationi, et humani generis conservationi repugnat: quomodo ergo sine summa inconstantia potest illud ipsum jus a natura ipsa tributum esse affirmare; si et humani generis conservatio, et ipsa recta ratio, in quibus vis naturae maxime se prodit, id juris, ipso fatente, maxime respuant?

79. Alii, auctore Puffendorfio, ad excellentiam quamdam, et praestantiam naturae, primam imperii originem revocant: adeo ut natura excellentior pro sua praestantia naturis inferioribus jure suo praescribere valeat; cujus, inquiunt, argumentum habetur in homine, in quo cum ratio sit facultas praestantissima, eidem, ut inquit Tullius *Tusculanarum quaestionum* lib. 3. cap. 5., « regnum totius animi a natura tributum est ». Sed neque haec sententia satisfacit. Fatemur enim, quidquid excellit, id justam venerationem habere; sed ex hoc non sequitur, ut praestans natura possit in naturas inferiores, rationis participes, imperium exercere. Imperium, ex D. Thoma, est actus, quo quis ordinat alium ad finem quemdam communem, et convenientem; cumque homo se ipsum ordinare possit ad ejusmodi finem, fit etiam, ut homo per rationem exercere possit imperium in suos actus. Quod ergo natura quaedam praestantior adsit, non propterea efficitur, ut per eam homo debeat ad finem totius vitae communem ab illa ordinari. Namque si fingeretur natura quaedam praestantissima, qualis esset Deus Epicuri; nulla sane ratio esset, cur homo se talis commentitii Dei imperio subdere vellet, aut deberet.

80. Tertia itaque sententia est Puffendorfii, qui ad auctoritatem multa requirit: primo ipsam vim sive potentiam in eo ente superiore: secundo, quod insigne quoddam benefactum in inferiores naturas contulerit, maxime si existentiam ipsis tribuerit: tertio, quod ea praeditum sit sapientia, qua melius ipsis consulere possit, quam ipsi sibi valeant: quarto, denique, quod ipsis revera consulendi bonam voluntatem praeseferat. His positis non video, inquit Puffendorfius, cur naturae inferiores ejus entis superioris imperium detrectare vellent. Cui quidem Puffendorfii sententiae non video, quid adjunxerit Burlamacchius *de principiis juris naturalis* parte 1. cap. 9., nisi quod eam majori cum perspicuitate, et elegantia exponit.

At ista quidem posse obligationis vinculum

firmare faletur Barbeiracius; obligationis fundamentum inducere negat. Nam sola benefacti ratio gratum animnm exposcit, non obligationem sese illi subdendi, a quo est acceptum. Quod quis possit mibi meiius consulere, quam ego mihi; facit quidem, ut ejus monitis tamquam consiiiis morem gerere, non tamquam praeceptis, ac legibus obtemperare debeam. Quod denique voluntatem illam bonam praeseferat, invitare me quidem potest, ut ejus imperio sponte me subdam; sed illi necessario me obligatum non facit.

81. Quarta proinde senientia est ipsiusmet Barbeiracii. Obligationis fundamentum, ad quod reliqua omnia revocentur, ipse constituit in ea naturali subjectione, qua tenemur omnes erga Deum: qui cum nobis existentiam tribuerit, merito id etiam exigere potest, ut facultatum nostrarum eum ipsi usum faciamus, propter quem iilas nobis iudidit. « Opifex, inquit, operis a se perfecti dominus est. Si statuarius statuas animautes vi sua efficere posset; hoc ipso jus acquireret exigendi, ut lapis a se formatus, atque intelligentia donatus, suis nutibus pareret. Deus porro auctor est et materiae, et formae partium, quibus ipsi constamus; corpus nostrum, animumque condidit; facultatibus, quibus praediti sumus, ornavit. Potest igitur iisdem facultatibus, quos voluerit, limites praescribere; atque ut eum, qui sibi piacuerit, ipsarum usum faciamus, exigere ».

At initam a Barbeiracio rationem non plane probat Burlamacchius. Neque enim satis distincte expiicat Barbeiracius, quomodo ex mera creatione oriatur in Deo non solum potentia, de qua hic non istituitur quaestio, sed illud jus, illa veluti moralis facultas imperandi, quam quaerimus (1).

82. Positis vero nostris principiis nibil planius, quam ad ejus iuris, et auctoritatis fundamentum pervenire. Haec enim sunt a nobis constituta, 1. jus naturale esse normam e recta ratione petitam, aptamque dirigere hominis actiones, prout naturae ipsius convenit. 2. hanc normam veram obligationem inducere ei parendi, adeoque vim habere legis. 3. futuram nihilominus in hominis natura inextricabilem repugnantiam, nisi ad eam legem, qua communis hominum vita, seu vita hominis, ut homo est, iota regi debeat, sanctio ejusmodi accederet, qua plano fieret, ut homines eam legem observantes ad fluem iotius hominum vitae communem, sive ad cumulatam felicitatem; quae est finis hominis, ut bomo est; proprius perduci valerent; atque ab eodem fine iili excluderentur, qui legem istam violarent.

Cum ergo nulla esse possit in rerum natura repugnantia, iiiud sane est admittendum, per quod unum ea tolli potest. Tolletur autem, si constabit, esse ens quoddam praestantissimum, a quo solo et legis naturalis directio, et ejusdem sanctio necessario pendere debeant. Atqui ejusmodi est Deus Optimus Maximus. Nam ratio eatenus vim habet dirigendi vitam hominis, quatenus rerum veritate, et ordine determinatur. Rerum autem veritas, et ordo ita divina sapientia continetur, ut nisi Deus existeret, nulla futura esset veritas, aut ordo. Quare etiam D. Thomas legem naturalem merito appellat participationem legis aeternae. Haec enim habet 1. 2. quest. 93. art. 2.: « omnis creatura rationalis » legem aeternam cognoscit secundum aliquam » ejus irradiationem vel majorem, vel mino» rem. Omnis enim cognitio veritatis est quae» dam irradiatio, et participatio legis aeternae, » quae est veritas incommutabilis, ut dicit Au» gustinus lib. *de vera Religione*.» Quid sit porro ea participatio, et irradiatio; ex ipsa metaphoricae dictionis vi faciie omnes generalem quamdam, et confusam notionem animo informant, et quidem plerique confusis ejusmodi notionibus non contenti tantum esse, sed in primis delectari videntur. Quod si quis mente paulo magis philosophica praeditus ejus irradiationis, et participationis propriam, non methaphoricam; distinctam, non confusam; determinatam, non generalem notionem requirat, hanc suppeditabit Malebranchii sententia de idearum natura, et origine, quam ipsi Libro de hac re edito adversus Lochium vindicavimus (2).

83. Hinc argumentum licet concludere hoc pacto. Illud est unicum principium, unira caussa efficiens legis naturalis, a qua una id habet ratio, quod sit recta; quaeque adeo actus humanos dirigere possit, prout naturae hominis convenit. Atqui ratio non est recta, nisi quatenus veritate ipsa determinatur; nec porro veritate determinari potest, uisi quatenus legis aeternae, sive immutabilis ordinis divinae sapientiae notione aliqua informatur. Ergo ille divinae sapientiae ordo est primum, idemque unicum, quod intelligi possit, legis naturalis principium; Deusque proinde, quatenus est non quidem veluti ens sapiens quoddam, sed quatenus est ipsamet sapientia, legis naturalis auctor, lator, disceptator babendus est, ut superius ait Tullius.

Sanctio porro legis naturalis in eo est posita, quod per eam homo ordinetur ad finem totius

(1) Quello che manca al pensiero di Barbeyrac in questa parte, non è difficile a supplirsi: il quale pensiero d'altronde, oltreche riesce bellissimo e felicissimo per la sua intima connessione col dogma cattolico e principio enciclopedico della Creazione, possiede l'incomparabile vantaggio di battere più al concreto e al sintetico: del resto non differisce nella austanza dal discorso, che qui soggiunge il Cardinale. E ciò è tanto vero, che lo stesso Gerdil ne' *Principj Metafisici della Morale* (a capo di questo tomo) *lib. 3 Pr. 2 ante med.* e *lib. 4 Pr. 3 e segg.* ha osservato felicissimamente quella medesima sintesi, e lasciato un modello di ciò che resta a fare per un conveniente sviluppo del concetto di Barbeyrac. D. A. M.

(2) Sup. tomo 1 pag. 163, *e segg.*

vitae communem, sive ad cumulatissimam felicitatem. Patet autem, non posse hominem, nisi auctore Deo, ad eum praestantissimum finem perduci. Quare cum legis naturalis et directio, et sanctio a Deo solo haberi possit; in eo mirifice se prodit ea imperandi auctoritas, quam ratio non convenientem solum, sed summopere necessariam non potest non agnoscere; eamdemque non tantum ut ferendam, verum etiam votis omnibus exoptandam approbare.

84. Ex his denique liquet, posse Deum, propter legem naturalem, quam pro sua sapientia non potuit naturis ratione utentibus non praescribere, leges etiam positivas iisdem constituere. Nam cum Deus solus possit hominem ad ultimum finem ordinare, et perducere; consequens est, ut possit certe Deus ejus ordinationis modum statuere, atque adeo actibus, alioquin lege naturali minime praescriptis, prout ipse consentaneum judicaverit, ad illum praestantissimum finem homines ordinare: nec porro Dei imperium, quoad tales actus, detrectare ipsi possunt; quin et simul eum finem, quem ab ipso tantum consequi possunt, renuncient. Quemadmodum nemo est, qui non videat, si quis homo alium hominem ea conditione alat, ut quod jusserit perficiat, non posse eum, qui alitur, alterius auctoritatem juste recusare, quamdiu ab eo alitur. Idcirco vero in eo, qui alitur, parendi obligatio non est absoluta, et necessaria, quia ipse potest absolute beneficium, quod habet ab alio, eidem renunciare. At vero in homine obligatio parendi Deo fit absoluta, et necessaria, quia oritur ex fine, quem homo non potest non velle, quemque detrectare non est in ipsius potestate positum.

Porro hactenus dictis mirifice consentit doctrina D. Thomae lib. 3. *contra Gentiles* cap. 114., ubi sic ait: « Cum lex nihil aliud sit, quam » ratio operis; cujuslibet autem operis ratio a » fine sumatur: ab eo unusquisque legis capax » suscipit legem, a quo ad finem perducitur; » sicut inferior artifex ab architectore, et mi» les a Duce exercitus. Sed creatura rationalis » finem suum ultimum in Deo, et a Deo con» sequitur. Fuit igitur conveniens, a Deo legem » hominibus dari ».

85. Constituta illa prima, eademque necessaria imperii origine, nihil facilius, quam ejus deinceps imperii, quod ad societatis civilis administrationem pertinet, vim, et justissimam auctoritatem confirmare. Ita sunt homines natura comparati ad societatem, ut negare minime potuerit Hobbesius ipse, rectam rationem homines in id plane induxisse, ut societates civiles constituerent. In societate civili singulis positum est firmissimum praesidium ad vitae, libertatis, fortunarum conservationem, et amplificationem; innumerabilia beneficia, et commoda ex mutuis officiis ab homine in hominem promanant; in illis denique tuendis officiis virtutum omnium splendor existit quammaxime; ut proinde naturae hominis nihil congruentius, nihil optatius contingere possit, quam ut civilis societas inter homines rite constituatur. Nulla autem esse posset recta illius constitutio, nisi quis cum auctoritate, et imperio societati ipsi, ejusque administrationi praeesset. Quare imperium ejusmodi, utpote hominis naturae, et indoli convenientissimum, recta ratio non potest non approbare. Ex quo intelligitur, ipsum cum ordine divinae sapientiae mirifice consentire, atque adeo velle Deum, ut homines in societate civili degentes illi imperio pareant; ex quo id quoque consequitur, teneri omnino subditum legitimo Superiori obedire, etiamsi damnum quodvis sibi esset propterea subeundum. Bonum enim commune totius societatis postulat, ut ab iis, qui subjecti sunt, iis, qui praesunt, obedientia sancte omnino praestetur. Est autem rectae rationi, atque adeo divinae sapientiae ordini consentaneum, ut bonum commune privato bono anteponatur; quocirca, si quis ea quandoque conditione sit, ut sine proprio detrimento Superiori obedire nequeat, debet hanc sane verissimam, atque utilissimam cogitationem suscipere, ejusmodi obedientiam inter eos actus esse, per quos, utpote rectae rationi, et ordini divinae sapientiae consentaneos, homo ad finem totius vitae communem, sive ad expletam felicitatem, quae hac in vita obtineri non potest, ordinatur.

CAPUT VI.

De generalioribus principiis, ac praeceptis juris naturalis.

86. Jus naturale diximus esse normam, petitam ex hominis natura, eamdemque aptam actiones hominis determinare, prout ipsius naturae convenit; ejusmodi regulam veram obligationem inducere, atque adeo vim habere legis vidimus. Regulae porro, seu normae nomen, cum ad humanarum actionum directionem transfertur, diximus esse judicium illud theoreticum, per quod judicium practicum, et consequenter actio determinatur. Omne autem judicium theoreticum versatur circa idearum, et rerum, quae per ideas repraesentantur, convenientiam, et repugnantiam, ut logici docent; ipsâque proinde veritate objectiva, sive rerum convenientiae, et repugnantiae relationibus determinari debet. Nequit enim judicium theoreticum esse verum, et rectum, nisi rebus sit conforme; quare norma proxima humanarum actionum in judicio theoretico consistit; remota in veritate, seu in convenientiae aut repugnantiae relationibus, quae inter res versantur, et per quas judicium theoreticum ipsum determinari debet. Jam vero actio hominis quaelibet in aliquo facultatum ejusdem usu consistit. Uti autem homo suis facultatibus dicitur, cum versatur circa quodvis objectum, vel ut in ipsum agat, vel ut aliquid ab eo recipiat,

et patiatur. Ejusmodi usus generatim oritur, tamquam ex communi principio, ex appetitione propriae perfectionis, et felicitatis, ut ante vidimus ex D. Thoma: sed in singularibus, ac diversis actionibus particulatim determinatur per diversas convenientias, quae versari videntur inter objecta ipsa et ejusdem hominis facultates; quo fit, ut actio eo modo determinetur, quo in eo singulari casu videtur esse ad perfectionis, aut felicitatis appetitionem aptius, et convenientius. In illis convenientiis aestimandis gravissima imminere errorum pericula vidimus, nisi et totius vitae cursus ratio habeatur, et objectorum etiam inter se convenientiae perpendantur; quibus erroribus si animus ducitur, futurum est omnino, ut quibus conatibus ad beatam vitam adspirat, iisdem se in miseriam, ac turpitudinem inducat.

Generale ergo principium juris naturalis istud haberi posset in aestimandis convenientiis, quibus homo ad singulares actiones determinatur: veritatem esse retinendam, errorem vitandum: ex quo existit illud, quod ait D. Thomas, primum et universale legis naturalis praeceptum; nempe bonum esse amplectendum, malum fugiendum. Id enim, quod est humanis facultatibus vere conveniens, aut vere repugnans, generatim bonum, et malum dicitur.

Verum adeo est universale principium ejusmodi, ut ex eo utilitatis quidquam vix posse capi videatur. Ex alia parte infinitum esset, quod in qualibet singulari actione sit conveniens, velle persequi. Quare, ut pauca generalia perspicua, et utilia juris naturalis principia, ac praecepta tradantur; omnes convenientiae, quibus homo in agendo determinari potest, sunt ad summa veluti capita revocandae: quod quidem commode praestari poterit, spectatis ex una parte praecipuis hominis inclinationibus, et ex alia parte praecipuis objectis, ad quae homo per illas refertur.

87. Et quidem ex humanarum inclinationum ordine, praeceptorum legis naturae ordinem luculenter eruit D. Thomas 1. 2. quaest. 94. art. 2. « Primo enim, *inquit*, inest inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua » communicat cum omnibus substantiis, prout » scilicet quaelibet substantia appetit conserva» tionem sui esse secundum suam naturam; et » secundum hanc inclinationem pertinent ad le» gem naturalem ea, per quae vita hominis » conservatur, et contrarium impeditur. Secun» do inest homini inclinatio ad aliqua magis » spiritualia secundum naturam, in qua com» municat cum caeteris animalibus; et secun» dum hoc dicitur ea esse de lege naturali, quae » natura omnia animalia docuit, ut est educa» tio liberorum, et similia. Tertio modo inest » homini inclinatio ad bonum secundum natu» ram rationis, quae est sibi propria; sicut » homo habet naturalem inclinationem ad hoc, » quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc, » quod in societate vivat; et secundum hoc ad » legem naturalem pertinent ea, quae ad hu» jusmodi inclinationem spectant, utpote quod » homo ignorantiam vitet, quod alios non of» fendat, cum quibus debet conversari etc. »

Sed et hoc loco diligenter est animadvertendum, duas primas inclinationes, quas memorat D. Thomas, nunquam esse a tertia sejungendas. Neque enim homo caeco veluti impulsu, quemadmodum natura in anima sine ratione et sensu, ferri putandus est ad proprii esse conservationem; neque porro naturali quodam instinctu, ut bruta animantia, ea facere, quae sibi videntur cum ipsis communia: sed et haec omnia homo facit ex deliberata voluntate, adeoque ex rationis judicio; ad quam proinde semper pertinet hominem dirigere in actionibus, ad quas per duas primas inclinationes excitatur. Quare, quod attinet ad juris naturalis definitionem ab Ulpiano jurisconsulto traditam, nempe illud esse, quod natura omnia animalia docuit; juris interpretes monent, non eam ita esse intelligendam, quasi brutis animantibus ulla sit juris communio; sed quod videatur inesse, cum bruta instinctu naturali ea faciunt, quae homines jure naturali, seu recta ratione edocti: ex quo etiam patet, hos interpretes jus naturale in recta ratione collocare, quemadmodum ipsi ante explicavimus.

Ut ergo juris naturalis principia, et praecepta rite tradantur, pervidendum est primo, quomodo recta ratio inclinationes hominis, ejusdemque affectus moderari, et dirigere debeat; scilicet prout postulat et ipsa hominis natura, et natura objectorum, circa quae illae versantur. Talis est autem hominis natura, ut a Deo tamquam a primo principio per creationem processerit; et ad ipsum tamquam ad ultimum finem, indeterminate quidem per appetitionem naturalem necessario tendat, determinate autem per voluntatem tendere debeat. Secundo ea est hominis natura, ut cum sit multis facultatibus praeditus, multis inclinationibus, et affectibus abundet; hae tamen facultates, et propensiones, cum humano modo homo agit, nunquam in aliquem actum erumpere possint, nisi ex rationis judicio; quemadmodum saepius ante explicatum est. Tertio ea est hominis natura, et conditio, ut sit saltem aptus ad societatem cum aliis hominibus coeundam; sitque illi ea societas ex parte quidem necessaria, et ex parte admodum utilis. Quarto ea est hominis natura, ut inferioribus naturis, velut pecudibus, plantis, metallis, uti possit partim ad vescendum, partim ad usum, et commodum vitae.

88. Hinc exoriuntur in natura hominis quatuor veluti generales convenientiae, relationesque, e quibus quatuor manant amplissima juris naturalis principia. Principium enim juris naturalis vocamus principium, sive propositionem theoreticam universalem, per quam veluti communem normam actiones omnes, quae sub

communi quodam genere naturae hominis conveniunt, determinari debent; eruntque adeo illa principia veluti totidem partes, legis naturalis integrantes.

Primum igitur naturae hominis conveniens est, ut Deo tamquam primo principio, et ultimo fini subjiciatur, et adhaereat; idque principium vocari potest lex perfectissimae subjectionis. Ex hac autem et ipsa virtus religionis, et ejusdem officia profluunt.

Secundo naturae hominis conveniens est, ut omnes ejus facultates, et affectus ratio una regat, ac moderetur; idque principium vocari potest lex naturalis imperii. Ex hac lege laus potissimum existit fortitudinis, et moderationis.

Tertio naturae hominis conveniens est, ut cum aliis hominibus societatem ita tueatur, quemadmodum ipsa hominum natura postulat. Aliter enim societas consistere haud posset, nec ejusdem finis obtineri. Est autem inter omnes homines perfecta naturae aequalitas, et similitudo. Quare in hoc principio inest lex aequalitatis, in qua justitiae splendor elucet.

Quarto conveniens est naturae hominis, ut naturis inferioribus ad suos usus accomodate utatur. Quod principium dici potest lex naturalis proprietatis, et dominii. In hoc autem usu temperatio est potissimum adhibenda.

Atque haec quidem principia egregie declarat D. Thomas *in Summa contra Gentiles* lib. 3. ex iisdemque potissima legis naturalis praecepta depromit. Praeceptum enim legis naturalis dicimus propositionem practicam, recta ratione, seu vero quodam juris naturalis principio determinatam, qua aliquid faciendum, vel omittendum decernitur.

89. Circa primum animadvertit cap. 116., finem universalem Divinae legis esse dilectionem Dei. Nam Deus, utpote sapientissimus legislator et institutor, intendit sane suis legibus naturas rationis participes ad seipsum, tamquam ad finem optimum, referre, et ordinare. Postulat enim divinae Majestatis ratio, ut quaecumque facit, propter se ipsum faciat: secus finem sibi proponeret minus nobilem, seque prorsus indignum. Postulat id etiam hominis natura, cujus felicitatis summa in eo posita est, quod Deo adhaereat. Quare cum divina lege res quaeque ad consentaneum sibi finem perduci debeat; haec sane est primaria intentio Divinae legis, ut homo Deo adhaereat. Duo porro sunt, inquit D. Thomas, in homine, quibus homo Deo potest adhaerere, intellectus scilicet, et voluntas. Nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem, quae est per intellectum, complexionem recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem; sed differenter. Nam ei quidem, cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod si non adhaereat, ei imminet: ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo, quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissimo intentum in divina lege. Hinc sponte sua fluunt ejusmodi praecepta: Deum, utpote summum bonum, et ultimum finem, esse summopere amandum; Deum utpote primum Dominum, et Conditorem, solum esse adorandum; Deo praecipienti, etiam cum vitae discrimine, esse obediendum. Nam suprema felicitas hac vita contineri nequit; quae spernenda est proinde, cum et ejus amissione propter obedientiam Deo debitam pateat aditus ad supremam felicitatem.

Circa secundum, et quartum principium, haec est D. Thomae doctrina. « Sicut mens hominis, inquit cap. 121., ordinatur sub Deo; » ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad Divinam providentiam; cujus quidem ratio, » homini a Deo proposita, Divina lex est; ut » singula suum ordinem teneant. Est igitur sic » homo ordinandus lege divina, ut inferiores » vires rationi subdantur, et corpus animae; » et exteriores res ad necessitatem hominis deserviant. Et cap. 129. » omnis homo, inquit, » naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura, secundum quam usus » praedictarum rerum est humanae vitae conveniens: quae quidem mensura si praetermittatur, sit homini nocivum, sicut apparet » in sumptione inordinata ciborum. Ille ergo » usus debet esse ipsa rerum convenientia, sive rectà ratione determinatus, ut sit hominis naturae conveniens.

Huc revocari potest primum juris naturalis praeceptum a Justiniano traditum. Sunt enim tria, auctore Justiniano, juris naturalis amplissima praecepta, hoc ordine ab ipso distributa: honeste vivere, alterum non laedere, jus suum cuique tribuere. Honestas porro vitae, ut clarissimi docent interpretes, videtur ad uniuscujusque personam proprie pertinere; ut omnes nostrae cogitationes, sermones, et actiones ita instituantur, quemadmodum recta ratio suadet, ne quid contra honestatem inconsulte, negligenter, aut temere cogitemus, dicamus, vel agamus; reliqua enim duo praecepta magis ad alios, et ad conservationem societatis pertinent.

90. Tertium principium eo spectat, ut societas inter homines ita constituatur, ut ipsorum naturae conveniat. Equidem homines ad mutuam societatem colendam a natura ipsa editos esse, constantissima fuit omni aetate, et omnium gentium sententia, ac velut in medullis animi inhaerens persuasio. Hobbesius tamen non est veritus in eum invadere, tam firmum, tamque

diuturnum consensum omnium hominum: omnes homines in eo errare contendit: falsum clamat esse, naturaliter ad societatem nos esse comparatos; falsum, naturam homines aliquo mutuae charitatis, et benevolentiae vinculo devinxisse; immo naturaliter homines asserit mutuo timore sese refugere; atque propriae utilitatis, et commodi caussa tantummodo adductos esse, ut in societatem coireut.

Homines tamen ad mutuam societatem comparatos naturaliter esse, demonstratur, primo ex ordine propagationis humani generis, a natura ipsa instituto. Neque enim homines e nubibus in terras, pluviae instar labuntur; sed alii ex aliis procreantur: ad quam procreationem natura maritale conjugium instituit. Ex hac porro prima, eademque prorsus naturali societate, oritur deinceps naturalis societas inter procreatores, et liberos. Qua in societate quis, quaeso, timori locus? quid dulcius, quid carius habent parentes, quam proprios liberos? Nec vero eos amant commodorum caussa, quae tacite sperant se ab his deinceps suscepturos: longe quippe diversa est amoris ratio in eo, qui divitem amat propter commoda, quae ab eo sperat; ac in parentibus, filios amantibus: ut per se ipsum satis manifeste patet, quin argumenta in hanc rem minime necessaria congeramus.

In ipsis vero pueruiis, quam mira se prodit ad societatem inclinatio, qui suis ludis minime oblectantur, nisi eos cum aliis communicent; qui tamen, cum nulla adhuc lucri aut commodi spe proposita, solo instinctu naturae moveantur, deberent certe sese invicem timere, aversari, ac refugere, si vera essent Hobbesii principia; cum potius eos videamus blande unum ad alterum accedere, ac benevolentiae quodam sensu conciliari. Quod si inter eos aliqua excitatur discordia, cito sponte sua in gratiam redeunt, atque illatae, vel acceptae injuriae obliviscuntur; quin etiam nihil molestius accidere ipsis potest, quam si propterea eorum a parentibus, vel magistris dirimatur societas, et in solitudinem conjiciantur.

Cum autem ex procreatoribus, et liberis familia efficiatur; patet eam familiae societatem natura ipsa conciliatam esse, et hominis indoli atque conditioni, non solum congruentem, verum etiam plane esse necessariam. Ex quo istud habetur principium, nimirum ea omnia esse lege naturali praescripta, sine quibus recta, et hominis naturae conveniens, familiae institutio haberi nequit.

91. Hinc sequitur vagum illum concubitum, qui dicitur simplex fornicatio; nullo intercedente contractu, quo se vir, et foemina obligent ad diuturnam societatem, vi cujus prolis educationi rite consulere simul valeant; esse omnino contra jus naturale. Quod quidem egregie declarat Divus Thomas in *summa contra Gentiles* lib. 3. cap. 122.: Ait enim esse contra debitum ordinem propagationis humani generis, atque adeo contra ipsiusmet hominis bonum, si ea propagatio ita fiat, ut conveniens prolis educatio impediatur. Animadvertit autem in animantibus, in quibus sola foemina sufficit ad prolis educationem, marem et foeminam statim discedere, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animantia sunt, in quibus foemina non sufficit ad educationem prolis, mas cum foemina remanet quousque necessarium est ad prolis educationem, et instructionem; sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt, possunt cibum sibi quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit; sed oporteat ipsam cibum alienum pullis suis quaerere, et eos praeterea pennis tueri, ac fovere, ne frigore laedantur; non ad hoc sufficeret sola foemina: unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut cum foemina permaneat ad educationem foetus. Manifestum est autem in specie humana foeminam minimo sufficere solam ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat, quae per unum omnia parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam, ut homo cum muliere permaneat, nec statim discedat, aut indifferenter ad quamcumque aliam accedat pro vagi concubitus ritu. Non autem huic rationi obstat, quod aliqua mulier divitiis affluens possit sola nutrire foetum: quia rectum naturale in humanis actibus non est secundum ea, quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea, quae totam speciem consequuntur. Rursus considerandum est in specie humana prolem non indigere solum nutritione quoad corpus, sed etiam institutione quoad animum: nam reliqua animantia naturaliter habent suas artes, et industrias, quibus providere sibi possunt; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur: nec ejus instructionis sunt capaces mox in lucem editi; sed post longum tempus, et praecipue cum ad usum rationis perveniunt: ad hanc etiam institutionem longum tempus requiritur; et tunc etiam propter impetum cupiditatum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indiget non solum instructione, sed etiam reprehensione: ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus viri, in quo est ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde cum necessarium sit marem cum foemina permanere in omnibus animalibus, quousquo opus patris necessarium est proli; naturale est homini, quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat

ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem Matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale; et vagus concubitus, qui est praeter matrimonium est contra hominis bonum, et propter hoc oportet esse peccatum.

Circa Matrimonii definitionem, hoc loco traditam a Divo Thoma, animadvertit Ferrariensis, Matrimonium posse sumi dupliciter, uno modo ut est officium naturae ordinatum ad prolis procreationem, et educationem, alio modo ut est Sacramentum: propositionem porro Divi Thomae esse intelligendam de Matrimonio primo modo sumpto, quo modo Matrimonium nihil aliud est, quam obligatio viri ad commanendum determinatae mulieri propter prolis generationem, et educationem. Caeterum de Matrimonio prout Sacramenti habet rationem, pertinet ad Theologos disputatio.

92. Prima ergo societas, inquit Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 17., « in ipso conjugio est; pro» xima in liberis; deinde una domus, cui com» munia omnia. Id autem est principium ur» bis, et quasi seminarium reipublicae. Se» quuntur fratrum conjunctiones: post conso» brinorum, sobrinorumque; qui cum una » domo jam capi non possint, in alias domos, » tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur con» nubia, et affinitates; ex quibus etiam plures » propinqui. Quae propagatio et soboles origo » est rerumpublicarum. » Atque hinc patet quomodo illa benevolentia, et caritas, qua primae illae societates conciliantur, ex naturae instituto, sive ex ordine propagationis humani generis (quae revera talis fuit, nec alia esse potuit, quam quae hic a Tullio describitur), in omne genus humanum longe lateque diffundatur. Quare merito idem ait lib. 5. *de Finibus*: « In omni autem honesto nihil est tam » illustre, nec quod latius pateat, quam con» junctio inter homines hominum, et quasi » quaedam societas, et communicatio utilitatis, » et caritas humani generis, quae nata a pri» mo satu, quo a procreatoribus nati diligun» tur, et tota domus conjugio et stirpe con» jungitur, serpit sensim foras, cognationi» bus primum; tum affinitatibus; deinde ami» citiis; post vicinatibus; tum civibus, et iis » qui publice socii, atque amici sunt; deinde » totius complexu gentis humanae ».

Hujus generalis benevolentiae, et caritatis, qua totum genus humanum devincitur, signum est, ait D. Thomas, « quod quodam naturali » instinctu homo cuilibet homini etiam ignoto » subvenit in necessitate; puta revocando ab » errore viae, erigendo a casu, et aliis hujus» modi; ac si omnis homo omni homini esset » familiaris, et amicus. » Haec autem communis caritas, et benevolentia secundum, idemque invictissimum argumentum contra Hobbesium suppeditat, hominem natum esse ad societatem.

Ex hac porro communi benevolentia, tamquam principio, fluit hoc generale praeceptum juris naturalis: ut quidquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto: ex quo sunt illa communia, non prohibere aquam profluentem: pati ab igne ignem capere: si quis velit consilium fidele deliberanti dare; quae sunt iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta, ut habet Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 18.

93. Tertium argumentum contra Hobbesium ex eo sumi potest, quod homo ita sit naturaliter aptus ad societatem, ut sine societate inutiles fierent multae ipsius facultates; atque innumerabilibus bonis tum ad corpus, tum etiam ad animum pertinentibus, privaretur. Nam quorsum pertinet ipsa moderatio vocis, et sermonis facultas, nisi ut orationis vi homines invicem concilientur? qua facultate homines alii ab aliis ad scientiam, et ad prudentiam, tum etiam ad artes vel necessarias, vel utiles instituuntur.

Cum autem quilibet naturalis facultatis usus adjunctam habeat a natura delectationem quamdam; hinc fit ut amicorum inter se collocutiones, et congressiones tanta, ut omnes norunt, suavitate perfundantur; quo solo patet, nos ad societatem naturaliter esse formatos. Praeterea e diversis animi affectibus naturaliter exprimuntur diversae voces, quarum est naturalis, perpetua, et constans significatio, quae statim atque in aures influunt, non solum intelliguntur, sed etiam in nobis vel invitis consentaneos affectus excitant. Sic et omni tempore, et apud omnes gentes lamentatio, et ejulatus dolentem animum exprimunt; et cum audiuntur, tristitiam naturaliter excitant, atque ad commiserationem movent: in quo providae naturae solers institutum apparet, ut miseriis sublevandis, velut instinctu quodam permoti, praesto essemus. Quin etiam, ut ait Cicero lib. 1. *de Legibus*, natura speciem ita formavit humani oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret. Nam et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur; et is, qui appellatur vultus, indicat mores.

94. Quartum argumentum sumi potest ex unitate objecti, et finis omnibus naturis rationem utentibus propositi. Et quidem quod attinet ad finem, id jam argumentum attigit D. Thomas *in summa contra Gentiles* lib. 3. cap. 117. « O» portet enim, inquit, unionem esse affectus in» ter eos, quibus est unus finis communis. Com» municant autem homines in uno ultimo fine » beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur: » Oportet igitur quod uniantur homines ad in» vicem mutua dilectione.» Et cap. 128. « Finis » Divinae legis, inquit, est, ut homo Deo ad» haereat: Juvatur autem unus homo in hoc » ab alio tam quantum ad cognitionem, quam » etiam quantum ad affectionem. Juvant enim » se homines mutuo in cognitione veritatis, et » unus alium provocat ad bonum, et retrahit a

» malo... Oportuit igitur lege Divina, videli» cet naturali, ordinari societatem hominum » ad invicem ».

Naturae certe omnes, ratione utentes, quatenus tales, praeditae sunt facultate intelligendi, et volendi. Mentibus porro omnibus idem prorsus verum propositum est ad intelligendum, unum, infinitum, necessarium; in cujus veri cognitione quo amplius proficiunt, eo propius ad sapientiam, sive ad propriam rationis perfectionem accedunt. Omnibus etiam mentibus idem bonum propositum est ad fruendum, unum pariter, infinitum, necessarium; cujus adeptione felicitatis appetitus cumulate expleatur. Nec bonum istud, appetitus objectum, differt ab eo vero, intellectus objecto, ut prima Exercitatione disputavimus. Quae porro inter naturas rationis participes intelligi potest arctior conjunctio, et communitas; quam si omnes intelligant, se eodem veritatis pabulo ali, se boni ejusdem et appetitione vigere, et fruitione compleri? Et sane caelestes mentes, quae Deo ipso fruuntur, facile intelligimus oportere arctissimo plane societatis, et caritatis vinculo contineri. Nihil enim ipsis deesse potest, quominus proprias intellectiones perfectissime invicem communicare valeant. Cum autem perspiciunt, se Supremi Dei fruitione perfici, ac beari, intelligimus eas oportere sibi mutuo caras esse, quae in aliis eam perfectionem vident, qua in seipsis maxime delectantur; qua sciunt se omnes illi Supremo Deo caras esse, ejusque amicitia potiri; tum nihil videri, quod sibi in aliis displicere possit; nullus proinde offensioni, vel odio locus; mens undique compleiur laetissimis affectibus; laetus autem affectus sine amore, caritate, et benevolentia nullus esse potest.

Ex ea porro societate, qua naturas rationis participes in suprema felicitate copulatum iri intelligimus; perspici facile potest, quae earum esse societas debeat, ad eam felicitatem adhuc aspirantium; nam effectus omnes in casu maximo, ut vocant, melius cernuntur: quare non possum satis admirari, quam prope ad divinam, quam profitemur, religionem sacra nos imbuti doctrina, solo rationis ductu accesserit M. Tullius lib. 1. *de Legibus*: « Animal, inquit, » hoc providum, sagax, multiplex, acutum, » memor, plenum rationis, et consilii, quem » vocamus hominem, praeclara quadam condi» tione generatum esse a Supremo Deo. Solum » est enim ex tot animantium generibus, atque » naturis, particeps rationis, et cogitationis, » cum cetera sint omnia expertia. Quid est au» tem non dicam in homine, sed in omni cae» lo, atque terra, ratione divinius; quae cum » adolevit, atque perfecta est, nominatur rite » sapientia? Est igitur, quoniam nihil est ra» tione melius, eaque et in homine, et in Deo, » prima homini cum Deo rationis societas; inter » quos autem ratio, inter eosdem etiam recta » ratio communis est; quae cum sit lex, lege » quoque consociati homines cum Diis putandi » sumus. Inter quos porro est communio legis, » inter eos communio juris est. Quibus autem » haec sunt inter eos communia, et Civitatis e» jusdem habendi sunt. Si vero iisdem impe» riis, et potestatibus parent, multo etiam ma» gis parent huic caelesti descriptioni, mentique » Divinae, et praepotenti Deo. Unde etiam uni» versus hic mundus una civitas communis Deo» rum est, atque hominum existimanda: et quod » in Civitatibus, ratione quadam, agnationibus » familiarum distinguuntur status; id in rerum » natura tanto est magnificentius, tantoque » praeclarius, ut homines Deorum agnatione, » et gente teneantur ». Quos porro hoc loco Deos appellat Cicero, facile est intelligere caelestes esse mentes, Supremo Deo parentes, idque ex Platonis doctrina, a qua Tullius ea depromsit, quae in medium protulimus.

95. Pudeat jam Hetherodoxos quosdam Philosophos (quorum operam in jure naturali excolendo collocatam, sui laudibus adeo immoderatis extollunt, ut prae ipsis Ecclesiae Patres tamquam ineptissimi Doctores haberi velint), societatis humanae jura ex mera quadam utilitatum mercatura depromsisse: et ex eadem porro societate iam angusto loco conclusa, in tam angustum finem spectante, omnium officiorum genera, tamquam ex primario fonte, depromere voluisse. Verentur fortasse, ne non satis accurate rationem ducem sequantur, quod sibi propositum est, nisi Deum e doctrina morum exulare jubeant. Discant ab Ethnico Philosopho ipsam hominum societatem inter se in multo splendidiorem originem referendam esse, scilicet in hominum societatem cum Deo: qua duplici societate posita, velut juris naturalis praecipuo fondamento, intelligi facile poterit, quanto genera officiorum omnia et manabunt latius, et constabunt firmius (1).

96. Quintum argumentum denique, idemque firmissimum, quo probetur adversus Hobbesium, homines ad mutuam benevolentiam naturaliter comparatos esse, desumo ex ipsa naturae aequalitate, et similitudine, quae est in omnibus hominibus. Naturae omni, sui ipsius consciae, naturaliter insitum est, ut se ipsa delectetur. Omne enim animal, sensum habens sui, diligit se; suamque proinde naturam amat. Fieri ergo nequit, ut suae hujus naturae imago non solum sibi displiceat, verum etiam non summopere placeat. Atqui hanc propriae naturae imaginem cuilibet homini quilibet homo refert propter aequalitatem, et similitudinem communis naturae; ergo fieri nequit, ut quilibet homo ratione sui spectatus non cuilibet homini placeat, atque adeo non ab ipso naturaliter ametur. Odium ergo inter homines nullum esse potest, nisi accedant peculiares dissidiorum, vel

(1) Vedi sopra pag. 52 e segg. D. A. M.

offensionum caussae, quae non ex natura, sed ex libero facultatum usu oriuntur.

97. Audiamus jam Hobbesium, ejus, quod persuadere maxime vellet, naturalis inter homines odii caussas studiose conquirentem; hinc enim vim multo maximam accipiet allatum argumentum. « Voluntas, inquit, qua in statu » naturae tenentur homines, sibi invicem no» cendi, est quidem in omnibus hominibus, sed » non ex una, eademque caussa semper enasci» tur; nec est semper aeque vituperabilis. Sunt » enim qui naturalem nostri omnium aequali» tatem agnoscentes aliis idem permittunt quod » sibi; atque id quidem modesti est animi, et » aequi suarum virium aestimatoris. Sunt ve» ro alii, qui praestantiam quamdam sibi su» mentes, omnia sibi licere volunt, omnemque » sibi honorem, et laudem arrogant; in quo » suam maxime insolentiam produnt. In his » ergo nocendi voluntas ex superbi animi ela» tiore fastu, et iniqua prorsus virium aesti» matione oritur; in illis ex necessitate se se » adversus istos, suaque bona, et libertatem » tuendi, atque defendendi ».

Duo itaque hominum genera in statu naturae distinguit Hobbesius: alios videlicet modestos, aequos virium suarum aestimatores, aliis facile tribuentes, quod ipsi sibi sumunt; alios vero arrogantes, superbos, iniquos virium suarum aestimatores, in alios imperium sibi assumere conantes. Atque istos quidem Hobbesio facile concedemus, dabimusque; ut inter eos mutuo timore partam societatem pro arbitratu suo consiliuat. Verum modestos illos aequum est nobis Hobbesius ipse concedat; nobisque per ipsum liceat, inter eos non mutuo timore coactam, sed mutuo amore conciliatam societatem tueri, ac defendere. Nam ea nocendi voluntas, quae ex justa defensione oritur adversus improborum hominum audacem, et injustum impetum, nullo modo valere potest inter ipsosmet modestos, ac temperatos homines. Quaro nulla in his caussa fingi potest, cur sibi mutuo nocere velint: immo aequi, et modesti animi affectio, qua fit, ut mutuam aequalitatem libenter agnoscant; utque aliis facile indulgeant, quod sibi permittunt; in caussa erit, ut aliis quoque faciant, quod sibi fieri volunt; atque adeo mutuis benevolentiae significationibus, et omni officiorum genere, atque utilitatum communicatione prodesse invicem sibi studebunt. Jam quaero ex Hobbesio, utram praestabiliorem, meliorem, honestiorem, sive rectae rationi conformiorem putet animi affectionem; modestam videlicet illam, an istam audacem, et petulantem, quam utramque in statu naturae locum habere posse censet. Si negat esse per se meliorem, magisque rectae rationi consentaneam, modestam illam animi affectionem; cur contendit, rectam rationem homines admonuisse, ut de illo commentitio ad omnia jure, quod ipse vult adstruere, aliquid detraherent; et communis tranquillitatis, et securitatis caussa in societatem coirent? Nam securitatis quidem et tranquillitatis status ex ea modestia, et temperantia, multo praestantior enascitur. Si ergo illa tranquillitas est suapte natura perturbatione melior; modestia certe, et temperantia, quae tranquillitatem parit, melior est audacia, et arrogantia, a qua perturbatio naturaliter enascitur. Sin non est melior, quomodo recta ratio admonere homines potuit, ut tranquillitatis statum prae perturbato eligerent? Ergo ante constitutam societatem ea modesti animi affectio est suapte natura bona, rectae rationi consentanea, adeoque honesta. Pugnat ergo secum ipse Hobbesius, qui justum, et injustum; aequum, et iniquum; honestum, ac turpe ex constitutis ab humana societate legibus omne repetit; cum ante constitutam societatem et aequam virium aestimationem agnoscat; et justam quamdam, ac rectae rationi consonam affectionem animi in modestia positam esse, fateri teneatur.

Quid? quod Hobbesius eas, quas recenset odii caussas, non omnes aeque vituperabiles esse affirmat? Hoc certe uno satis ostendit, eam odii caussam, quae ex arrogantia oritur, esse vituperabilem, adeoque moraliter malam. Sed ante constitutam Civitatem moraliter mala esse non potest, nisi cum lege quadam naturali compareiur, eam arrogantiam et iniquam virium aestimationem vetante.

98. Hoc jam constituto, ceu rato, et fixo, homines natos esse ad societatem inter se mutua caritate, et benevolentia devinciendam; liquido constat praeceptorum veritas, quae de hac re tradi solent. Et primo quidem illud universalissimum: non esse alteri faciendum, quod sibi quis nolit fieri. Nam si alteri facias, quod tibi non vis fieri, necesse est, ut ille offendatur eo, quo ipse offendereris, si tibi fieret. Repugnat id igitur mutuae caritati, et benevolentiae. Ex quo sequitur illud secundum Justinianeum: neminem laedere, sive injuriam nemini esse inferendam, illatam autem esse resarciendam: tum etiam tertium: jus suum cuique tribuere; nemo enim vult jure suo privari. Secundo illud etiam, quod latissime patet; videlicet alteri faciendum, quod sibi quis fieri velit. Atque his quidem duobus praeceptis hominum societas maxime continetur.» Nam cum, ut inquit Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 7. « duobus illa partibus contineatur, justitia, et beneficentia », quam etiam benignitatem, aut liberalitatem appellare licet; profecto justitia illo primo praecepto: non esse alteri faciendum, quod sibi quis nollet fieri, tamquam fundamento nititur: benignitas autem in secundo praecepto elucet: esse alteri faciendum, quod sibi quis velit fieri. Patet autem, strictiorem obligationem respondere primo praecepto, quam secundo. Nam nemo potest alteri facere, quod sibi nolit fieri; quin hoc ipso agat contra eam caritatem, et benevolentiam, quam stricta lex aequalitatis inter

homines constituit: adeoque actum ponat rectae rationi repugnantem, quod sine peccato fieri nequit. Qui vero non facit alteri quod sibi vellet fieri, non propterea hoc ipso agit contra illam caritatem et benevolentiam. Aliud est enim praetermittere actum, illi caritati, et benevolentiae consentaneum; aliud est ponere eidem contrarium. Quare illius omissio potest esse sine peccato, quamvis procul dubio melius ageret, si quod sibi vellet fieri, alteri faceret.

99. Constare igitur omnino debet ex dictis, homines natos esse ad societatem, mutuis caritatis, et benevolentiae officiis celebrandam. Nam primo naturalis est societas, quae ex ordine propagationis humani generis conjuges, et liberos complectitur. Secundo ad eam societatem sunt homines naturaliter aptissimi; aptos autem natura non fecisset, nisi propensionem ad eam societatem addidisset; secus frustra fecisset aptos. Tertio, quia ad commodam sustentationem vitae et cultum, mutuis praesidiis indigent homines; hic facile intelligi potest, qua ratione inducti fuerint homines ad eam societatis speciem instituendam, quae civilis dicitur, quae scilicet civitatem constituit. Est autem civitas ex Aristotelis definitione civium multitudo ipsa per se sibi satis, ac sufficiens ab bene beateque vivendum. Atque haec quidem civilis societas in eo differt ab illa generali societate, quae naturaliter totum genus humanum complectitur, quod in hac necessario intervenire debeat suprema quaedam auctoritas, qua haec hominum multitudo in ordine contineatur; atque adeo pax, et tranquillitas, quae maxime requiritur ad bene beateque vivendum, inter ipsos cives retineatur; est enim pax, ex definitione D. Agustini, ordinata concordia. Tum etiam hac de caussa illa suprema auctoritas requiritur, ut facilius externos hostiles impetus Civitas propulsare valeat. Civitas porro non est cum urbe certe confundenda. Civitas enim significat hominum communitatem, et conjunctionem sub auctoritate Suprema, ejusdemque legibus devinctam. Urbem autem faciunt eadem moenia, et tecta. Itaque potest una Civitas multas Urbes, et Oppida comprehendere. Civitas triplex distinguitur pro triplici diversa ratione, qua in ipsa locum habere potest Suprema auctoritas. Vel enim haec auctoritas in Civium multitudine residet, estque Democratia; vel in optimatibus, diciturque Aristocratia; vel denique in uno Principe, tumque Monarchia nuncupatur; quae quidem perfectissimus est Civitatis status. De his porro latius disputare pertinet ad eam moralis Philosophiae partem, quae Politica dicitur.

100. Quod autem hactenus demonstravimus, ad Societatem natura comparatos esse homines, dubitationem aliquam de vita solitaria movere forlasse posset; nec certe defuerunt inter Hetherodoxos, qui vitam ejusmodi, qualis tamen primis Ecclesiae temporibus vigere caepit, hoc nomine potissimum improbarent, quod eum a societate homines abduceret, publico bono, et consequenter juri naturali adversari videretur. Quae quaestio ut breviter dirimatur, notandum est ex Aristotele, triplici ex caussa fieri posse, ut quamquam homo naturaliter sit politicum animal, aliquis tamen expers sit humanae, civilisque societatis: primo ex nimia quadam asperitate fortunae, prout accidit in pauperibus, et mendicis. Sed haec ratio male inducta est ab Aristotele. In hoc certe Aristoteles erravit, quod Civem participatione magistratus, sive publicae potestatis, judicandi, consultandi, et decernendi definierit; quo factum est, ut ex ipso civium numero non servos tantum, pauperes, et opifices, sed pueros etiam, et senes expulerit. Secundo ex morum pravitate, ingeniique immanitate; quod cernitur in sicariis, maleficis, insidiosisque hominibus, qui frequentiam, et multitudinem vitant. Hinc Seneca stultis, et iis, qui nondum cupiditates fregerunt, ac vicerunt, sed ab iis saepe vincuntur, et distrahuntur, solitudinem ait esse periculosam, et noxiam, adeoque sit dissuadenda; quemadmodum amentibus, et perturbatis, amentiae, ac perturbationum caussas eripimus; quem tu sensum non est veritus dicere, in solitudine mala consilia agitari, cupiditates improbas ordinari, audaciam acui, irritari libidinem, iracundiam instigari. Tertio ex ardenti quodam sapientiae studio, ac pietate animi singulari, ut apparet in iis, qui rebus contemptis mortalium, totos se philosophiae, rebusque divinis commentandis addicunt. Atque istos quidem, qui, ut ex antiquis Philosophis bene multi fecerunt, in solitudines propterea secedebant, quod felicitatis summam constituerent in una veritatis contemplatione, quae ex Aristotele maxima est virtutum; hos inquam Aristoteles reliquis mortalibus longe antecellere, ac divinos homines esse censuit. Hujusmodi porro omnes, quos in hac tertia classe constituit, ait Cujacius in Novella sexta, referente Gallutio, eos esse, quos veteres nostri Anachoretas, et Eremitas nominarunt: Antonios nimirum illos, Hilariones, ac Paulos, cujusmodi numquam putavit ille futuros, cogitatione tamen informabat, et animo. Horum autem institutum eo praestantius esse censendum est; quod non propterea sese ab aliorum hominum consortio segregaverint, quod putaverint se sibi plane sufficere, prout commentus est Aristoteles fieri posse, ac de illis hominibus, si qui essent, pronunciavit; sed ut in unam rerum divinarum contemplationem intenti, firmius ac delectabilius per cognitionem, et amorem Deo adhaererent. Cum autem ex Tullio princeps sit homini cum Deo rationis societas; patet juri naturali non solum non adversari ejusmodi institutum, sed potius tamquam ejusmodi absolutionem quamdam, et perfectionem, suspiciendum esse; quamquam spectata hominum indole fatendum est, non multos homines posse ad eam perfectionem pertingere.

Disputatio IV.

DE VIRTUTIBUS.

De virtute generatim.

101. Quid sit rectus facultatum usus, et quemadmodum actio, quae tali usu continetur, non solum physice, sed etiam moraliter bona sit; ante explanatum est. Ex ejusmodi porro actionibus, frequenter potissimum repetitis, constat novam quamdam in animo dispositionem enasci, qua non solum promtior efficitur ad similes deinceps actiones faciendas, sed ad eas etiam melius efficiendas. Ejusmodi dispositio vocatur habitus: qui definiri potest qualitas quaedam, sive proclivitas facultatibus hominis superveniens ad promptius, delectabilius, et perfectius agendum. De habitus natura, et caussis non est nostri instituti disputare: sufficit nobis ex iteratis actibus revera gigni qualitatem illam, quaecumque tandem ea sit, sive proclivitatem ad agendum. Ex recto itaque, eodemque frequenti facultatum usu succrescet in animo ea proclivitas, sive habitus ad recto utendum facultatibus, sive ad bene agendum; atque is habitus virtus dicitur, quae ab Aristotele definitur secundo *Ethicorum* cap. 6. « habitus, qui bonum facit habentem, et opus « ejus reddit bonum. » Et a Tullio: « affe- « ctio animi constans, conveniensque, lauda- « biles efficiens eos, in quibus est. »

Cum ergo virtus ex recto facultatum usu existat, duae sint autem praecipuae facultates hominis, ut homo est, ad quas omnes revocantur, videlicet intellectus, et voluntas; ex hac duplici facultate prima exoritur divisio virtutis: in virtutem intellectualem, quae ad intellectum; et moralem, quae ad voluntatem pertinet. Quinque numerantur ab Aristotele virtutes intellectus: scilicet intelligentia, sapientia, scientia, prudentia, et ars; nec porro nostri est instituti de his disputare, si prudentiam excipias, quae ad morales etiam virtutes refertur, prout idoneo loco explicabimus.

Praeterea de virtutibus hoc loco agimus naturalibus tantum, et acquisitis; non autem de supernaturalibus, et infusis, quarum tractationem Theologi suo jure sibi vindicant; ejusmodi sunt habitus supernaturales fidei, spei, et charitatis.

Virtutis porro moralis, quae sola est nostri juris, notionem rite explicat D. Augustinus lib. 15. *de civitate Dei* Cap. 22. « mihi videtur, in- « quit, quod definitio brevis, et vera virtutis, « ordo est amoris. » Nam, ut ipse idem docet *epistola* 155., « in hac vita virtus non est, « nisi diligere quod diligendum est »; videlicet unumquodque diligere eo modo, quo diligendum est, adeo ut ordo amoris sit ipsi rerum ordini consentaneus. Hinc Malebranchius virtutem definit constantem, et habitualem amorem ordinis; quae definitio, ex dictis hactenus de ordine, illustrari facile posset.

102. Non est autem, cur immoremur in explicanda peculiari virtutis moralis definitione ab Aristotele tradita, qua scilicet ait, virtutem esse habitum electivum, in ea mediocritate, quae est ad nos, consistentem, a ratione definitam, prout vir prudens definierit. Id enim nos in molestam, nec admodum utilem disputationem conjiceret; utrum omnia virtus in mediocritate sit posita: et quidem ubi agitur de nonnullarum affectionum, et actionum moderatione, ne scilicet aut remissiores sint, aut insolentius efferantur, quam rationis ordo postulat; eam mediocritatem satis commode tueri videtur Aristoteles. Sic inter ignaviam, tamquam extremum deficiens, et audaciam tamquam extremum exuberans, fortitudinem veluti medium rite collocat.

In ejusmodi tamen mediocritate constitui generatim haud posse naturam virtutis, censet Grotius in Prolegomenis ad tractatum *de jure belli, et pacis* art. 43. « Non sine caussa, « inquit, videntur mihi ab Aristotele discede- « re et Platonici nonnulli, et Christiani vete- « res, in eo, quod ille naturam ipsam virtu- « tis in mediocritate affectuum, actionumque « posuerit; quod semel positum, eo ipsum ad- « duxit, ut et virtutes diversas, puta liberali- « tatem, et parsimoniam in unam compinge- « ret; et veritati daret opposita, minime ex « aequo respondentia, jactantiam, et dissimu- « lationem; et quibusdam rebus vitii nomen « imponeret, quae aut non existunt, aut vitia « per se non sunt, ut contemptum voluptatis, « et honorum, et irae adversus homines vacui- « tatem. Non recte autem universaliter positum « hoc fundamentum vel ex justitia apparet,

» cui oppositum nimium, et parum, cum in » affectibus, et sequentibus eos actionibus invenire non posset, in rebus ipsis circa quas » justitia versatur, utrumque quaesivit: quod » ipsum primum est desitire de genere in genus alterum, quod in aliis merito culpat: » deinde minus suo accipere, potest quidem adventitium habere vitium, ex eo quod quis » pro rerum circumstantiis sibi, ac suis debeat, at certe cum justitia pugnare non potest, quae tota in alieni abstinentia posita » est. Cui hallucinationi similis illa est, quod » adulterium ex libidine, caedem ex ira, proprie ad injustitiam pertinere non vult, cum « tamen injustitia non aliam naturam habeat, » quam alieni usurpationem; nec referat, ex » avaritia illa, an ex libidine, an ex ira, an » ex imprudente misericordia proveniat, an ex » cupiditate excellendi, unde maximae injuriae » nasci solent . . . . . Verum quidem est virtutibus nonnullis accidere, ut affectus moderentur; sed hoc non ideo quod id sit virtuti » omni proprium atque perpetuum; sed quia » recta ratio, quam virtus ubique sequitur, » in quibusdam modum sequendum dictat, in » quibusdam ad summa incitat. Nam Deum nimium colere non possumus; superstitio enim » non eo peccat quod Deum nimium colat, sed » quod perverse; neque aeterna bona nimium » possumus appetere, neque aeterna mala nimium formidare, neque peccata nimium odisse. Vere igitur a Gellio dictum, esse quaedam, quorum amplitudines nullis finibus cohibeantur; et quae quanto majora auctiora» que, etiam tanto laudabiliora sint. Lactantius cum multum de affectibus disseruisset; » non in his moderandis, inquit, sapientiae ratio versatur, sed in caussis eorum; quoniam » extrinsecus commoventur: nec ipsis potissimum froena imponi oportuit, quoniam et » exigui possunt in maximo crimine, et maximi » possunt esse sine crimine.» Hactenus Grotius.

Perspicienda est scilicet natura objecti, circa quod affectus nostri versantur; ut si objectum illud infinitum amorem postulet, ac mereatur, non solum amoris affectum erga ipsum non temperemus, atque ad mediocritatem redigere nitamur, sed eum, quoad possumus, intendamus; sin objectum ejusmodi sit, ut in eo amando modus requiratur, ad eum modum affectum amoris temperemus; si denique nullo sit amore dignum, ne mediocrem quidem, sed nullum prorsus amorem ipsi concedamus. Hinc merito Agathias lib. 5. in oratione Belisarii: « ex animi motibus, inquit, quicumque pure » atque sincere sunt cum honestate, officioque » congruentes, et expetendi, ii utique absolute sunt amplectendi: qui vero etiam in contraria nutant ac vergunt, iis non perpetuo » est utendum, nisi quatenus utilitatem adferunt. Prudentiam purum, minimeque adulterinum bonum esse, nemo negaverit. In ira » acrimonia quidem, et strenuitas est laudabilis; audacia vero fugienda, et damno non » vacans. »

Equidem Gronovius Grotii explanator illam Aristotelis mediocritatem pro viribus tueri, et contra Grotium defendere nititur. Verum Barbeiracius argumenta Gronovii probe explodit. Longiorem de his disputationem habere non sinunt angustiae temporis; meliorem tamen Grotii sententiam existimamus.

103. Sequitur jam altera quaestio, utrum virtutes omnes ita sint inter se connexae, ut qui unam habeat, necesse sit eum omnes habere: cujus quaestionis dissolutio ex hactenus dictis peti facile potest. Actum enim virtutis, veluti temperatiae aut justitiae, dupliciter spectari posse dicimus; nimirum vel simpliciter ratione objecti, vel ratione principii, et finis. Si spectas actum temperantiae ratione dumtaxat objecti, fieri quidem facile potest, ut quis ex iteratis ejusmodi actibus, temperantiae habitum consequatur; quin ipsum propterea necesse sit praeditum esse habitu, aut justitiae, aut fortitudinis, vel contra. Potest enim quis temperantiae assuescere valetudinis dumtaxat tuendae caussa, aut promptus esse ad militaris fortitudinis, et magnanimitatis, ut laudem, et honorem reportet, quin et ipsam valetudinem, aut honoris consecutionem ad ultimum finem referre intendat; tumque fieri utique poterit, ut in ejusmodi homine vigeat habitus temperantiae sine habitu fortitudinis; aut habitus fortitudinis sine habitu temperantiae.

At vero non satis est, actum esse bonum ratione objecti, et in specie, ut ajunt, dumtaxat consideratum; ut qui justa agit, bene agere sit censendus. Aliud est enim justa agere; aliud juste agere, quae justa sunt. Judex damnans capite praedonem, justam rem facit; sed si privati odii caussa damnat, rem justam non juste facit. Ut ergo actus sit simpliciter, et in individuo, ut ajunt, bonus; oportet, ut id, quod ex objecto bonum est, bene fiat; id est ex bono fine, et cum debitis adjunctis; uno verbo fiat ex ordine rationis, adeoque ex amore ordinis: quo fit, ut fines proximi, et intermedii in ultimum referantur; quemadmodum liquet ex allata virtutis definitione a D. Augustino.

Ex quo id plane consequitur, actum caeteroquin ex objecto bonum, non esse proprie actum virtutis, nisi fiat ex ordine rationis; atque adeo illum, qui valetudinis tuendae caussa dumtaxat temperans est, aut qui fortis est propter laudis fructum, quem inde sperat; nullo amore ordinis, temperatiae aut fortitudinis officia prosequentem, non habere proprie virtutem temperantiae, aut fortitudinis. Est enim ex D. Thoma proprium virtutis, appetitum recte ordinare; et efficere, ut bene, et cum ratione homo agat.

Quare cum virtus omnis proprie dicta ordi-

nis amorem complectatur; amor autem iste firmus, et constans ordinis omnes vicissim virtutes comprehendat; sequitur, ut in illo amore ordinis virtutes omnes connexae sint, atque conjugatae, quemadmodum in supernaturali caritate ex D. Thomae doctrina virtutes omnes infusae consociantur. Merito proinde ita concindit D. Augustinus epistola 167. « qui unam virtutem habuerit, habere omnes, et omnes deesse cui una defuerit; quod prudentia nec ignava, nec injusta, nec intemperans esse potest: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si et fortis, et justa, et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet caeteras. Sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel injusta: sic temperantia necesse est, ut prudens, fortis, et justa sit: sic justitia non est, nisi sit prudens, et fortis, et temperans. Ita ubi vera est aliqua earum, et aliae similiter sunt: ubi autem aliae desunt, vera illa non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur ».

104. Quod attinet tertio loco ad virtutum divisionem, non est cur a vetusta illa, et acceptissima recedamus, qua virtutes in quatuor summas, et principes dividuntur, quae cardinales dicuntur; quod his tamquam cardinibus tota hominis vita regi, ac verti debeat; prudentiam nimirum, justitiam, fortitudinem, ac temperantiam: quam quidem divisionem ex principiis generalibus juris naturalis velut sponte sua fluere vidimus. Homo certe bene moratus, ac virtute praeditus ille intelligitur, qui affectus suos omnes ad rationis praescriptum componit, ac moderatur; et suis actionibus ita se gerit erga alios, quemadmodum societatis humanae leges, superius explicatae, postulant. Virtus, quae in moderandis ex praescripto rationis affectibus versatur, dicitur temperantia; quae vero ex eodem praescripto rationis actiones erga alios dirigit, justitia nuncupatur. Sed ut homo ex praescripto rationis tam affectus suos, quam actiones componere valeat, duobus plane indiget, ut et ipsum rationis ordinem bene perspiciat, idque fit per prudentiam; et ut sit magno quodam robore animi praeditus ad ea superanda, quae ipsum frangere possent, atque a rationis praescripto abducere, idque praestat fortitudo. Quae doctrina colligitur etiam ex D. Thoma 1. 2. quaest. 61. art. 3. « omnis virtus, inquit, quae facit bonum in consideratione rationis, dicitur prudentia; et omnis virtus, quae facit bonum debiti, et recti in operationibus, dicitur justitia; et omnis virtus, quae cohibet passiones, et deprimit, dicitur temperantia; et omnis virtus, quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicitur fortitudo ».

Tandem, ut pauca dicamus de virtutum comparatione inter se, quod ad earum praestantiam attinet; illud primo communi omnium consensione constituitur, prudentiam inter virtutes omnes morales principem locum sibi vindicare. Nam quemadmodum actuum, ita etiam habituum, adeoque virtutum dignitas ex objecto desumitur; ut quo fuerit objectum praestantius, eo sit etiam virtus praestabilior. Objectum porro prudentiae, quatenus haec ad intellectum pertinet, est ipsum verum, quo naturae, ratione utenti, nullum proponi potest objectum nobilius. Nam quemadmodum perspicua infiniti veri cognitione perficitur hominis beatitudo; ita ex vera cognitione, quae per sapientiam, per scientiam, et prudentiam acquiritur, incboatur quodammodo in nobis beatitudo, ut ait D. Thomas 1. 2. quaest. 66. art. 3. ad 1. Praeterea nihil est tam proprium hominis, nihilque adeo in homine praestantius, quam sit ratio: prudentia ergo, quae rationem perficit, caeteris virtutibus moralibus praestabilior esse censenda est. Quare etiam Tullius cum honestum omne statuisset confiari ex illis quatuor summis virtutibus, quas diximus, lib. 1. *de Officiis* cap. 6. statim subjicit: « ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam, vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. » Secundus locus tribuitur justitiae, quae totius societatis bonum spectat; tertius fortitudini, quae ad magna, et ardua hominem comparat; quartus temperantiae, quae in regendis hominis affectibus, ratione ad ipsius peculiare bonum maxime accomodata, tota occupatur.

De virtutibus singillatim

CAPUT I.

De Prudentia.

105. Prudentia definitur ab Aristotele babitus agendi vera cum ratione circa ea, quae homini bona, vel mala sunt. Dicitur babitus vera cum ratione agendi; quo excluditur error, et ipsa in judicando temeritas, ac praecipitatio, quae plerumque in errorem inducit. Secundo dicitur habitus agendi; quo prudentia secernitur non solum ab habitibus mere theoreticis, quae versantur in sola contemplatione veritatis; sed etiam ab arte, cui propositum est efficere, non agere tantum. Est autem boc discrimen inter actionem, et effectionem, quod actio in agente ipso maneat, nec opus externum post se relinquat; qualis est actio ridendi, canendi, ambulandi: effectio vero est actio transiens in externam materiam, atque adeo opus post se relinquens; qualis est domus aedificatio. Tertio dicitur babitus agendi circa ea, quae sunt bomini bona, et mala; quo distinguitur ab habitibus, qui licet veri sint, et immanentes quoque actiones spectent, non tamen humanarum actionum probitatem curant; qualis est Dialectica.

Jam ut virtutis cujuslibet vis tota, et potestas planius, ac distinctius percipiatur, nihil esse consultius potest, quam si veluti in partes distribuatur, et singulae partes accurate inspiciantur. Tria autem genera partium distinguunt Philosophi, quae per quamdam accommodationem in hunc locum trasferuntur. Aliae sunt enim partes, quae mutua conjunctione totum aliquod componunt; quemadmodum caput, pectus, artus componunt corpus hominis: aliae sunt partes, quae generi cuidam universali, tamquam species subjiciuntur; quo sensu bomo dicitur esse pars quaedam ejus generis, quod est animal: partes denique dicuntur alicujus naturae facultates, quae in ipsa distinguuntur, sicut intellectus, et voluntas dicuntur esse partes animi. Primae vocantur a Scholasticis integrantes; alterae subjectivae; tertiae potentiales, quae sunt veluti munera, quibus perficiendis apta est ea res, cui partes illae tribuuntur.

De prudentiae muneribus.

106. In prudentia itaque tria ejusmodi munera, seu partes potentiales distinguuntur. Nam cum bene agere accomodatam mediorum ordinationem imperiet ad finem consequendum, haec mediorum recto ordinatio tribus perficitur: primo recta mediorum inquisitione, ac de iisdem consultatione; secundo recto judicio de mediis inventis; tertio post eam consultationem et judicium ea mediorum ordinatio ad finem requirit, ut mens praecipiat, sive imperet, ut ea, quae judicata sunt, perficiantur. Prudentia igitur baec tria munera babet: bene consultare, bene judicare, bene praecipere. Quatenus bene consultat, dicitur graeco nomine *Eubulia*, quatenus bene judicat vocatur *Synesis*, quatenus bene praecipit, *Gnome* nuncupatur. Quae quidem breviter debuerunt indicari, ne, quae de bis rebus a gravissimis Philosophis, et praecipue a D. Thoma tradita sunt, prorsus ignorentur.

De partibus prudentiae integrantibus.

107. Partes prudentiae integrantes octo enumerantur a D. Thoma 2. secundae quaest. 48., videlicet memoria, intelligentia, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio, et cautio; quarum quinque priores, inquiunt communiter Philosophi, spectant ad prudentiam, ut est babitus cognoscendi: tres autem posteriores ad eamdem pertinent, quatenus praecipit applicando cognitionem ad opus; cujus diversitatis ratio est, quia circa cognitionem tria consideranda occurrunt. Primo ipsa cognitio, quae si praeteritorum sit dicitur memoria; si praesentium, sive ea sint contingentia, sive necessaria, vocatur intelligentia, intellectusve; nam hoc loco non sumitur intellectus pro ipsamet intelligendi facultate. Secundo occurrit ipsa cognitionis acquisitio, quae fit vel per disciplinam, et ad boc spectat docilitas, qua quis redditur promptus, et facilis ad audiendas aliorum sententias; oportet enim prudentem virum ut recte judicet, expertorum, et antiquorum audire sententias: vel fit per inventionem, ad quod pertinet solertia, cujus est repentina mediorum excogitatio: nisi mavis dicere facilem mediorum excogitationem, sagacitatem; solertiam vero eorumdem debitam applicationem, quatenus sagacitatis sit invenire, solertiae autem feliciter exequi. Tertio occurrit usus cognitionis, quo mens ex quibusdam antea cognitisad alia cognoscenda, judicandave progreditur; quod est officium rationis, quae proinde hoc loco significat tantummodo facilitatem ex

praecognitis ea colligendi, quae ad recte agendum conferunt. Denique prudentia, ut recte praecipiat, tribus indiget: nimirum providentia, ut res futuras ad finem accomodate disponat, et ordinet; circumspectione, sive attenta circumstantiarum omnium consideratione; cautione, sive cura, et sollicitudine ad declinanda, et removenda impedimenta, quae accidere possunt, et finis consecutionem eripere.

Nec immerito certe haec omnia requiruntur ad prudentiam. Nam primo quod attinet ad memoriam, sive ad praeteritorum recordationem, certum est ea, quae agenda sunt, cum his, quae acta sunt, ut plurimum cohaerere. Cum enim ex similibus caussis effectus consimiles nascantur, quid futurum sit ex praeteritis tamquam ex praecognitis judicare opus habemus. « Quid est quod fuit? (inquit Ecclesia» stes cap. 1.) ipsum quod futurum est. Quid » est quod factum est? ipsum quod faciendum » est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam » dicere: ecce hoc recens est; jam enim prae» cessit in saeculis, quae fuerunt ante nos. » Hinc prudentia maxima ex parte nititur experientia, et eventuum praeteritorum cum prosperorum, tum etiam adversorum accurata observatione. Prosperorum quidem, ut similibus caussis appositis, sive servatis similibus circumstantiis, similes effectus prodeant; adversorum autem, ut ejusmodi eventus dissimilibus caussis appositis, sive dissimilibus et actionibus et circumstantiis, declinentur. Hinc Aristoteles docet, juvenes Geometria, et aliis disciplinis imbui posse; prudentes autem raro inveniri, non solum, quod cupiditatum impetus rationis judicium in ipsis inflectat, atque detorqueat; sed maxime, quod experientia, et rerum usu non calleant. Quare Historia, quae rerum praeteritarum recordationem continet, prudentiae magistra merito vocatur. Non est autem existimandus, magnum quemdam fructum ex historia collegisse quisquis id tantum est assecutus, ut res gestas, et veterum monumenta memoria bene comprehensa teneat, et percalleat. Scilicet in ipsorum eventorum rationes, et caussas sedulo inquirendum est; pervidendum, quae potissimum cupiditas homines impulerit ad certa ratione agendum; quas artes quisque adhibuerit ad sua perficienda cogitata; quid in illis eventis virtus, quid vitium, quid indoles, quid calliditas, aut prudentia, quid fortuna praestiterit. Hinc prae caeteris Historicis illi sunt perlegendi, qui rerum gestarum, quas narrant, occultas vulgo hominum caussas nosse melius potuerunt.

Secundo loco requiritur ad prudentiam intelligentia, sive praesentium rerum cognitio; perperam enim quisque contenderet praeteritorum eventorum rationes ad praesentia accomodare, nisi praesentium negotiorum naturam, statum, et conditionem percalleat. Huc pertinet maxime circumspectio, quae septimo loco posita est; nam ex circumstantiis potissimum pendet rerum agendarum prosper, aut infelix exitus. Quare in comparando praesenti rerum statu cum praeteritis, haec demum accuratissime tenenda est aurea plane regula, ut similium dissimilitudines, et dissimilium similitudines, probe attendantur. Quaecumque enim eventa contuleris inter se, nullum reperies alteri adeo simile, ut non aliqua dissimilitudo se prodat; nec duo adeo dissimilia, quae quadam ex parte non aliquam similitudinem praeseferant.

Tertio loco requiritur providentia, sive futurorum praescientia, quae ad prudentiam ita pertinet, ut ex ea sumsisse nomen videatur. Nam ex Divo Isidoro prudens dicitur, quasi *providens:* quod quidem non ita est accipiendum, quasi homo quacumque tandem prudentia praeditus fingatur, futuros rerum exitus certe praenoscere valeat; ut enim habetur *Sapientiae* cap. 9. « cogitationes mortalium timi» dae, et incertae providentiae nostrae »; sed et varios, ac multiplices, qui esse possunt rerum exitus cogitatione prospiciat; et perspectis caussis, quid probabilius eventurum sit, statuere quidem aliqua ratione possit; ita tamen, ut in utramque partem, et fortunam se comparet. Imo in hoc potissimum differt sapiens a stulto, quod isti nihil incertum videatur; ac proinde quae praeter ejus spem eveniunt, ipsi accidunt omnino improvisa. Quare cum in eventa ejusmodi inopinata incidit, magnopere turbatur, frangitur ac dejicitur; ut mirum non sit ei propterea recti ex tempore consilii capiendi facultatem deesse. « Illud vero, inquit Cicero, ingenii magni » est perspicere cogitatione futura; et aliquan» to ante constituere, quid accidere possit in » utramque partem, et quid agendum sit, cum » quod evenerit; nec committere, ut aliquan» do dicendum sit: non putaram ». Quare merito Antisthenes Atheniensis, referente Laertio, dicere solebat, Sapienti nihil esse novum, aut subitum, eo quod quidquid homini potest accidere, ita jam praemeditatum teneat, ut numquam dicat, non putaram; a quo etiam natum est illud proverbium: « stultum est dicere, non pu» taram. » Constat certe Ciceronem pro ea, qua erat prudentia, perspecta temporum, atque ingeniorum ratione, turbolentissimos illos motus, quibus tamdiu agitata est Romana Respublica, et quae ipsi pericula imminebant, multo ante cogitatione prospexisse, quam evenirent. Non immerito itaque Isocrates ajebat, virum frugi, et prudentem debere praeteritorum meminisse, agere praesentia, futura cavere.

Quarto: ut autem ex praeteritis, et praesentibus, rerum gerendarum, sive agendi ratio, et modus tuto colligi valeat, magna requiritur eademque acer vis judicii, et ratiocinationis, quae rerum connexiones bene pervideat. In hoc apprime juvari mens potest Dialecticae praeceptis, quibus ad recte judicandum, et ratiocinandum instruitur, aperiuntur que fontes, un-

de error, ae deceptio iu humana judicia solent irrepere; ue ex. caus., ex uno eventu generalem conclusionem eliciamus; atque ex uno, aut altero actu de alicujus hominis, cujus ingenium nosse nostra interest, moribus, et propensionibus judicemus. Qua in re saepe cum incommodo nostro falli nos contingeret. Adjumentum etiam praestare potest Geometria, qua recte ratiocinari maxime ediscimus quaeque nativo, ut ita dicam, veritatis, et evidentiae gustu prae caeteris facultatibus animos nostros imbuere valet; tum etiam Physica, quae ex hominum mentibus multa praejudicia, saepe rebus gerendis adversa et inauspicata, evellit. Ejus rei exemplo esse possunt qui futilibus praesagiis, atque vaticinationibus sibi ipsi miserrime illudunt, quae petunt e certorum dierum observatione, e somniis et hujusmodi; qui etiam vanas illas artes adhibent, quae Cabalisticae dicuntur, ad futuras sortes divinandas; atque interea dum sibi montes aureos pollicentur, fortunarum suarum jactura inanem spem alere non desinunt. Qui profecto ab insania sua resipiscerent, si scirent, fieri haud posse, ut quibusvis arithmeticis combinationibus id assequamur, quod oritur ex caussarum tum physicarum, tum etiam moralium combinatione, quarum agendi modus, et ratio prorsus ignota est. Simili in errore, per solam Physicam corrigendo, ii versantur, qui metallorum transmutationibus improbo labore insudant.

Quinto ad hanc rectae rationis vim maxime pertinet sagacitas, et solertia: id est facilis, et expedita mediorum inventio, et eorumdem debita applicatio. In hoc certe prudentiae summa consistere videtur, ut optimum consilium capiatur, idemque opportunissime executioni demandetur. In capiendis consiliis tenenda est illa Augusti Caesaris aurea sententia, *festina lente*; qua admonemur vitandam esse, et nimiam in deliberando celeritatem, quae circumspectionem tollat; et nimiam tarditatem, qua fit, ut deliberanti inter deliberandum occasio, tempus, opportunitas elabatur. De nimia festinatione ait Sapiens *Proverbiorum* cap. 19. » qui festinus est, pedibus offendet. Et apud Tacitum Piso, « scelera, inquit, impetu; bona » consilia mora calescere. » Statim autem atque captum est probabile et maturum consilium, non est in illo exequendo cunctandum. Merito quippe dictum est: lente quidem quoad fieri potest deliberandum esse; sed prompte, et celeriter exequendum: qua in re ait Sapiens « *Proverb.* cap. 22. « Vidisti virum velocem in opere suo? » coram Regibus stabit, nec erit ante ignobiles ».

Sexto: sed ut quia recte deliberare valeat, magno praesidio futura est docilitas ad aliorum, maxime veterum Sapientum, monita, et consilia excipienda. Stulti est hominis sapientem ultro sibi videri; stultusque est omnino quisquis tantum sibi assentatur, ut aliorum consilio indigere se non putet. Sapienter unumquemque nostrum monet Salomon *Prover.* cap. 3., « Ne » innitaris prudentiae tuae. » Capite autem 26. ait: « vidisti hominem sapientem sibi videri? » magis illo spem habebit insipiens.» Ad docilitatem pertinet etiam ea, ut ita dicam, ingenii flexibilitas, qua fit, ut prudens sese rebus, et temporibus, ex rationis tamen praescripto, accomodare facile sciat. Quod in Catone majore notavit Livius his verbis: « idem manebat, sed » non idem semper dicebat »: quare ingenium ejusmodi versatile non inconstantiae, sed reconditae potius prudentiae plerumque est argumentum.

Denique quanti sit ad prudentiam momenti cautio, nemo est, qui non facile intelligat. Cautionis autem duo praecipua munera duobus verbis elegantissime expressit Chilon Lacedaemonius, unus ex septem Sapientibus, qui auctore Laertio dicere solebat: « cave tibi ipsi, » et cave te ipsum. » Quo admonemur, caute agendum esse cum aliis hominibus, ne fraude circumventi decipiamur; sed praeterea unumquemque sibi suspectum esse oportere, cum interdum nemo magis sit hostis homini, quam homo sibi ipsi. Et quidem quoad primam illam cautionis partem, quae alios spectat, eo fere summa ipsius redit, ut eorum, quibuscum nobis agendum est, ingenium, mores, propensiones probe assequi, et pernoscere studeamus. Sex autem modis hominum ingenia perspici posse docet Sapiens ille Verulamius, Magnus Angliae Cancellarius: primo ex ore, vultu, oculis ac gestu; secundo ex eorum sermonibus; tertio ex actionibus; quarto ex indole; quinto ex studiis; sexto ex fama, et aliorum narrationibus. Cujus quidem magni Viri excellentem, sed paullo diffusiorem doctrinam paucis verbis eleganter complectitur Duhamelius. « Vix quisquam, » inquit, ita dissimulato est animo, quin alli» quando se ex motibus oculorum, aut gestu, » aut verbis prodat. Nemo occultior fuit Tibe» rio; id tamen Tacitus notat, quam dissimi» li modo laudaret in Senatu Germanicum, et » Drusum. De Germanico loquebatur, ut ma» gis in speciem adornatis verbis, quam ut pe» nitus sentire videretur; de Druso pauciori» bus, sed intentior, et fida oratione. Et cer» te vix quisquam ita jussus, et coactus loqui» tur, quin aliquando mens ipsa pelluceat; si» ve sermo sit solito solutior, aut comptior, » aut aridior, aut eluctans, ut de eodem Ti» berio observat Tacitus. In aliis, inquit, erat » velut eluctantium verborum; solutius vero » loquebatur, quando subveniret. Ex sermone » itaque homines, quibuscum agimus, quan» tumvis se tegant, perspicimus; quod quae» dam iis excidant verba, aut ex improviso, » aut ex perturbatione animi. »

Ex actionibus vero melius dignoscuntur homines. Sed non unam, aut alteram tantum singularem actionem attendendam existimo; verum ipsam actionum seriem, et connexionem, qua

perspecta, facile innotescent eorumdem affectus, et studia. His autem exploratis proclive erit colligere, quo, qualibet re proposita, futuri sint animo.

Homines tandem ex fama, et aliorum relatu aliqua ratione pernoscere possumus. Nam « vita, ait Baco, discimus ab inimicis; facultates, et virtutes ab amicis; mores, et tempora a famulis; opiniones, et studia a familiaribus. Fama popularis levis est; superiorum judicia minus certa; nam coram iis tectiores incedimus; ut possimus cum Tullio concludere, veriorem famam e domesticis emanare. Quae omnia, ut recte inquit Dubamelius, eo tendunt, ut quorum opera utimur, delectum majore cum judicio faciamus; ac modum quemdam inter confidentiam, et diffidentiam nimiam teneamus. »

Quod vero attinet ad alteram cautionis partem, qua monemur, ut nos ipsi caveamus, duplicem ea vim habere maxime videtur; ut scilicet nos ipsi noscamus, et ne aliis nos facile prodamus. Tanti est porro momenti nosse se ipsum, ut ea sententia, auctore Tullio, digna sit habita, quae accepta referretur divino oraculo. Nosse autem se ipsum est proprias vires, facultates, propensiones, maximo vero defectus, perspectas habere. Tenenda est igitur haec Tullii sententia, ut ad quas res aptissimi erimus, in his elaboremus; sin aliquando nos necessitas ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt, omnis adhibeatur cura, et meditatio, ut ea, si non decore, at quamminimum indecore facere possimus.

Superest, ut nos non aliis facile prodamus; quod quidem assequemur, si fuerimus parci in verbis. Namque « in multiloquio, ait Sapiens Prover. 10., non deerit peccatum; qui autem moderatur labia sua, prudentissimus est. » Tanta est autem vis silentii, ut idem testatus sit cap. 17. « Stultus quoque si tacuerit, sapiens reputabitur; et si compresserit labia sua, intelligens. » Quare sapienter Socrates subinde discipulos suos hortabatur, ut haec tria in omni vita sibi pararent: ut in animo scilicet prudentiam haberent; in lingua silentium; in vultu verecundiam. Utinam multi adhuc essent Socrates, et multi etiam Socratis discipuli.

De partibus, subjectis Prudentiae.

108. Tres vulgo distinguuntur a Scholasticis species prudentiae: monastica; oeconomica; et politica. Prima dirigit hominem in actionibus quae ad ipsum proprie spectant: altera dirigit hominem in actionibus spectantibus ad familiam: tertia in actionibus ad civitatem, sive rempublicam pertinentibus. His tribus prudentiae speciebus accomodari facile possunt praecepta communia hactenus tradita. De iliis porro distincte hoc loco agere non juvat: cohaerent enim earum munera cum officiis hominis pro diverso ejusdem statu; de quibus officiis ultimo loco, si per tempus licebit, tractare instituimus.

De vitiis, oppositis Prudentiae.

109. Explicatis virtutibus, quae ad perfectum prudentiae actum plane concurrere debent, facile intelligi possunt vitia prudentiae opposita. Notandum est porro ex Divis Augustino, et Thoma, vitia virtutibus opposita non ea solum esse, quae ipsi virtuti sunt aperte contraria, velut prudentiae temeritas; sed ea etiam quae, non revera quidem, sed aliqua tamen specie fallente, sunt illi virtuti similia: ut astutia eidem prudentiae; quae scilicet prudentiae, non veram, et expressam, sed ementitam, et fucatam speciem praesefert. Vitia prioris generis opposita prudentiae haec potissimum enumerantur: praecipitatio, sive temeritas; inconsideratio; inconstantia; negligentia. Praecipitatio est vitium, quo quis opus aliquod citra sufficientem deliberationem aggreditur; quod fit, cum non ex praescripto rationis, sed ex impetu affectus quisquam deliberat. Pugnat ergo id vitium cum *Eubulia*, sive bona consultatione. Inconsideratio est vitium, quo citra debitam attentionem de mediis ad finem accomodatis fertur judicium; atque adeo repugnat *Synesi*, sive recto judicio. Inconstantia est vitium, quo quis leves ob caussas e recta sententia decedit, ut aliam arripiat; quod opponitur *Gnomae*, qua mens constans est in ea sententia, quae post rectum judicium, quid agendum sit, statuit, sive praecipit. Negligentia est defectus debitae sollicitudinis.

Vitia porro, quae praeseferunt ementitam prudentiae speciem; quibus nimirum fit, ut homo his abutatur, quae ad prudentiam pertinent, haec recensentur: prudentia quae dicitur terrena, qua quis ultimum finem in rebus creatis constituit; astutia, seu calliditas; dolus, et fraus, ac nimia sollicitudo. Calliditas in his cernitur, quorum celer est ingenium in mediis excogitandis ad finem propositum consequendum; idoneis quidem, sed ab honestate, ac recto rationis praescripto alienis, et abhorrentibus. Quare calliditas perverse imitatur sagacitatem; quae in mediis excogitandis, aptis illis quidem, sed cum virtute, et honestate conjunctis, versatur. Quemadmodum autem solertiae est, media rite excogitata apte exequi; dolus, et fraus calliditatis pravitatem ad effectum perducit. Fuit ergo non militaris prudentiae, sed calliditatis et doli pactum illud Cleomenis; qui cum septem dierum inducias cum hoste pactus esset, capta opportunitate, tertia nocte dormientes invadit, multos interficit, alios in servitutem redigit. Objurgatus vero, quod foederis fidem non servasset: *ad jusjurandum*, ait, *noctes non additas* fuisse. Prudentiam denique labefactat nimia sollicitudo, praecipue de rebus futuris, quae nullo utilitatis fructu animum angit.

Quamobrem nos his verbis Dominus admonet Matthaei IX: *Nolite solliciti esse in crastinum.* Quem locum ita interpretatur D. Thomas 2. 2. Quaest. 55. art. 7. « dicendum, quod nullum » opus potest esse virtuosum, nisi debitis cir- » cumstantiis vestiatur; inter quas una est de- » bitum tempus, secundum illud Eccles. 8. v. » 6.: *omni negotio tempus est, et opportunitas*: » quod non solum in exterioribus operibus, sed » etiam in interiori sollicitudine locum habet. » Unicuique enim tempori competit propria sol- » licitudo; sicut tempori aestatis competit sol- » licitudo metendi, tempori autem autumni » competit sollicitudo vindemiae. Si quis ergo » tempore aestatis de vindemia jam esset sol- » licitus, superflue praeoccuparet futuri tem- » poris sollicitudinem. Unde hujusmodi sollici- » tudinem tamquam superfluam Dominus pro- » hibet, dicens: *nolite solliciti esse in crasti- » num.* Unde subdit: *crastinus enim dies solli- » citus erit sibi ipsi*; idest suam propriam sol- » licitudinem habebit, quae sufficiet ad ani- » mum affligendum: et hoc est quod subdit: » *sufficit diei malitia sua*; idest afflictio sollici- » tudinis ».

CAPUT II.

De justitia.

110. Justitia interdum sumitur pro virtutum omnium complexione; ut vir justus idem sit, atque virtute omni praeditus. Hoc tamen loco justitia sumitur pro ea singulari virtute, qua homo bene, et ex rationis praescriptu se habet erga alios; quo patet, justitiam plane a reliquis virtutibus sejungi, quae id praestant, ut homo sit bene affectus erga se ipsum. Justitia in hunc sensum accepta rite definitur a Justiniano. initio Institutionum; « constans, et per- » petua voluntas, unicuique jus suum tribuen- » di »; hoc est habitus, quo perpetuo, et firmo judicio voluntas facile et prompte fertur ad jus suum cuique tribuendum.

Quum autem in ea definitione dicitur, jus suum cuique tribuere, juris nomen hoc loco sumitur pro eo, quod justum est, sive quod est alteri debitum; ita ut justitiae proprium munus id esse intelligatur, ut cuique tribuat, quod ipsi debetur. Alicui autem id deberi dicitur, quod ipse habet jus exigendi; ubi juris nomen sumitur pro facultate morali, sive legitima potestate alicujus rei faciendae, vel alicujus officii, aut functionis obeundae; quae quidem potestas, ut sit moralis, et legitima, debet esse, ut jam animadvertimus, rectae rationis conformis, et legi naturali consentanea: ita ut ex ipsa recta ratione proxime profluere, et determinari intelligatur, aut ad eam saltem reduci valeat. Ex quo intelligi facile potest juris hoc sensu accepti allata a Grotio definitio; ut sit qualitas moralis, personae competens, ad aliquid juste habendum, vel agendum.

Haec itaque qualitas moralis potest personae competere vel ex lege naturali, vel ex lege positiva. Ex lege inquam naturali, sive ex ipsomet naturae instituto, ita ut recta ratio unumquemque moneat, sibi competere facultatem ad aliquid habendum, aut agendum. Talis est facultas, quae cuique competit ad vitam tuendam; qua fit, ut, si extrema necessitate laboret, possit ex alterius penu, ipso etiam vel inscio vel invito, alimentum sibi necessarium depromere; tum etiam ut possit praedonis ipsum aggredientis vim vi repellere. Cum enim natura res externas, ut fructus, segetes, animalia, ad vitae hominis sustentationem paraverit; hominemque ipsum facultatibus physicis instruxerit, quibus vitae suae consuleret, et aliorum injurias propulsare posset; patet ex naturae instituto unumquemque facultatem habere moralem, sive rectae rationi consentaneam, ad habendum, quod est ad vitae sustentationem prorsus necessarium; et ad agendum, sine quo injuria repelli nequit.

Ex lege etiam positiva potest alicui personae competere facultas moralis ad aliquid juste habendum, vel agendum: puta cum ex praescriptione, lege positiva constituta, evadit quis justus possessor praedii, antea non sui. Ejusmodi porro facultas moralis, sive jus personae competens, potest ei personae competere vel ratione ipsiusmet personae, diciturque a Jurisconsultis jus mere personale: tale est jus patris in filium, jus exigendi usufructum, vel promissum; vel ratione rei, quam possidet, diciturque jus reale: tale est jus, quod habet dominus alicujus villae transeundi, ex gr. per fundum alienum; quod jus ipsi competit ratione villae, quam possidet, transitque ad eos omnes, ad quos transit ejusdem villae dominium.

111. Quoties porro quisquis jus ejusmodi habere intelligitur, id etiam intelligimus eam rem ad quam jus habet, ad ipsum pertinere; atque adeo in aliis oriri obligationem non impediendi, quominus jure suo ille utatur. Res autem quaevis dupliciter ad aliquem pertinere posse intelligitur: nimirum, vel quatenus ea res sit jam ejus potestati subjecta, et, ut ajunt, sua, et propria; vel quatenus meritum habeat, et dignitatem eam consequendi, etiam si nondum propria ipsius facta fuerit.

Facultas moralis in rem, quae ad hominem priore modo pertineat, dicitur jus proprie dictum. Triplex autem distinguitur; libertas, imperium, proprietas. Libertas porro hoc loco est facultas moralis utendi, prout libuerit, facultatibus physicis; vel, ut definitur a Jurisconsultis, est naturalis facultas id faciendi, quod cuique facere libet, nisi si quid vi, aut jure prohibetur; nam vis ejusmodi libertatem tollit, ut patet ex superius dictis de violentia. Si quid

autem jure prohibetur, eo etiam coercetur libertas; nam ut superiore disputatione vidimus, jus acceptum pro legitima potestate alicujus rei faciendae, determinatur ex jure accepto pro lege, sive regula humanarum actionum. Secundo imperium, sive legitima potestas in alios; talis est potestas patris in filios, quae dicitur jus paternum; potestas Principis in subditos, quae dicitur jus dominativum. Tertio facultas in bona externa, quae proprietas vocatur.

Cum vero res non alia ratione pertinere ad aliquem intelligitur, nisi quia meritum habeat eam consequendi; tum ipsius jus imperfectum dicitur, eo quod ea res nondum propria ipsius facta sit, sed tantummodo dignus sit, qui eam habeat. Quem in sensum ait Cicero *de officiis*: » pulchrum quoque est propensiorem ejus haberi » rationem, qui tibi aut beneficium aliquod, aut » munus contulit, si ipse in necessitatem inci- » dit; quid enim tam contra officium, quam » non reddere quod acceperis »?

Denique jus illud, quod unicuique tribuendum esse justitia praecipit, duplici ratione tribui posse intelligitur: vel ad perfectam aequalitatem, adeo ut tantum alteri tribuatur, quantum ipsi debetur; velut si quis centum mutuo accepit, centum reddat; quo fit, ut jus habendi in eo, cui debetur, prorsus extinguatur: vel solum secundum quamdam proportionem, ita ut non equidem tantum tribuatur, quantum debetur, sed tamen justa proportione ei plus tribuatur, cui plus debetur; sic pietatis officia, quae filii parentibus persolvunt, numquam perentum jus, ac meritum exaequare possunt; attamen « si fiat» ut ait Cicero lib. 1. *de Officiis*, cap. 17. « contentio quaedam, et comparatio, plus tribuatur parentibus, quam amicis ».

De divisione Justitiae.

112. Tres omnino conditiones justitia complectitur, ut ex allata ejus definitione liquet: primo, ut debeatur; secundo, ut praestetur aequalitas inter debitum, et jus illius cui debetur; tertio, ut sit ad alterum. Nam qui debet, certe alteri debet; cum enim debitum referatur ad jus, unumque ad alterum se habeat, velut actio, et passio; profecto si jus, et debitum in una eademque persona constituatur, ex actione et contraria reactione, tamquam vires contrariae, ea sese mutuo destruent. Ex his porro conditionibus exsurgunt variae divisiones justitiae.

Primo enim quod dicitur justitia esse ad alterum, triplici ratione potest intelligi. Nam vel privata persona debet alteri privatae personae; vel tota communitas, prout communitas est, privatis debet; vel denique privati debere quidpiam intelliguntur erga totam communitatem. Cum autem habitus ex objecto speciem desumant; alia est species justitiae, quae id respicit, quod toti communitati debetur; alia, quae versatur circa ea, quae debentur privatis. Prior dicitur justitia legalis, vel etiam universalis; Posterior justitia particularis; quae deinde duplex est: una, qua Communitas, prout Communitas est, id praestat, quod privatis debet; eaque dicitur justitia distributiva; altera, qua privati inter se jus suum sibi tribuunt, atque haec commutativa vocatur.

De justitia legali, ubi etiam de aequitate, seu de epicheja.

113. Cum id proprium sit munus justitiae, ut ea praeditus homo recte, atque ex praescripto rationis gerat se erga alios; non est dubitandum, quin aliqua esse debeat justitiae species, quae ita hominem comparet, ut ad bonum commune procurandum, ac servandum promptus efficiatur, atque idoneus. Eaque est quam dicimus legalem, atque universalem; quae rite in hunc modum definiri potest, ut sit ea justitiae species, qua quis bene se habet erga bonum commune Principis, vel Reipublicae. Dicitur autem legalis, quia cum leges etiam ad bonum commune totius Reipublicae referantur; id in primis postulat ea justitia, ut et qui praesunt Reipublicae, optimas leges ferant, communique bono accommodatissimas; et qui subditi sunt, sancte omnino latis legibus propter bonum commune pareant. Dicitur propterea etiam universalis, quia universalem legibus obtemperationem efflagitat, praecipitque.

Cum autem leges aliarum virtutum actus imperent, puta fortitudinis, aut temperantiae; videri posset, eam virtutem, quae id unum praecipit, ut legibus perfecte obtemperetur, non esse ab aliarum virtutum complexione distinctam. Verum animadvertendum est, posse actum alicujus virtutis, velut fortitudinis, ita exerceri, ut minime referatur ad bonum commune Reipublicae; quemadmodum, si quis vim a praedone illatam fortiter repellat ad jus suum tantummodo sui ipsius defensionem: posse item eumdem fortitudinis actum exerceri pro totius Reipublicae bono, velut si quis civis fortiter in acie dimicet pro salute patriae. Et quidem actus fortitudinis primo modo spectatus non pertinet ad justitiam legalem; altero autem modo pertinet ad justitiam legalem non simpliciter, quatenus est actus fortitudinis, sed quatenus per eum actum civis id tribuit Communitati, quod ipsi debet. Tenentur quippe cives publicum bonum privato anteponere. Ex hac autem consideratione, quod justitia legalis aliarum etiam virtutum actus ordinet in bonum commune, fit, ut ipsa proprium habeat objectum, sive propriam materiam, in qua versatur; quod satis est, ut sit virtus quaedam ab aliis distincta.

Praeterea non alia praeter hanc unam virtus intelligi potest, quae Principem in id propensum efficiat, ut leges optimas, et communitati, cui praeest, quam accommodatissimas ferat, ac sanciat. Quamobrem in Principe, tamquam in

felicitatis publicae architecto, justitia legalis elucet splendidissime. In subditis porro eadem est, tamquam in ejusdem felicitatis publicae administris, dum latis a Principe legibus propter bonum commune obtemperant; spectant siquidem in eumdem finem, idemque objectum sibi propositum habent. Est igitur legalis justitia species quaedam justitiae proprie dictae.

114. Ad justitiam legalem revocatur aequitas, sive Epicheja, quae dicitur moderatio legis ex praescripto rationis; vel potius interpretatio legis fini ejusdem consentanea. Ejus virtutis fundamenta luculenter explicat S. Thomas 2. secundae quaest. 120. art. 1. bis verbis. « Cum » actus humani, de quibus leges dantur, in » singularibus contingentibus consistunt, quae » infinitis modis variari possunt; non fuit pos» sibile aliquam regulam legis institui, quae » in nullo casu deficeret. Sed legislatores atten» dunt ad id, quod in pluribus accidit, secun» dum hoc legem ferentes: quam tamen in ali» quibus casibus servare est contra aequalitatem » justitiae, et contra commune bonum, quod » lex intendit. Sicut lex instituit quod deposi» ta reddantur, quia hoc, ut in pluribus, » justum est. Contingit tamen aliquando esse » nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, » et eum reposcat, dum est in furia: vel si a» liquis reposcat depositum ad patriae impu» gnationem. In his ergo, et similibus casibus » malum est sequi legem positam. Bonum au» tem est, praetermissis verbis legis, sequi id, » quod poscit justitiae ratio, et communis uti» litas: et ad hoc ordinatur Epicheja, quae » apud nos dicitur aequitas ».

Idque intelligi facile potest, non in eo esse positam aequitatem, ut laxiore indulgentia vim legis emolliat; sed hoc potius efficere, ut vis ipsa legis retineatur, cum id tempus incidit, quo, si verba legis retinerentur, lex a proposito sibi fine deficeret. Cujus rei illustrandae caussa praeter exempla, modo adducta e D. Thoma, unum adijciemus. Erat olim in celebri quadam Italiae civitate, lege constitutum, ut quisquis in urbis viis vulnus cui inflixisset, ex quo sanguis funderetur, ille plecteretur morte. Eo spectabat lex, ut caedes civium inter se, ac publicae rixae comprimerentur. Interea media homo via incedens apoplexia corripitur. Accedit Chirurgus, et praesentissimo malo praesentissimum remedium afferre satagens, venam secat ilico, ac sanguinem fundit. Defertur is ad judicem ut legis violator, atque adeo morte plectendus ex ipsa lege. Nec porro dubium est, quin judex, si verba tantum legis inspexisset, in eum debuisset animadvertere. At si verba damnabant, mens ipsa legis absolvebat, quae in id intenta erat, ut vitae, ut incolumitati, atque tranquillitati civium consuleretur; non ut ipsis ea remedia vel negarentur, vel differrentur, quae ad eorum vitam conservandam opus essent. Quo exemplo perspicua fit haec Jurisconsultorum sententia, committere procul dubio in legem, quisquis verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem. Merito proinde hujusmodi interpretatio legis vocatur aequitas; eo quod sit rectae rationi, ac legis ipsius fini, ac menti accomodatissima, ac plane consentanea. Quibus positis facile id etiam intelligetur, quomodo in summo jure moderando versetur aequitas; et quemadmodum id sit accipiendum, quod vulgo dicitur, summum jus summam injuriam esse.

Nec minus manifestum est, aequitatem ad justitiam legalem proprie pertinere. Neque enim justitia legalis coercenda est adeo, ut per verba legis dumtaxat bonum commune procuret. Cum enim justitiae legalis id proprium sit, quod bonum ipsum commune generatim spectet; boni autem communis ratio postulet aliquando, ut a verbis legis recedatur; profecto ista discessio a verbis legis, quoties id bonum publicum efflagitat, ad justitiam legalem pertinere suo jure censenda est. In hoc porro consistit aequitas, ut praetermissis verbis legis, menti ejusdem haereamus.

115. Quaeri solet hoc loco, utrum aequitas cadere possit in jus naturale; sive utrum jus naturale moderationem quamdam, et interpretationem pati possit, qua emolliatur. Et quidem jus naturae moderationi ejusmodi obnoxium esse his exemplis fere suaderi potest. Primo naturale jus postulat, ut omnes aequali potiamur libertate. Id autem juris emendatum jam est, atque in melius conversum; maximo enim humani generis bono institutae sunt societates civiles, in quibus alii quidem praesunt, alii obtemperant. Secundo, jure naturae omnia sunt communia; id pariter jus, inducta possessionum divisione, correctum fuit, et mutatum. Tortio, jus naturale id maxime praecipit, ut suum cuique tribuatur; atque adeo deposita reddantur; furioso tamen deposita arma non sunt reddenda, ut ante vidimus ex D. Thoma. Aequitas ergo valet etiam in jus naturale.

Verum cum jus naturale illud sit, quod recta ratio constituit; aequitas autem verba legum ad rectae rationis praescriptum interpretetur; tantum abest, ut possit per aequitatem jus naturale aliqua ex parte corrigi, emendari, vel temperari; ut potius in hoc uno sit posita vis aequitatis, ut ad legis naturalis normam scriptas leges flectat, componat, accomodet. Argumenta porro, ex adductis exemplis deprompta, nullo negotio dissolventur, si diversas ejus vocis juris naturalis acceptiones, et notiones attendemus, quas breviter hoc loco repetere, et in meliori, quo fieri possit, lumine collocare juvorit.

Jus itaque naturale sumi potest vel pro regula humanarum actionum, vel pro facultate morali ad aliquid habendum, vel agendum. Jus naturale sumptum pro regula, id in primis spectat (ut in praesenti nos instituto contineamus)

ut generali quadam benevolentia homines inter se omnes conciliet. Hinc jus naturale alia vetare intelligitur, alia praecipere, alia permittere, alia consulere. Jus naturale omnia ea vetat, quibus ea benevolentia labefactari potest; ut odia, injurias, contumelias. Ea omnia praecipit, sine quibus illa benevolentia nequit consistere; puta ut egeno extrema necessitate laboranti succurratur. Ea permittit, quae per se non valent ad eam benevolentiam aut tuendam, aut labefactandam. Ea denique consulit, quae etsi non omnino sunt necessaria ad illam retinendam, valent nihilominus ad eam melius tuendam, atque amplificandam.

Circa ea, quae jus naturale nec vetat, nec praecipit, dicuntur homines naturalem habere facultatem moralem, sive jus naturale id faciendi, quod sibi libuerit. Possunt enim in utramque partem agere, quin rationem offendant. Ex quo patet, quomodo jus, sumptum pro facultate morali, oriatur ex jure accepto pro lege, sive regula.

Possunt autem homines, ex pacto vel tacito, vel expresso, sese alii erga alios obligare ad ea servanda, quae jus naturale non praecipit quidem, sed tamen consulit; qualenus, spectatis hominum cupiditatibus, ad utilitatem, et felicitatem publicam conducibiliora esse deprehenduntur. Quo ex principio natae sunt societates civiles, quae ad jus naturale proinde referri possunt, tamquam ad normam non quidem praecipientem, sed consulentem. Statim autem atque ex pacto aliquo sese homines ad aliquid obbligarunt, ad id praestandum juris naturalis praecepto adstringuntur. Nam ex ea facultate morali, seu libertate, quae jure naturae cuique competit circa ea, quae ipsomet jure naturae nec vetantur, nec praecipiuntur, fit, ut valeant homines circa ea ipsa mutuum debitum alii erga alios contrahere, mutuumque jus acquirere; mutuae scilicet benevolentiae, et communis utilitatis promovendae caussa. Jam vero id justitia praecipit, ut jus suum cuique tribuatur; sive ex lege naturae sit jus illud congenitum, sive pacto acquisitum. Quare Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 7. dicere merito potuit, fundamentum justitiae esse fidem, idest dictorum, conventorumque constantiam, ac veritatem. Fidem autem ex eo appellatam esse, quod fiat id, quod est dictum.

Ex quibus patet, ea omnia, quae praeter jus naturale (praecipiens communis utilitatis, et benevolentiae promovendae caussa) fuerunt ab hominibus, consulente ipso jure naturali, constituta, et pacta, eo demum esse referenda ex jure naturali, ut communi benevolentiae, et utilitati consulatur. Quo fit, ut si id tempus incidat, quo instituta ejusmodi tam praestanti fini adversentur, ea sint ex eodem jure naturali praetermittenda; nec proinde quidquam juri naturali derogetur, si praetermittantur.

Cum ergo dicitur, jure naturali omnes homines inter se esse aequales; id tantum significat jus naturale non praecipere absolute, ut ex hominibus alii aliis praesint, alii obtemperent: sed neque jus naturale id vetat; permittit igitur, immo etiam consulit, ut liquet ex dictis. Quare institutum ejusmodi nullo pacto dici potest moderari praecepta juris naturalis; sed tantum positiva ipsi praecepta adjicere, eidemque maxime consentanea.

Ad alterum exemplum, petitum ex inducta possessionum divisione, idem responsum valet. Recta enim ratio eam divisionem maxime consulebat. Certum quippe est, hominum vitio plerumque fieri, ut quae communiter possidentur, communiter negligantur: ad quam tollendam negligentiam, publicae utilitati adeo perniciosam, velut opportunum remedium inducta est proprietas.

Ad tertium exemplum respondetur, obligationem reddendi deposita, ortam ex inducta proprietate, et pacti fide, contineri sub obligatione illa juris naturalis, qua vetatur, ne quid fiat contra communem benevolentiam, et utilitatem. Quare si ejus vitio, cujus sunt arma deposita, depositi redditio communi benevolentiae, et utilitati adversaretur; vetat jus naturale, ne eo casu reddatur depositum. Puta si quis impos sui, aut impia pravitate abreptus, veliet his armis abuti, vel ad privatum inimicum occidendum, quae occisio utrique noceret, vel ad patriam oppugnandam, ut ait D. Thomas.

Quid igitur? inquies: si quis pecuniam apud alterum depositam reposceret ad ludendum; numquid posset iste depositum retinere hoc nomine, quod qui depositum reposcit, in usum sibi noxium pecuniam consumere velit? Respondeo, longe disparem esse rationem. Etenim ex inducta rerum proprietate nascitur, ut quisquis facultatem habeat re sua utendi, prout sibi libitum fuerit, nisi si quid jure prohibetur, ut loquuntur Jurisconsulti. Porro nemo jure prohibetur pecuniam suam quomodocumque elargiri. Quae facultas, quamquam alicujus hominis vitio in ejus detrimentum vergere quandoque possit; expedit tamen ad utilitatem publicam, ut universim ea homines potiantur. Hinc si quis depositam pecuniam reddere nollet reposcenti ad ludendum, manifeste jus ipsius laederet, sive facultatem, quam habet re sua utendi. Contra jure prohibetur quisque, ne pecunia sua abutatur ad patriae oppugnationem. Non habet igitur facultatem moralem, sive jus, pecunia sua in eum finem utendi: non debet igitur, qui pecuniam depositam tenet, in eum finem reposcenti reddere. Pariter tutor, qui velut depositam apud se fide publica pupilli pecuniam tenet, non debet pupillo, in vanos usus pecuniam suam poscenti, tradere; quia nimirum pupillus jure prohibetur suis rebus pro libito utendi; nec adeo facultatem moralem, sive jus ad eum usum habet, quamdiu pupillus est.

116. Unum superest, de quo ambigi hoc lo-

eo possit; utrum ad aequitatem ita pertineat legis acerbitatem mitigare, ut non possit etiam aliquando, cum id recta ratio postulat, ejusdem legis severitatem acuere. Ex. gr. nulla olim fuerat Athenis a Solone legislatore, nec apud Romanos a Romulo, lex constituta adversus parricidas. Jam si quis eo impietatis devenisset, ut parentes interficeret; quaeritur, utrum in eum ea tantum poena fuisset animadvertendum, quae in caedem quamcumque universim lata erat; an vero debuerit Judex, legislatorum mentem interpretans, pro majori gravitate sceleris, gravius etiam in nefarium ejus auctorem animadvertere. Id quidem justum fuisse nemo negat; fuitque a Romanis usurpatum, cum primus apud ipsos Marcus Malcolus matrem interemisset; qui hac etiam nova poena damnatus est, ut insutus culeo in mare projiceretur; quemadmodum legitur apud Florum lib. 68.; quae poena deinceps firmata est lege, idque fuit adjectum, ut parricida virgis sanguineis caesus, insutusque culeo, sive corio bovino, cum cane, gallo gallinaceo, vipera, et simia, in vicinum mare, vel amnem projiciatur, « ut omnium elementorum » usu, ajunt Jur. Civ. Institutiones lib. IV. tit. » 18., vivus carere incipiat, qui vitae datori » vitam eripuerit; et coelum superstiti, mortuo » terra auferatur. » Sed in hoc est difficultas, utrum id ad aequitatem pertineat. Negant nonnulli hac ratione; quod aequitas lenitatem videtur habere conjunctam, quae cum ejusmodi exasperatione poenae non consentit. Verum inanis videtur haec ratio. In bonum commune spectat aequitas, praetermissis verbis legis, ejusque intentione inspecta; idque proprium est ejus virtutis: quod cum locum habeat, ubi non solum de leniendo, sed etiam de augendo supplicio, prout bonum commune, et recta ratio postulant, agitur; patet utrumque perinde ad aequitatem pertinere.

117. Solvenda sunt ultimo loco argumenta nonnulla, quibus suaderi posse videtur, aequitatem, qualem hactenus eam adumbravimus, non esse inter virtutes recensendam: argumenta autem cum responsis petemus ex D. Thoma 2. secundae quaest. 120. art. 1. Ajunt itaque primo nullam virtutem alteri virtuti opponi, eamdemque tollere. Atqui Epicheja ab eo recedens, quod est justa lege constitutum, justitiam tollere videtur; ac praeterea severitati, quae certe virtus est, opponitur. Non ergo Epicheja est virtus. Secundo idem evincunt ex hac D. Augustini sententia Lib. *de vera Religione*: « In istis temporalibus legibus quamquam » homines de his judicent, cum eas instituunt; » tamen, cum fuerint institutae, ac firmatae, » non licebit Judici de ipsis judicare, sed se» cundum ipsas; » atqui Epicheja videtur judicare de lege, quando eam aestimat, non esse servandam in aliquo casu: Epicheja ergo potius est vitium, quam virtus. Tertio Epicheja id proprium est, ut in legislatoris intentionem inspiciat. Atqui legislatoris mentem interpretari ad unum principem pertinet; ait enim Imperator, « inter aequitatem, jusque, interpositam » interpretationem, nobis solis oportet, et licet » inspicere. » Ergo actus Epichejae non est licitus; ac propterea Epicheja non est virtus.

Ad primum respondetur, Epichejam non recedere ab eo, quod simpliciter, ac secundum se justum est; sed solum ab eo, quod positiva lege tamquam justum determinatur; istud autem in aliquo casu potest non esse justum; ab eo igitur tunc Epicheja recedit, ut quod vere, et secundum se est simpliciter justum, retineat. Nec porro aequitas opponitur severitati, cum ipsa semper complectatur legis mentem, ac veritatem, non solum poenam mitigando, cum oportet, verum etiam augendo, ut ante dictum est.

Ad secundum ait D. Thomas; « eum de lege » judicare, qui dicit legem non esse bene positam; qui vero verba legis dicit in hoc ca» su non esse servanda, non judicat de lege, » sed de aliquo negotio particulari, quod oc» currit judicandum. » Scilicet, opinor, illud negotium, seu factum non pertinere ad positam legem, quamquam id verba legis aliquo modo innuere videantur.

Ad tertium duplicem interpretationem distinguit D. Thomas: unam proprie dictam, quae locum habet in dubiis, ubi scilicet non bene constat de mente legislatoris; eaque pertinet ad unum principem, qui ut potest novas leges condere, et factas mutare, potest etiam dubias leges interpretari, vimque legis suis interpretationibus addere. Altera autem est interpretatio improprie dicta, cum scilicet manifestum est, mentem legislatoris in aliquo peculiari casu non eam esse, quae verbis legis exprimi videtur, eaque pertinet ad aequitatem, seu Epichejam.

De justitia particulari, cum distribuente, tum commutante.

118. In personis, quae communitatem, sive rempublicam constituunt, triplicem ordinem spectari posse vidimus: unus est, quo personae singulae ad Communitatem velut partes ad totum referuntur, isque ordo ad justitiam legalem, sive universalem pertinet. Alter est, quo communitas refertur ad singulos Cives, tamquam totum ad partes. Tertius denique, quo civis ad civem refertur, tamquam pars ad partem. In his duobus postremis ordinibus versatur justitia particularis, quia in utroque id spectatur, quod partibus communitatis debetur. Sed ea quidem particularis justitia, quae communitatem dirigit, atque ita componit erga partes, ut res communes, bona scilicet ipsius communitatis, munera, honores, et hujusmodi.

singulis pro cujusque merito distribuat, dicitur justitia distribuens; ea vero justitia particularis, quae partem cum parte recte congruentem facit; ita scilicet actiones civis erga civem componendo, ut inter debitum unius, ac inter jus alterius, perpetua servetur aequalitas; dicitur justitia commutans.

Hinc porro fit, ut justitia distribuens, et commutans aliquid habeant commune, in quo consentiant, et aliquid plane diversum, in quo dissentiant. Consentiunt in hoc, quod utraque aliquo modo hinc jus alienum, illinc debitum ei juri respondens, spectet. Utraque etiam sibi propositam habet aequalitatem, quae est veluti generalis forma justitiae, quemadmodum loquitur D. Thomas, ut scilicet tantum cuique tribuatur, quantum jus ipsius postulat. Quamobrem utraque dirigit actiones hominum erga alios ex humanae societatis legum praescripto.

At primo differunt pro diversa ratione, qua utraque illas exteriores hominum operationes aliorum erga alios dirigit; una enim dirigit distributiones; altera autem commutationes. Ex quo fit, ut diversa sit utriusque materia. Quod quidem subtiliter explicat D. Thomas 2. secundae quaest. 61. art. 3. hoc fere modo: actiones hominum erga alios, quas actiones justitia moderatur, consistunt in usu exteriorum vel rerum, vel personarum, vel operum. Possunt enim homines uti aliorum hominum vel persona, vel rebus, vel operis. Aliquis utitur aliena re, sive agit circa rem alienam, cum hanc ei vel aufert, vel restituit; aliquis utitur aliena persona, sive circa personam alienam agit, cum in eum aut beneficium confert, aut injuriam facit, puta percutiendo, conviciando; aliquis denique alterius opera uti potest, sive erga aliorum operas actiones habere, cum ab eo exigit, ut sibi ab eo operam aliquam praestetur, aut ipse ei praestet operam suam. Jam vero isthaec omnia, sive res ipsae, et possessiones, et pecuniae; sive bona, et mala, quae personam afficiunt, ut honores, et injuriae; sive operae, quae diversis vel muneribus, vel oneribus continentur; possunt vel a Communitate in singulos distribui, eamque distributionem regit justitia distribuens; vel ab uno in alium commutari, eamque commutationem justitia commutans moderatur. Non est autem, cur in eo commutationis vocabulo haereamus, quasi nimis arcta sit ejusdem significatio, ut ea complectatur omnia, quibus unus alteri satisfacere ad aequalitatem tenetur; quod est potissimum Grotii argumentum adversus justitiae divisionem ab Aristotele inductam, in distribuentem, et commutantem. Sic enim ait Grotius *de jure Belli, et pacis* lib. 1. cap. 1. §. 8., « ut » possessor meae rei eam mihi reddat, non est » ex commutatione; et tamen ad hanc eamdem » justitiam pertinet, quam proinde emendatri» cem, sive correctricem idem Aristoteles feli» cius dixit ». Non, inquam, movere id nos debet; nam cum vocabula significent ad placitum, potuerunt Aristotelici justitiae commutantis nomine eam comprehendere, quam Aristoteles emendatricem, quamque Grotius ipse expletricem appellat; quod per eam quis debitum suum erga alium expleat; idque fecerunt certe aptissime.

Distinguunt enim Scholastici, ut videre est apud D. Thomam loco citato, commutationes voluntarias, et involuntarias. Involuntarias dicunt, quando quis utitur re alterius, vel persona, vel opera, eo invito. Idque dupliciter accidere potest; vel occulte, et per fraudem, vel manifeste per vim. Itaque sive quis occulto rem alterius accipiat, quod vocatur furtum; sive manifeste, ac per vim, quod dicitur rapina; fit rei commutatio unius in alterum, quamvis ex parte illius, cujus res est, ea sit involuntaria; per hanc autem inducta est inequalitas. Nam cui res sua erepta est, minus habet, et qui eripuit contra plus habet, quam habere debeat. Tenetur ergo hic ex justitia commutante aequalitatem restituere ex sese subtrahendo, quod plus habet; et alteri addendo, qui minus habet. Commutationes autem voluntariae dicuntur, quibus ex pacto, et conventione res ab uno sponte transfertur in alium. Quoties porro ex ejusmodi commutatione oritur vel ex una, vel ex utraque parte debitum aliquod, justitia commutans facit, ut id debitum ad aequalitatem expleatur. Sic ex mutuo oritur in eo, qui accipit, debitum tantum reddendi, quantum accipit; in emptione vero, et venditione, nascitur ex utraque parte debitum, quod ad aequalitatem expletur, si conservatur aequalitas inter valorem rei, quae emitur, et pretium, quo emitur; et sic de caeteris.

Hinc secundo differunt justitia distribuens, et commutans, pro diversa ratione juris, ac debiti: nam in distributionibus, quae fiunt a communitate, ratio debiti sumitur ex merito, et dignitate cujusque ad ea bona consequenda, quae communitas distribuere habet; quae proinde singulis debentur, non tamquam sint jam eorum propria, et ipsis, ut loquuntur, applicata, sed solum ut applicanda; jusque ipsorum in eas distributiones non est propterea jus in rem suam, sed jus in rem, quam merentur fieri suam. In commutationibus vero, id quod alicui debetur, ipsi certe debetur tamquam res sua, jusque habet ad ipsam tamquam ad propriam rem, sibique jam applicatam. Ex quo id consequitur, ut cum certum sit apud omnes, violationem justitiae commutativae restituendi obligationem inducere; non id perinde perspicuum sit de violatione justitiae distributivae; qua de re diversi diversa sentiunt.

Hinc tertio differunt ratione aequalitatis, quam utraque intendit. Nam in justitia commutante, cum debitum oriatur ex re commutata, requiritur aequalitas rei, sive arithmetica, ut scilicet tantum detur, quantum acceptum

est. In justitia autem distribuente requiritur solum aequalitas proportionis, sive geometrica; quatenus non requiritur, ut id, quod inter plures distribuitur, exaequet plane singulorum accipientium meritum; sed solum, ut quanto quis plus meretur in aliorum comparatione, tanto plus etiam accipiat.

Notandum est porro, communitatem quandoque rationem privatae personae induere, quum videlicet cum privatis contrahit, puta eorum opera locando; tumque patet, communitatis debitum ex tali contractu ortum pertinere ad justitiam commutantem, non distribuentem; esseque adeo arithmetica, non geometrica proportione metiendum.

Denique quod ad justitiam vindicantem attinet, quae poenas pro delicti quantitate capit, ac reposcit, dubitatur a nonnullis, utrum sit species Justitiae proprie dictae; tum utrum ad legalem, an ad particularem; denique utrum ad distribuentem, an commutantem justitiam sit referenda. Distinguenda est autem vindicatio, quae fit a Principe, vel magistratu, et ea, quae fit a persona privata non tamen contra legem, puta cum quis exigit a Judice punitionem adversus eum, qui injuriam intulit. Vindicatio in Principe, sive magistratu, imperatur procul dubio a justitia legali; haec enim communi bono, publicae videlicet tranquillitati, et civium incolumitati prospicit. Quatenus autem poenas pro delictorum quantitate infligit, probabilius videtur ad justitiam distribuentem vindicatio pertinere. Delictum enim, et poena non videntur esse quantitates commensurabiles, inter quas constitui possit aequalitas rei, seu arithmetica. Constitui tamen potest aequalitas proportionis, seu geometrica, ut scilicet pro graviori delicti quantitate gravior poenae quantitas sanciatur. Quatenus tandem ille, qui accepit injuriam, jus habet petendi et exigendi vindictam a Judice, videtur vindicatio ad commutantem justitiam aliqua ratione pertinere: siquidem injuria compensatur per vindictam.

Hinc in persona privata vindicta, quam facit proprio motu, non tamen contra legem, ut loquitur D. Thomas 2. 2. Quaest. 80. art. 1. ad 1., revocari potest ad justitiam commutantem, hoc sensu, quod jus habeat vindictam sumendi ex ipsa justitia commutante; quamquam possit juri suo cedere, nisi sit persona publica, aut aliunde ad injuriam vindicandam obligata: Caetera, quae ad hanc materiam spectant, Theologi, ac Jurisconsulti distincte explicant; universalia principia summatim attigisse nobis sufficiat.

De virtutibus annexis justitiae.

118. Virtutes annexae justitiae dicuntur, quae faciunt quidem, ut quod debemus alteri tribuamus; sed a vera, strictaque ratione justitiae deficiunt ex eo, quod materia, in qua versantur, vel non sinit, ut quod debemus, ad aequalitatem praestare umquam possimus; vel facit, ut quod debemus, non stricto jure, sed solum ex honestate debeamus, sive ex consilio potius, quam ex praecepto juris naturalis, ut ante explicatum est. Ejus generis recensentur communiter religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, liberalitas, amicitia, affabilitas.

De religione.

119. Religio est virtus, qua quis recte afficitur ad Deum colendum, et venerandum. Ex demonstrata Dei Opt. Max. existentia, ejusque providentia facile colligitur Religionis naturalis honestas, atque necessitas. Demonstrata porro animorum immortalitate, explicata beatitudinis humanae notione, perspecta legis naturalis impari prorsus sanctione in hac vita, spectatis demum bonorum calamitatibus, atque improborum prosperitatibus; facile intelligitur, homini ad felicitatem, perfectamque honestatem haud sufficere naturalem Religionem. Quo fit, ut cum homini Religio revelata proponitur, ratio recte edocta revelationem ejusmodi, tamquam convenientissimam, atque infinitae Dei providentiae, ac benignitati summopere consentaneam, non possit non agnoscere. Characteres vero, quibus vera haec, atque superiori significatione manifestata Religio, seu Divini cultus Doctrina, a falsis, et ementitis distinguitur, non alienum esset a nostro instituto explicare; quippe cum inter hos recenseatur etiam mira caelestis illius doctrinae cum accuratissimis morum praeceptis, naturali lege constitutis, consensio; ut propter eam consensionem utraque doctrina, sive quae recta ratione, sive quae illa superiori manifestatione continetur, ex eodem veritatis, ac bonitatis fonte profluxisse meritissime censeatur. Verum haec a proposita brevitate nimium nos abducerent, et haec eadem Theologi tractant, ubi de motivis, ut loquuntur, credibilitatis.

Actus Religionis alii sunt interni, alii externi. Interni duo recensentur, devotio, et oratio: externi sex, adoratio, sacrificium, votum, juramentum, adjuratio, laus. Devotio dicitur a devovendo: quare devoti dicuntur, qui se Deo ita devovent, ut ei sese toti subdant. Id nominis fuit olim etiam apud gentiles usurpatum ad eos designandos, qui se pro salute sui exercitus Diis suis in mortem devoverant; sicut de duobus Deciis narrat Livius. Devotio ergo recte definitur voluntas parata, et prompta ad ea omnia patranda, quae ad Dei cultum, et gloriam spectant. Haec virtus, tamquam a caussa intrinseca, maxime oritur ex assidua rerum divinarum meditatione; considerando ex una parte Divinam bonitatem, ejusque immensa in nos collata beneficia: qua ex consideratione id homo consequitur, ut libentius Deo sese totum subjicere velit; considerando ex alia parte propriam inopiam, atque imbecillitatem sola Dei

ope sublevandam: qua ex consideratione tollitur praesumptio, per quam homo impeditur, ne se Deo perfecte subjiciat, dum propria virtute satis se niti posse sibi perperam blanditur.

Oratio definitur a D. Damasceno petitio decentium a Deo: petere autem, ex D. Thoma, est actus rationis, id quodammodo exponentis, quo indiget, quodque obtinere desiderat. Imperatur autem actus ejusmodi a Religione; cum enim ad Religionem proprie pertineat reverentiam, et honorem Deo exhibere; ea omnia pertinent ad Religionem, per quae reverentia Deo exhibetur. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, quatenus ipsi sese subjicit, et orando profitetur eo se indigere, tamquam auctore bonorum, quibus opus habet. Bona autem illa petere a Deo absolute debemus, quibus male uti non possumus; videlicet beatitudinem, et virtutes ad beatitudinem conducentes. Ea autem, quibus bene, vel male uti possumus, ut divitiae, honores, non sunt petenda, nisi prout ad virtutem adjumento esse possunt. Quo intelligitur, quomodo oratio sit eorum, quae decent, petitio a Deo; prout in ejus definitione positum est.

Adoratio est actus, quo non solum mente, sed etiam externa quadam significatione, Deo, propter supremam ejus excellentiam, maximam quam possumus, reverentiam exhibemus.

Sacrificium est oblatio, qua Deo aliquid exterius offertur, sive ad eum placandum, sive ut nos ejus imperio subditos esse profiteamur. Sacrificii oblationem generatim ad jus naturae pertinere hac ratione probat D. Thomas 2. 2. quaest. 85. art. 1.: « quia sicut in rebus na» turalibus naturaliter inferiora superioribus » subduntur; ita etiam naturalis ratio dictat ho» mini secundum naturalem inclinationem, ut » ei, quod est supra hominem, subjectionem, et » honorem exhibeat secundum suum modum. » Est autem modus conveniens homini, ut sen» sibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda: » quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et » ideo ex naturali ratione procedit, quod homo » quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens » eas Deo in signum debitae subjectionis, et ho» noris; secundum similitudinem eorum, qui » dominis suis aliqua offerunt in recognitionem » dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sa» crificii: et ideo oblatio sacrificii pertinet ad » jus naturale. »

120. Votum est deliberata promissio de meliori bono, facta Deo. Voti naturam sic explicat D. Thomas 2. 2. Quaest. 88. art. 1. « Votum, » ait, quamdam obligationem importat ad ali» quid faciendum, vel dimittendum. Obligat » autem homo se homini ad aliquid per mo» dum promissionis, quae est rationis actus, ad » quam pertinet ordinare. Sicut enim homo » imperando, vel deprecando ordinat quodam» modo quod sibi ab aliis fit; ita promittendo » ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed » promissio, quae ab homine fit homini, non » potest fieri nisi per verba, vel quaecumque » exteriora signa. Deo autem potest fieri pro» missio per solam interiorem cogitationem.. » Promissio autem procedit ex proposito facien» di. Propositum autem aliquam deliberationem » praeexigit, cum sit actus voluntatis delibera» tae. Sic ergo ad votum tria ex necessitate re» quiruntur. Primo quidem deliberatio; secun» do propositum voluntatis; tertio promissio, » in qua perficitur ratio voti ». Superadduntur vero quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem: scilicet pronunciatio oris, et testimonium aliorum; ad quod testimonium respiciens Magister Sententiarum, ait, votum esse testificationem quamdam promissionis spontaneae, quae Deo, et de his, quae sunt Dei, fieri debet: propter haec duo adjuncta votum communiter refertur inter actus exteriores religionis.

Votum autem praeterea duas conditiones requirit, unam ex parte objecti, ut sit scilicet de meliori bono; nam cum votum sit promissio voluntaria, necessitas votum excludit. Necessitas autem duplex est: una absoluta, in quam votum cadere nullo modo potest; stultum enim esset vovere aliquem se moriturum, aut se non volaturum: altera est hypothetica, scilicet ex connexione cum fine, qua fit, ut quae sunt necessaria ad ultimum finem obtinendum, non cadant sub voto, quatenus sunt necessaria; cadere autem aliquo modo possit, quatenus voluntarie fiunt. Ea vero, quae non sunt necessaria neque ad ipsum finem obtinendum, haec sunt omnino voluntaria; eaque proprie cadunt sub voto. Atque illa quidem dicuntur esse majus bonum comparatione facta ad bonum, quod communiter, et simpliciter est necessarium ad consequendum finem ultimum. Altera conditio est ex parte voventis, ut nimirum qui vovet, sit sui juris. Nemo enim per promissionem se ad id obligare potest, quod non est in sua, sed in alterius potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, non potest in his, in quibus est alteri subjectus, facere quod vult, sed pendet ex alterius voluntate.

Cum autem votum sit actus Religionis, utpote quod hominem specialius ordinat in Deum; non est dubium, quin actus virtutis, puta temperantiae, Deo sit acceptior, sitque majoris meriti, factus ex voto, quam si sine voto fieret. Sed illud est alte retinendum, maturam omnino deliberationem esse ad votum afferendam. Quare non debent, praesertim adolescentes, quidquam vovere absque sapientum hominum consilio.

121. Juramentum est actus, quo Deum ut testem assumimus in alicujus rei confirmationem. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare: ex eo, quod propter ingenitam omnium animis religionem, ac supremae naturae venera-

tionem, quasi jure quodam introductum sit, ut, quod invocato Divino testimonio affirmatur, id pro vero habeatur. Divinam autem testimoniam quandoque inducitur ad asserenda praesentia, vel praeterita, tumque dicitur juramentum assertorium; quandoque inducitur ad confirmandum aliquod futurum, tumque juramentum promissorium nuncupatur. Materia autem Juramenti sunt facta hominum particularia, et contingentia. Nam circa ea, quae ex principiis evidentibus per rationem demonstrari possunt, adhiberi nequit juramentum; ridiculus enim foret, ait D. Thomas, qui conclusionem philosophicam ex. gr. suo juramento probare intenderet. Juramentum ex se licitum esse patet, sive originem ejus spectes, sive finem; Juramentum enim oritur ex persuasione mentibus hominum haerente, Deum esse summam veritatem, ipsi omnia esse aperta, eumdemque esse mendacii, ac perjurii ultorem, ac vindicem. Finis autem juramenti eo spectat, ut vel innocentia hominum patefiat; vel concordia restituatur, dirempta controversia; vel justitia locum habeat. Ex origine autem juramenti liquet, ipsum esse ad Religionis virtutem referendum. Ut autem actus juramenti sit licitus, tres conditiones requiruntur; justitia, judicium, et veritas. Primo enim id requiritur, ut quis non leviter, sed ex necessaria caussa juret; alioquin Divini nominis invocatione abuti videretur: atque ad id pertinet judicium, sive recta discernendi ratio ex parte ipsius jurantis. Secundo requiritur, ut quod per juramentum confirmatur, neque sit falsum, si agatur de juramento assertorio, neque sit illicitum, si agatur de juramento promissorio. Atque ad hoc pertinet veritas, perquam aliquis juramento confirmat, quod verum est; ac justitia, per quam confirmat quod licitum est. Judicio caret juramentum incautum; veritate juramentum mendax; justitia juramentum iniquum. Ex prima illa conditione sequitur, non esse frequenter usurpandum jurisjurandi religionem. Nam, ut sapienter ait D. Thomas 2. 2. quaest. 89. art. 5. « id, quod non quaeritur, nisi ad » subveniendum infirmitati, vel defectui, non » numeratur inter ea, quae sunt per se appe» tenda, sed inter ea, quae sunt necessaria; » sicut patet de medicina, quae quaeritur ad » subveniendam infirmitati. Juramentum autem » quaeritur ad subveniendum alicui defectui; » quo scilicet unus homo alteri discredit; et ideo » juramentum est habendum non inter ea, quae » sunt per se appetenda, sed inter ea, quae » sunt huic vitae necessaria; quibus indebite » utitur quicumque eis utitur ultra terminos ne» cessitatis. »

Atque ut pateat, quam religiose, immo quam severe de jurisjurandi sanctitate senserint veteres ipsi Philosophi, placet brevem de hac re Isocratis sententiam describere ex oratione ad Demonicum; quae oratio egregiam sane adolescentis institutionem continet. « Sacramentum, » inquit, oblatum tibi, in duabus de caussis ju» rato: vel ut te ipsam turpi suspicione libe» res; vel ut amicos ex malis periculis eripias. » Pecuniarum vero gratia, etsi vera dicturus » sis, nullum Deum juraveris; sin minus, aliis » perjuras, aliis avarus videberis. » Hac quidem Ethnici hominis sententia admonemur, quam cauti esse debeamus in jurando. Caeterum quae justae sint homini religioso jurandi caussae, ex allata D. Thomae doctrina melius, ac certius intelligimus.

Adjuratio est invocatio Divini nominis, qua quempiam deprecando aut compellando ad aliquid faciendum vel non faciendum inducimus. Quemadmodum itaque in juramento aliquis per Divini nominis invocationem obligat se ad aliquid alteri praestandum; ita in adjuratione per eamdem Divini nominis invocationem nititur aliquis aliam inducere, quoad potest, ab sibi aliquid praestandum.

Laus denique est assumptio Divini nominis cum vocali cantu, qua Deum ipsum honorare studemus. Vocem porro adhibemus, non quia id opus sit, ut affectus nostri Deo innotescant; sed ut nos ipsi, et alios ad Deum honorandum magis excitemus. Quam in rem cantus etiam congruenter assumitur; habet enim melodia vim prorsus miram ad alliciendos, permovendosque hominum animos. Quare Augustinus: » adducor, inquit, cantandi consuetudinem ap» probare in Ecclesia, ut per oblectamenta au» rium, infirmorum animus in affectum pietatis » assurgat. »

122. Religioni duo praecipua vitia opponuntur, scilicet Religionis ipsius, sive Dei, rerumque ad Dei cultum pertinentium contemptus, et superstitio. Contemptus Religionis, praeter impietatem, quam adjunctam habet, est etiam ipsimet societati civili, et politicae infensissimus. « Nam, ut recte lib. 1. *de natura Deorum* ait Tullius, pietate adversus Deum sublata, fidem etiam, et societatem humani ge» neris, et una excellentissimam virtutem Ju» stitiam, tolli necesse est. » Et certe stultum esset putare, illi homini quidquam sanctum esse posse, qui supremam Majestatem violare haud vereatur. Ad hoc vitium revocantur et quae dicitur Dei tentatio, et sacrilegium, et perjurium, et execratio, sive injuriosa in Deum, et res sacras verba; quae vulgo dicuntur blasphemiae. Tentare Deum ex D. Thoma 2. 2. quaest. 97. art. 1. est aliquid facere, aut dicere, idque sine justa caussa, ad capiendum experimentum Divinae potentiae, sapientiae, justitiae, vel cujusvis Dei attributi: hocque fieri potest vel expresse, ut si quis miraculum a Deo peteret ad ejus explorandam potentiam; vel interpretative, cum quis de Deo non quidem intendit experimentum facere, sed tamen aliquid aggreditur, quod sine extraordinario Dei auxilio perfici nequit, idque temere a Deo expectat: quod contingit, ut ait D. Thomas, cum exempli caus-

sa, homo praetermittit facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum. Quid sit autem sacrilegium, perjurium et blasphemia, satis intelligi potest ex superius dictis. De Simonia autem, quae sub contemptu Religionis etiam continetur, non est nostri instituti quidquam dicere.

Quemadmodum autem vitia memorata Religioni opponuntur per defectum; sic vulgo existimatur superstitio Religioni opponi per excessum. Verum, ut supra diximus ex Grotio, superstitio non in eo peccat, quod Deum nimium colat; neque enim id fieri potest; sed quod perverse. Quare etiam D. Thomas 2. 2. quaest. 92 art. 1., superstitionis naturam explicans ait, superstitionem dici « vitium Religioni opposi» tum secundum excessum, non quia plus ex» hibeat in cultum divinum, quam vera Reli» gio; sed quia exhibet cultum divinum, vel » cui non debet, vel eo modo, quo non debet». Quae D. Thomae verba continent superstitionis non definitionem tantum, sed et partitionem. Nam qua parte superstitio dicitur vitium Religioni oppositum, quo divinus cultus exhibetur, cui non debetur; profecto falsorum Numinum cultus, qui apud Gentes viguit, et dicitur idololatria, superstitiosus convincitur: quod Socrates etiam, et alii veteres Philosophi viderunt; et proinde Tullius lib. 1. *de legibus*: « qui ca» nem, inquit, et felem ut Deos colunt, ea» dem superstitione, qua caeterae gentes, con» flictantur.» Ad hoc superstitionis genus revocantur improbae artes, quibus impuri Daemones, vel expresse vel tacite, consuluntur, vel invocantur, sive ad futurorum divinationem, sive ad opem, et auxilium in rebus gerendis. Quae quidem, detestabili semper scelere, irrito etiam fere semper conatu, tentantur. Huc pertinent quae dicebantur apud Gentes auguria ex garritu avium, quaeque dicta auspicia, et alia divinationum genera ad futuros eventus praenoscendos. In eodem genere culpae versantur, qui vanas observationes, et sortes illicitas adhibent ad futura conjectanda; quibus etiam dies fausti, et infausti, et alia similia perverse, ac perperam notantur; quae omnia sunt, ut animadvertit D. Thomas, reliquiae Idololatriae.

Altera superstitionis species est, cum Deus non eo modo colitur, quo debetur; ut si quis nunc ritu Judaico Deum coleret. Utraque superstitionis species fusa olim per gentes, eas immaniter plane occupaverat. Extiterunt quippe « qui, ut ait Cicero pro Fontejo, etiam si » quando aliquo metu adducti Deos placandos » esse arbitrarentur, humanis hostiis eorum » aras, ac templa funestarent; ut ne religio» nem quidem colere possent, nisi eam ipsam » prius scelere violarent. » Tanta scilicet erat apud istas vis superstitionis, ut Deos hominum scelere, et sanguine placari posse arbitrarentur.

De Pietate, et Observantia.

123. Pietas est virtus, qua sanguine conjunctis, ac patriae ipsi benevolentiae officium, ac diligens cultus tribuitur. Nam cum summum honorem Deo debeamus, non solum propter supremam ejus excellentiam, sed etiam propter summa ipsius in nos beneficia, utpote qui vitam ab ipso tamquam primo principio accepimus, ejusdemque providentia gubernamur: profecto manifeste patet, parentes, ac Patriam a quibus in lucem editi sumus, et quorum etiam legibus vita nostra regitur, a nobis esse considerandos velut secundaria post Deum non solum vitae, sed etiam gubernationis nostrae principia. Quare secundum Deum singularis honor parentibus, ac patriae debetur. Pietas igitur singularis est virtus, ab aliisque distincta, quae officia hominis in parentes, et patriam complectitur; quia parentibus, et patriae singularia quae debentur officia, propter eamdem rationem debentur. Manat autem haec virtus a parentibus in consanguineos; a patria in concives; propter ipsorum cum parentibus, et Patria conjunctionem.

Observantia est virtus, qua dignitate praestantibus, honorem et cultum deferimus. Observantiae est igitur eos revereri, et colere non solum, qui nobis praesunt ex officio; sed etiam quacumque ratione antecedunt sive aetate, sive sapientia, sive honoris gradu, sive quacumque alia excellentia. Quod ad observantiam attinet, meminisse debent adolescentes hoc Tullii praeceptum: « est, inquit, adolescentis majores » natu vereri, ex iisque deligere optimos ac » probatissimos, quorum consilio, atque au» ctoritate nitatur. Ineuntis enim aetatis insci» tia senum constituenda et regenda pruden» tia est. »

Tres autem distinguuntur veluti gradus pietatis, et observantiae; quorum primus consistit in proposito, quo quis statuit parentibus, et Superioribus impendere debitum honorem, et obsequium; alter est, aequo ferre animo quas exhibent quandoque molestias, adeo ut propter difficilem eorum consuetudinem, vel ingenium, non praetermittantur, quae ipsis debentur, officia; nunquam proptorea ex animo ingenui adolescentis excidat plena pietatis et sapientiae sententia Ecclesiastici Cap. III. 14: « Fili, su» scipe senectam patris tui, et non contristes » illum in vita illius; et si defecerit sensu, » veniam da, et ne spernas illum in virtute » tua. » Tertius gradus est, non aequo tantum animo, sed etiam hilari, quidquid in praestandis pietatis, et observantiae officiis molestum, ac difficile occurrit, perferre; ipsaque officia cum sensu quodam jucunditatis, propter insitum, planeque inhaerentem, in parentes, ac Superiores reverentiae affectum, libentissime persolvere.

Ad pietatem, et observantiam revocatur obedientia, quae non aliud est, quam prompta, et facilis voluntas ad superiorum praecepta implenda. Ex hac virtute traxit invictum illud robur, quo tantum est nobilitata, Lacedaemoniorum Respublica. Eo quippe, ut refert Plutarchus, spectabat eruditio juventutis; eo disciplina, ut discerent accuratissime parere Magistratibus, et patientes esse laborum, et in praelio vincere, aut mori.

De Gratia, seu Gratitudine.

124. Gratia est virtus, quae beneficiorum, quibus affecti sumus, et memoriam, et remunerandi voluntatem continet. Certe post Deum, Parentes, Patriam, et Majores, iis singulariter adstricti sumus, qui nos beneficiis suis ornarunt. Debemus ergo, cum possumus, paria; aut etiam majora, si possumus, ipsis beneficia referre. Quod si non possumus gratiam referre, saltem agere, atque constanter habere debemus. Scilicet habemus, cum eam remunerandi voluntatem constanter tenemus; agimus autem cum verbis, aut aliis significationibus, quae semper sunt in nostra potestate, velut publica beneficii accepti commemoratione, quam id gratum nobis fuerit, quovo animo simus in benefactorem affecti, libenter declaramus.

De Liberalitate.

125. Liberalitas definiri potest virtus, quae in largiendis cum pecuniis, tum etiam rebus omnibus, quae pecunia aestimari possunt, ita versatur, quemadmodum recta ratio postulat.

Cum autem in ejusmodi largitione duo extrema occurrant, a recta rationis norma perinde aliena, quorum unum in excessu, in defectu alterum positum est; merito potuit Aristoteles liberalitatem ea mediocritate definire, ac circumscribere, quam inter illa duo extrema, hinc scilicet prodigalitatem, illinc avaritiam, recta ratio facile deprehendit. Oritur haec virtus ex ea benevolentia, et caritate, qua, ut ante vidimus, ex ipsomet naturae instituto totum genus humanum conciliari debet; neque enim ejus conciliationis aptior ratio esse potest, quam quae mutuis liberalitatis officiis continetur. Quare nulla fere est virtus, in qua humanae naturae dignitas, et praestantia magis eluceat, quam in ipsa liberalitate: ut proinde rogatus Demosthenes, quid Deo simile haberent homines, merito respondere potuerit: benigne facere; et Xenophon multo laudabilius, ac praeclarius esse dixerit beneficiorum, quam trophaeorum multitudinem post se relinquere.

Cum autem non omnis largitio ex liberalitatis virtute fiat, sed ea solum, quae fit ex rectae rationis norma; jam paucis expendendae sunt conditiones praecipuae, quas necesse est intervenire, ut largitio liberalitatis laude honestetur.

Ac prima quidem est, ut quod datur, honestatis gratia detur, sive ejus, quam diximus, benevolentiae caussa. Nam quisquis dat aut majoris lucri reportandi, aut explendae libidinis gratia, quaecumque tandem ea sit libido, a liberalitate abest quamplurimum. « Non est, » ait Seneca, beneficium, quod in quaestum » mittitur: hoc dabo, hoc percipiam, auctio » est. Alterum autem corruptelae potius, quam » liberalitatis nomen meretur.

Deinde pervidendum est, quibus daudum sit; quantum; quo tempore: neque enim virtutis officium esse potest, quod non sit omnibus numeris absolutum. Hinc primo largitiones ita sunt ad nostras facultates accommodandae, ut non plus largiamur, quam hae patiuntur. Prodigus enim est, non liberalis, qui adeo immoderate largitur, ut ipse redigatur ad egestatem. Merito propterea Tullius nos admonet lib. 2. *de Officiis* c. 11., diligenter, et moderate largiendum esse. « Multi enim, inquit, » patrimonia effuderunt, inconsulte largiendo. » Quid autem est stultius, quam, quod libenter facias, curare ut id diutius facere non » possis? » Hinc secundo investigandum esse praecipit idem Cicero, an in quos liberales esse volumus, cognatione aliqua nos attingant, aut alio propiori nexu societatis humanae; an insigni virtute sint praediti, an aliquando sint de nobis meriti, an egestate premantur: ut scilicet delectus habeatur, et prout in quemque plures ejusmodi caussas concurrere viderimus, eum majori quoque liberalitate ornemus. Nec ipsimet indigni sunt a beneficiis nostris penitus arcendi; nisi talis sit eorum pravitas, ut ipsa beneficia in ipsorum, aut aliorum perniciem vergerent. Quem in sensum accipiendum est illud Ennii dictum apud Ciceronem: « bene» facta male locata, malefacta arbitror. » Immo si ex beneficio spes aliqua sit, eos ad bonam frugem redituros; caussa haec sane aptissima est, cur in eos beneficia conferamus. Merito proinde Laertius: « etiam improbis, in« quit, in necessitate succurrit vir bonus: de« betur enim hoc officium, si non meritis il« lius qui juvatur, certe naturae; et si non « personae, at sorti; quin etiam bonus fieri « potest, qui malus est. » Quam in rem refert idem scitum Aristotelis dictum, qui reprehensus, quod in hominem malum beneficium aliquod contulisset, « non mores, inquit, sed ho» minem commiseratus sum ». Hinc tertio cavendum, ne ab aliis injuste rapiamus, quo erga amicos nostros liberales esse possimus. Qua labe infectas fuisse plerasque Caesaris largitiones historiae produnt. In id vitium incurrunt, qui ut liberales esse videantur, alieno se aere obligant: cui solvendo pares cum non sint, creditoribus, vel necessaria diminutione, vel nimia dilatione, damnum inferunt.

Tertia liberalitatis nota, et conditio est, ut non gravate, et cum molestia, sed libenter, et hilare largiamur. Nam liberalitas ex benevolentia oritur; quidquid autem fit ex benevolentia, libenter fit. Hinc Seneca: « ingrata « sunt, inquit, licet re ac specie magna vi« deantur, quae danti aut extorquentur, aut « excidunt; multoque gratius venit, quod fa« cile, quam quod plena datur manu. » Rationem etiam hanc affert Aristoteles, cur liberalis sine tristitia dare debeat: quod qui cum tristitia dat, ostendit se diligere magis pecuniam, quam actionem virtutis honestam. Quare, ut ipse optime subjungit, liberalitatem comitatur morum facilitas, et comitas, et humanitas, et misericordem esse, et erga amicos benevolum, et hospitalem, et honesti studiosum.

Animadvertit autem Aristoteles, ad liberalitatem esse propensiores, qui partas a majoribus divitias acceperunt, quam qui easdem per se ipsi compararunt. Cujus rei duas affert caussas; quarum prior est, quod primi egestatem nunquam experti sint, eamque adeo minus pertimescant. Quae res in caussa est etiam, ut juvenes liberaliores sint, quam senes: adolescentes enim inopia nondum laborarunt; senes autem, qui vitae vicissitudines experti sunt, aut inopiam ipsam, aut ejus incurrendae periculum, melius viderunt. Posterior ratio est, quod opus suum unusquisque vehementius amat; idque Aristoteles demonstrat exemplo parentum, qui filios impense diligunt; et poetarum, qui versus suos, quasi foetus ingenii labore partos, amare, atque osculari, iisdemque mirifice delectari cernuntur; ut minime mirum esse debeat, eos, qui divitias pararunt, iisdem vehementiori affectu inhaerere.

126. Ex dictis porro de liberalitate intelligi facile potest, quae sit avaritiae, et prodigalitatis natura; inter quas, velut inter extrema, liberalitas versatur. Est avaritia immodicus amor, studiumque divitiarum. Tres ejus species distinguit Aristoteles: turpem quaestum, tenacitatem, et, quam proprie dicit, illiberalitatem. Turpis quaestus est, per quem ditescere avari quaerunt undecumque; et lucrum, quam pudorem, pluris faciunt. Tenacitas, per quam sumptui parcunt, et impensae, in re honesta. Illiberalitas, per quam expendunt quidem, sed minutatim, et male, plusque etiam jactnrae facientes, nullo scilicet habito temporis delectu. Est autem, pergit Aristoteles, avaritiae plurimi facere pecunias, nec id probrum putare, qu d quaestuosum sit: item vita servilis, et sordida, quae est a munificéntia, et benignitate aliena. Consequuntur autem avaritiam sordes, aegritudines, pusillanimitas, abjectio animi, immoderatio, hominum odium. Merito proinde statuitur avaritiae vitium Capitale; e qua, tamquam fonte, tot pestes in hominum vita diffunduntur. Videtur maxime proprium etiam ejus vitii, quod avarus et aliis sit odiosus, et sibimetipsi infestus, et inimicus; quam in rem pulchre Bion monet, ita facultatum suarum curam habendam, quasi sint propriae; nec tamen plus ex iis commodi capiendum, quam si essent alienae. Sapienter etiam dicebat Chilon Philosophus, hominum virtutem ita auro probari, quemadmodum aurum lydio lapide; arbitratus permultos, qui aliis vitiis diu restiterint, opum aviditate persaepe a virtute deduci; et qui adversus opes constans fuerit, eum de caeteris vitiis facilius victoriam reportaturum.

Prodigalitas autem opponitur liberalitati per excessum in erogandis opibus. Prodigus enim dat, vel quibus non oportet, vel plusquam oportet. Prodigalitas saepe non minus, quam avaritia, homines impellit ad turpia. Nam, ut ajebat graviter antiquus quidam Philosophus, prodigum hominem increpans: « cui nihil sa« tis, huic nihil turpe.

Quocirca minime mirum videri debet, ex prodigalitate saepius avaritiam oriri, eumdemque hominem simul esse et prodigum, et avarum. Etenim qui profundunt, cum jam deficere incipiunt, coguntur malis artibus, modisque avaris pecunias aliunde coacervare.

Notat denique Aristoteles, avaritiam deteriorem esse prodigalitate. Nam cum prodigus aliquam cum liberali affinitatem habeat, facilius est, ut ad mediocritatem redigatur. Deinde corrigi potest provectioris aetatis experimento, et ipsa egestate, quae inconsultas largitiones sequitur. Avaritia vero nihil simile habet liberalitati, sed ipsi e diametro opponitur. Quin etiam in senectute glíscit ejusmodi vitium. Senectus enim, utpote imbecilla, sibi videtur inops; et plura semper, ac plura praesidia quaerit. Quare illo non dubitavit Aristoteles pronunciare, avaritiam morbum esse insanabilem.

De Amicitia, et Affabilitate.

127. Amicitia dici potest arctior quaedam inter aliquos benevolentia cum summa voluntatum consensione; qua se maximis bonis affici vicissim admodum cupiunt. Arctior ea benevolentia inter nonnullos ex eo nectitur, quod inter homines alii aliis magis invicem sibi placeant, sive propter ingeniorum, ac studiorum similitudinem; sive propter aliquam perfectionem, et virtutem, qua magis delectantur, quamque alii in aliis mutuo deprehendunt. Quum peculiaris ejusmodi animorum conjunctio ex perversi cujuspiam affectus similitudine nascitur, mutua corruptela potius, quam amicitia est nuncupanda: ea quippe animorum conjunctione in turpitudinem, ac perniciem sese mutuo incitant, qui ita conjuncti sunt. Neque porro firma, et stabilis ea potest esse conjunctio; nam perversi affectus sibi saepius adversantur, ut ante jam ostendimus. Quae vero ex honesta caussa, rectaeque rationi consentanea, oritur

inter aliquos peculiaris voluntatum consensio, ac benevolentia, facit, ut sibi prodesse mutuo studeant, veroque bono suo promovendo mutuo incumbant. Cumque recta ratio stabilis sit, utpote quae veritate nititur, qua nihil firmius; nihil etiam ea conjunctione constantius, quae amicitia dicitur; quaeque ex eo virtus esse perspicitur, quod in bonum cum honestate conjunctum inter amicos amplificandum spectet.

Vim amicitiae, atque originem bis verbis egregie declarat Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 16: « omnium Societatum nulla praestantior est, » nulla firmior, quam cum viri boni, moribus » similes,sunt familiaritate conjuncti. Illud enim » honestum, etiamsi in alio cernimus, tamen » nos movet; atque illi, in quo id inesse vi» detur, amicos facit. Et quamquam omnis vir» tus nos ad se alliciat, faciatque, ut eos dili» gamus, in quibus ipsa inesse videatur: tamen » justitia, et liberalitas id maxime efficit. Ni» hil autem est amabilius, nec copulatius, quam » morum similitudo bonorum. In quibus enim » eadem studia sunt, eaedemque voluntates; in » his fit, ut quisque altero aeque delectetur, » ac se ipso: efficiturque id, quod Pythagoras » ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat » ex pluribus. »

Amicitia igitur aliqua ratione ad justitiam revocari potest, quatenus ea fit, ut illos impensius diligamus, qui sunt amore nostro digniores, eique, ut loquitur Cicero, plurimum tribuamus, a quo plurimum diligimur; nec alia est virtus, in qua aequalitas illustrius eluceat. Veteri quippe proverbio habetur, amicitiam aut pares accipere, aut pares facere; tum etiam, inter amicos bona omnia esse communia.

Officia autem amicitiae idem Tullius paucis complectitur de Officiis lib. 1. cap. eod. his verbis: « vita, victusque communis, consilia, ser» mones, cohortationes, consolationes, interdum » etiam objurgationes in amicitiis vigent maxime. Notum est, homines aliorum objurgationibus facile offendi; adulationibus autem mirum in modum delectari; atque haec quidem pravitas in caussa est, cur homines deteriores adulando, quam meliores objurgando, efficere sese invicem studeant. Quare is est vere amicitiae fructus multo uberrimus, ut semper veritas inter amicos locum teneat, nec tamen odium pariat. Qua in re haec etiam cautio est diligenter adhibenda, ut monitio acerbitate, et objurgatio contumelia prorsus careat. Haec igitur Sapientis decreta animo alte infixa haereant: meliora esse vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis; tum melius esse a sapiente corripi, quam stultorum adulatione decipi.

Hoc demum est verae amicitiae officium, ut prae amicitia utilitas contemnatur, honestas autem constantissime retineatur; ubi enim abest honestas, nulla ibi virtus, nec adeo amicitia consistere potest. Quam in rem praeclare ait Cicero lib. 3. *de Officiis* cap. 6.: « maxime au» tem perturbantur officia in amicitiis; quibus et » non tribuere, quod recte possis, et tribuere » quod non sit aequum, contra officium est. » Sed hujus generis totius breve, et non difficile praeceptum est; quae enim videntur utilia, honores, divitiae, voluptates, caetera generis ejusdem, ea amicitiae nunquam anteponenda sunt. At neque contra Rempublicam, neque contra jusjurandum, ac fidem, amici caussa, vir bonus faciet; immo nec tale quidquam vir bonus postulare potest: nec verus amicus potest esse, qui non sit vir bonus. Atque ex his paucis, quae de amicitia delibavimus, non obscure colligi potest, quam difficile sit verum amicum invenire; quanta in amicis deligendis cautio adhibenda; quanta in retinendis constantia.

Affabilitas dicitur virtus, qua quis in convictu, et vitae consuetudine faciem se aliis exhibere studet, iisdemque, ut decet, obsequi. Valet admodum haec virtus ad societatem inter omnes homines; et communem benevolentiam conciliandam. Alitur enim societas, et benevolentia, convictus humani jucunditate; nec porro ea jucunditas in convictu humano locum habere potest, nisi, qui congrediuntur, facilitate quadam morum, et comitate sibi invicem obsequantur. Affabilis autem inter ineptum assentatorem, et morosum ac difficilem hominem, medium veluti locum tenet. Differt vero affabilitas ab amicitia; quod haec peculiarem inter paucos, illa communem inter omnes homines societatem, et benevolentiam colendam sibi propositam habeat.

De veritate, seu veracitate.

128. Veritas, vel, ut alii distinctionis, et perspicuitatis gratia dicunt, veracitas, virtus est moralis, quae id propositum habet, ut in significandis nostris cogitationibus res enuntiemus cujusmodi sunt, aut cujusmodi esse putamus. Veritas judicii tota sumitur ex conformitate judicii cum re judicata: veritas autem spectat potissimum conformitatem locutionis, vel cujusvis alterius significationis, cum mente ipsiusmet loquentis. Veritati judicii quaecumque falsitas opponitur: veracitati autem opponitur intentio falsum enunciandi. Quare verax esse potest etiam, qui falsum dicit; modo id putet esse verum, quod dicit: contra mendax est quisquis verum enunciat, cum id putat esse falsum. Cum autem verba, nec non alia ejusmodi signa, sint cogitationum imagines quaedam; profecto conveniens est, ut cum ipsis cogitationibus ea simulacra consentiant. Ex quo sequitur, naturalem inesse in veracitate honestatem; ac proinde naturalem in mendacio turpitudinem. Praeterea ad tuendam inter homines societatem veracitas est prorsus necessaria; neque enim societas vitae consistere ullo modo potest, nisi homines sibi invicem credant: sub-

lata autem veracitate, et mutua fides concidat, necesse est. Notandum est autem, non idem esse falsum enunciare, ac verum tacere: falsum enunciare nunquam licet; verum tacere, saepius est officium prudentiae, ut ex dictis de cautione intelligi potest.

Veritati maxime opponitur simulatio, ac dissimulatio. Simulatio est, cum quis ad alios decipiendos, aut verbis, aut oculis et fronte, aut factis, virtutis alicujus, vel consilii, vel affectus fallacem speciem ostentat; dissimulatio vero, ut ait Cicero, cum alia dicuntur, ac sentias. Utramque porro simulationem, dissimulationemque tollendam penitus ex omni vita, graviter monet *de officiis* lib. 3.: nec satis apte, et prudenter sois rebus consulunt, qui fictis ejusmodi artibus vitam committere suam non verentur. « Ficta enim omnia, ut idem pulchre docet lib. 2. c. 9., celeriter tamquam » flosculi decidunt; nec simulatum potest quid» quam esse diuturnum ». Et ut egregie alio loco: « quam non est facilis virtus! quam vero » difficilis diuturna ejusdem simulatio! » Hinc dissimulatio, quae veritati opponitur, magnopere aliena est a Socratica ironia; quamvis utramque Aristoteles confundere velle videatur, ut veritati duo extrema opponeret, jactantiam qua magnificentius, et dissimulationem, qua demissius, quam par sit, de se quisque praedicat. Ceterum ejus turpissimi vitii natura veluti, et indoles, ex Theophrasti aureis plane characteribus luculentius intelligitur, quam ex Philosophorum definitionibus. « Dissimulatio est » rerum, ac verborum fictio in deteriorem » partem. Homo porro dissimulator talis est, » qui inimicos suos adeat, et blande alloqua» tur, quasi non amplius oderit: qui palam ef» fert laudibus eos, quibus clam molitur in» sidias; et si quid ipsis adversi acciderit, eo» rum vicem dolere se demonstrat: qui male» dicta, et injurias aequo animo ferre, et li» benter ignoscere significat. Qui autem que» runtur quasi ab eo injuria affecti, eos beni» gna oratione placare nititur. Quos interpella» re serio ipsum de aliquo negotio velle sen» tit, hos redire jubet. Quidquid machinatur, » agitque, prorsus occultum tenet; et quae » jam habet fixa, et constituta, de his ad» huc se deliberare fingit. Simulat, prout fert » opportunitas, ad excusationem; se modo ad» venisse ex via, fessum esse, aut aegrotasse: » mutuari ab ipso volentibus ait se prae an» gustiis vendere coactum, eum nihil vendat; » et rursum cum vendit, negat se vendere. Cum » quid audiverit, videri volet animum non » advertisse: cum quid viderit, negabit se vi» disse; pactus aliquid, negabit se meminisse. » Sententiam ejus exquirentibus nil diserte » et perspicue respondet; sed modo se de re » proposita cogitaturum, modo se nescire, si» bi mirum esse, aut videri. Frequens propter» ea in ejus ore oratio est hujusmodi: ita ne? » vix adducor ut credam; mirum profecto, » attus sum a me ipso; decido e nubibus; rem » incredibilem narras; alteri ipsa vende. Atqui » ab hujusmodi vocibus, ac perplexis sermo» nibus, fallaciae et doli plenis, cavendum in » primis; nil quippe his deterius, horumque » proinde hominum ingenia non aperta, et sim» plicia, sed astuta, et callida, et insidiosa » fugere magis quam aspidas debemus ». Hactenus Theophrastus.

De vindicatione hic esset dicendum. Sed de ea diximus, ubi de justitia distibuente, et commutante.

CAPUT III.

De Fortitudine.

129. Fortitudo recte definiri posse videtur virtus perficiens hominem, ut in ordine rationis consistat, repellendo ea scilicet, quae usum rectumque rationis ordinem pervertere possunt; quemadmodum videre est apud D. Thomam 2. 2. quaest. 123. art. 1. Id certe munus est proprium virtutis, ut bonum faciat hominem: in hoc autem situm est bonum hominis, ut in rationis ordine consistat; quod quidem contingit, cum et ipsa ratio recta est, et homo recte se habet erga alios, et affectus omnes ipsius, quibus ad res sensibiles pertrahitur, recte, atque ex praescripto rationis se habent. Primum efficit Prudentia, alterum Justitia, de quibus jam diximus, tertium Temperantia, de qua ultimo loco agere constituimus, ne virtutum sedes jam fixa, et communiter recepta inverteretur. Quum autem pleraque in vita occurrant, quae hominem deterrere possunt, ne ordinem rationis sequatur; aut si ipsum jam est assecutus, ad eum ab eo virtutis statu deturbandum vim maximam habere videntur: aliquo certe homo praesidio opus habet, quo adversus impetus ejusmodi firmetur, atque obstacula superare valeat, quae virtutis aut assecutionem, aut stabilitatem vetare possunt. Et quidem cum rationis ordo vi sua homini placeat, sitque sua sponte diuturnus, ac delectabilis, quemadmodum superius declaravimus; nunquam ex eo ordine homo excideret, nisi, propter immoderatos cupiditatum aestus, in eo statu difficultatem aliquam, ac molestiam experiretur. Namque id quod homines flectit, ac torquet, ut ab uno statu transire in alium velint, et modo unum, modo alterum expetent; non aliud est, nisi molestiae quidam sensus, quem in praesenti statu experiuntur, prout Lockius luculenter declarat; estque is molestiae sensus velut aculeus, quo voluntas ad alia persequenda excitatur, quibus eam molestiam depellat. In virtutis autem studio, et constantia oritur is molestiae sensus, sive ex privatione alicujus voluptatis, ad quam cupiditas pertrahit, velut cum quis libidine incitatur ad intemperantiam, vel ira inflammatur ad ultio-

nem; sive ex imminentis mali consideratione, ut cum quis mortis, vel supplicii metu inducitur ad aliquod scelus perpetrandum. Quamquam et ipsa privatio voluptatis, tamquam malum spectari potest, adeoque velut objectum quoddam timoris haberi.

Quare ego facilius existimaverim, fortitudinem, tamquam in propria materia, versari in ea superanda molestia, quae hominem a recto rationis ordine abducere nititur. Neque aliena videtur esse ab hac sententia mens D. Thomae, quaest. citata art. 2. ad secundum, ubi expendens allatam, lib. 1. *de Officiis*, a D. Ambrosio fortitudinis descriptionem his verbis conceptam: » Non mediocris animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et » judicia custodit, et quae inexpugnabili praelio adversus omnia vitia decertat: Invicta ad » labores, fortis ad pericula, rigidior adversus » voluptates etc. »: disertis verbis affirmat, ea omnia, quamquam primo aspectu non unam tantum, sed plerasque omnino virtutes complecti videantur, tu unam tamen fortitudinem rite cadere posse, etiam prout est singularis virtus a reliquis distincta; quatenus videlicet ex determinata materia, sive objecto, circa quod versatur, id habet, ut resistat impugnationibus omnium vitiorum. « Qui enim, inquit S. Doctor, potest firmiter stare in his, quae sunt » difficillima ad sustinendum; consequens est, » quod sit idoneus ad resistendum aliis, quae » sunt minus difficilia ».

Ex quo id consequitur, quod maxime volumus, id esse proprium fortitudinis, ut sit reliquarum virtutum omnium firmissimum praesidium; quatenus iis omnibus obsistit, quae hominem a virtutis statu dimovere apta sunt: omnia autem, quae possunt *hominem impellere*, ut ait S. Thomas, quaest. citata art. 11., *ad discedendum ab eo, quod est secundum rationem*, revocantur ad duo, nimirum *ad bonum delectans*, *et ad malum affligens*. Et quamquam multis videatur non pertinere ad fortitudinem bono delectanti frenos adhibere; secus tamen videbitur, si res accuratius, et subtilius introspiciatur: nam bonum delectans vim non habet ad impellendam voluntatem, in damnum virtutis; nisi quatenus ex illius consideratione molestiae sensus in animo enascitur; quo fit, ut statum praesentem fastidiens alium sibi comparare studeat. Qui ergo statum virtutis adversus eam molestiae sensum servat, ac retinet, fertur certe in bonum honestum, arduum, ac difficile: quod videtur esse maxime proprium fortitudinis. Itaque affectus hominis erga bona, et mala sensibilia, temperantiam regere, ac moderari non diffitemur; sed illud simul constanter defendimus, ad hanc moderationem efficiendam, adjungendam esse temperantiae fortitudinis opem, et auxilium.

130. Quum ergo Aristoteles fortitudinem dicit esse mediocritatem circa metum, et audaciam; non videtur esse assecutus naturam ipsam fortitudinis, sed aliquid tantum, quod ex natura fortitudinis consequitur. Et sane fatentur omnes cum Aristotele Scholastici, praestantias esse fortitudinis opus, quod cernitur in malis praesentibus perferendis, quam quod eluceat in malis praesentibus repellendis. Mala autem praesentia non metum, aut timorem, sed aegritudinem afferunt, sive tristitiam, ut ipsimet docent.

Consequitur tamen ex natura fortitudinis, ut in cohibendo timore versetur; nam molestia illa, sive quae ex boni delectabilis privatione, sive quae ex periculorum, et dolorum consideratione oritur (quae omnia sunt saepe illi subeunda, qui virtutis honestatem retinere studet), menti sese repraesentat velut quoddam imminens, quod eam terrere potest; quodque vincere difficile apparet. Quam in rem oportet, inquit D. Thomas quaest. citata art. 3., « hujusmodi rerum difficilium impulsum non so- « lum firmiter tolerare, sed etiam moderate « aggredi: quando scilicet oportet eas extermi- « nare ad securitatem in posterum habendam; « quod videtur pertinere ad rationem audaciae; « et ideo fortitudo est circa timores, et auda- « cias, quasi cohibitiva timorum, et audacia- « rum moderativa. » Hinc definitur fortitudo: considerata periculorum susceptio, ac laborum perpessio.

131. Hinc duplex, quod jam attigimus, fortitudinis munus distinguitur; unum, quod in aggrediendo est positum, videlicet in adeundis, suscipiendisque periculis; alterum quod in sustinendo situm est; scilicet in malis, ac laboribus perferendis, quae repelli nequeunt. Atque hoc quidem postremum esse potissimum munus fortitudinis communiter doceat Philosophi, hisque rationibus persuadent. Illud est opus fortitudinis potissimum, quod suapte natura est cum virtutis laude conjunctius, et est praeterea difficilius. Atqui hujusmodi est munus illud fortitudinis, quod in perferendo, et sustinendo elucet, si, caeteris paribus, cum eo conferatur, quod versatur in aggrediendo. Primo enim illud munus est praeclarius, et cum virtutis laude conjunctius, quo fit, ut fortitudo bonum honestum propius attingat: atqui sustinendo, ac perferendo fortitudo propius attingit bonum honestum. Nam quamquam aggressio in bonum etiam honestum tendat; ipsum tamen spectat solum, ut finem remotum: proximum vero finem habet sibi propositum ipsam victoriam, aut lucrum, aut hostium, vel cujusvis generis obstaculorum depulsionem. Tolerantia, quae cernitur in perferendis, ac sustinendis laboribus, ipsum proxime bonum honestum expetit; siquidem hac tantum de caussa sustinet, ac patitur, ut honestatem retineat; atque turpitudinem fugiat, in quam quis incurreret, si laboribus cederet.

Quod autem ipsum perferre ac sustinere sit etiam opus difficilius, probatur triplici ex ca-

pite. Primo, quod in perferendo sustineri debet ejus impetus, qui aut valentior est revera, aut saltem valentior existimatur: quisquis autem aggreditur in eum impetum, quem se debiliorem esse putat, quemque adeo se vincere posse probabiliter existimat. Secundo, quod in tolerantia periculum ipsum, et malum praesens instat: in aggressione vero futurum adhuc prospicitur. Difficilius est autem fortem se praebere adversus praesentia, quam adversus futura; cum magis praesentibus, quam futuris mens percellatur. Tertio, quod tolerantia conjunctam habeat temporis diuturnitatem: in laboribus enim, qui perferuntur, saepe est diutissime manendum. Aggressio vero subito motu perficitur. Quum ergo laborum firma perpessio majorem habeat praestantiam, cum majore difficultate conjunctam, quam periculorum susceptio: concludunt, in illa potissimum fortitudinis munus positum esse.

Sive autem sint labores perferendi, sive suscipienda pericula; quidquid fortitudini objicitur, semper terribili quodam adspectu, et specie se se objicit. Nihil porro in rebus humanis est morte ipsa terribilius. Ex quo Philosophi concludunt, in morte pro bono virtutis constanter perferenda, aut in ejus adeundae periculo, fortitudinem elucere splendidissime; ut vir ille appellari fortis minime possit, qui aut mortem perferre, aut ejus incurrendae periculum adire detrectet, quoties id tuendae honestatis caussa postulat. Quare in bello, ubi publici boni ratio, atque adeo honesta caussa cogit homines, ut pro salute Patriae vitae jacturam ferant, potiusquam turpi fuga sibi consulant; aut ut strenue aggrediendo amittendae vitae periculo se exponant; fortitudinis splendor velut in amplissimo, atque honestissimo theatro maxime conspicitur.

132. Sed et illud semper est alte retinendum, fortitudinem, utpote virtutem, solam honestatem spectare. Hinc docent communiter, unicuique fas, ac laudabile esse, vitam, salutemque sui corporis ad servandam aequalis amici vitam in certum discrimen adducere. Quo nomine laudantur familiares illi Pithagorei, quorum alter se tyranno vadem mortis pro altero dedit; alter ad praestitutum tempus, cum jam sponsor ejus duceretur, praesentiam sui fecit, eumque interventu suo liberavit: cujus tantae virtutis admirabilitas crudelissimi Tyranni naturam mutare ita potuit, ut non solum utrumque servaverit, sed etiam deprecatus sit, ut se tertium in amicitia reciperent. Quis pariter non eum laudaret, qui se a latrone pateretur occidi, cum posset eum interficere; propterea quia videret eum ad inferos damnandum, si tum occideretur, atque confestim interiret? Haec enim quamquam nulla lege praecipiuntur, pertinent procul dubio ad ipsius fortitudinis perfectionem. Aliqua tamen etiam in his est cautio adhibenda; nam si ipse Reipublicae sis forte perniciis; aut ca[illegible] mus haec, ac familiae ratio, ut te liberis e[illegible] omnino se servatum velit; vetant haec profecto, ne pro amico, vel alio quopiam patiaris occidi.

Qui vero turpi ex caussa, aut inanis existimationis captandae gratia in vitae discrimen se conjiciunt, non fortitudinis laude praestantes viri, sed potius immanes, atque agrestes, ferique homines sunt habendi. Hujusmodi sunt qui ad privatas controversias dirimendas, aut ulciscendas privatas injurias, in singulare certamen descendunt. Hoc autem singulari certamine, quod vulgo duellum dicunt (significatione a bello universim ad illud genus certaminis traducta); quodque leges omnes damnant, atque sapientum sententiae velut iniquum traducunt; non id tantum certamen significari est existimandum, quo unus cum uno pugnat; duellum est enim, etiam si duo, vel quatuor, vel plures ex una parte, et totidem ex altera decertant; sed illud quodcumque est intelligendum, quod et privata auctoritate suscipitur, et ad privatum finem refertur; ex quo maxime profluit ejus dimicationis perversitas. Quare si quis singulari certamine adversus hostem, quo cum bellum est publicum, Principis jussu, aut venia dimicaret, is non modo verae, sed etiam perfectissimae fortitudinis actum proferret. Ejusmodi fuit celebris illa pugna inter Horatios, et Curiatios, ex utriusque populi Romani, Albanique, quos inter bellum erat, decreto, atque condicto.

Verum singulare illud certamen, quod diximus, quod honoris praetextu ad privatas injurias vindicandas suscipitur, ab ejusmodi fortitudinis laude abest quamplurimum; ut proinde minime mirum videri debeat, genus hoc pugnae apud veteres Graecos, et Romanos, gentes nimirum non minus humanitate excultas, quam militari gloria claras, nunquam invaluisse; atque a barbaris nationibus, velut antiquis Germanis, et Longobardis, barbarum eum morem originem duxisse, atque ad nos defluxisse. Themistocli imperatori (quam magno, quam illustri!) impactum in foro colaphum fuisse legimus; [illegible] nullum legimus. Lentulus Catonem conspuisse in curia fertur; non telum propterea torsit Cato in Lentulum, sed festivum dictum: « affirmabo » inquit, « Lentule, deinceps omnibus, eos » falli, qui negant te os habere. » Viguit autem olim mos iste inter barbaros, partim quia, cum magna ex parte liberi plane essent, non alia ipsis expeditior via patebat ad dirimendas controversias; partim quia, cum rudes adhuc essent, et admodum superstitiosi, falsa haec eos occupaverat persuasio, exitum pugnae prodere innocentiam, vel injuriam: victoriam quippe putabant semper innocenti a Deo concedi. Sed divinum judicium hac ratione explorare velle, id ipsum est ac tentare Deum; estque adeo superstitiosum, ut antea vidimus. Atta-

men, spectata barbara illa ignorantia, in illis pugnis aliquid inerat consilii. Nunc vero cum omnibus persuasum sit, in tali certamine nullum veri judicium inesse; nec semper qui justitia superior est, aliis fortuna quoque superiorem esse, victoremque discedere; multo certe absurdior videri debet ea consuetudo: nec in eo fortitudinis umbra se prodit, sed potius imbecillitas animi, qui non audet pro virtute stare adversus falsas, et praejudicatas vulgi opiniones; hisque se vinci, et abripi sinit ad improbum facinus patrandum. Plutarchus refert in vita Antonii, Augustum Caesarem Antonio provocanti ad duellum, respondisse: « si Antonium suae vitae taedet, satis multae ad interitum patent viae; ego autem in cives nunquam arma sumsi ». Quis non eam Antonii provocationem accuset furoris, et insaniae; in Augusto vero non summopere prudentiam admiretur, et constantiam?

133. Multo magis absunt a fortitudinis laude, qui sibi violentas manus injiciunt, seseque perimunt. Equidem non Plato solum, sed etiam Zeno, et cum ipso tota Stoicorum disciplina, existimarunt, aliquas esse homini sapienti caussas ad sibi necem inferendam: quae caussae cum adessent, ad fortitudinem pertinere arbitrati sunt, hominem se corporis vinculis eximere. Caussas autem fere has esse ajebant: si quis acerbo, diuturnoque morbo, ac dolore vexaretur; si quis extrema paupertate laboraret; si in imbecillam, atque inutilem senectutem vergeret; si servitutem, aut ignominiam alia ratione vitare non posset. Malum, inquiebat Seneca, est, in necessitate vivere; sed in necessitate vivere nulla est necessitas. Verum sapientius Aristoteles docuit, nihil horum justam homini caussam praebere posse, ut is se sua voluntate occidat; nec proinde facere posse, ut voluntaria sui interfectio inter actus fortitudinis recenseri possit. Nam primo vir fortis, quae fortiter agit, ad honestatem referre debet, non ad commodum suum: qui autem propter allatas caussas se occidunt, non honestatem, sed commodum tantummodo suum spectant. Deinde cum officium sit viri fortis non adgredi tantum, sed maxime perferre res graves atque difficiles; quis non videat, quantum ab ejusmodi fortitudinis laude ii deficiant, qui non alia ratione sibi vitam eripiunt, nisi quia taedio victi et molestia, patienter ea sustinere non valent; ut proinde illo actu, quo se occidunt, non robur animi, sed ignaviam potius, et impotentiam prodant? Ejusmodi rei profert Cicero in Somnio Scipionis argumentum luculentissimum ex ordine divinae providentiae; « nisi Deus, ait, istis te corporis custodiis liberaverit, in Caelestes oras tibi aditus patere non potest: homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, qui Terra dicitur . . . . Quare et tibi, et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis: nec injussu ejus, a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est; ne munus humanum, assignatum a Deo, defugisse videamini ».

Et quidem cum non paucos aetas nostra tulerit, et etiam nunc ferat, quos ita transversos rapit veterum excitandarum opinionum insana libido, quae et obsoleverunt, et aliunde maxime paradoxae habentur; ut voluntariam occisionem non excusandam modo, verum etiam laudandam susceperint; operae pretium duxi paulisper in ea quaestione Augustinum conferre cum Seneca Stoico; hinc enim quisque deinceps judicium ferre facile poterit de illorum hominum sapientia, et fide, qui aut argumenta ignorarunt, quibus vetusti errores plerique convicti sunt jam diu, et profligati; aut, his dissimulatis, eorum nihilominus errorum patrocinium suscipere veriti non sunt. Augustinus, lib. 1. de Civitate Dei cap. 22., sic de morte voluntaria disputat. « Si rationem diligentius consulas, ne ipsa quidem animi magnitudo recte nominatur, ubi quisque non valendo tolerare vel quaeque aspera, vel aliena peccata, se ipse interemerit. Magis enim mens infirma deprehenditur, quae ferre non potest vel duram sui corporis servitutem, vel stultam vulgi opinionem: majorque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre, quam fugere; et humanum judicium, maximeque vulgare, quod plerumque caligine erroris involvitur, prae conscientiae luce, ac puritate contemnere ».

Cum autem videret Augustinus, objici sibi posse inter caetera Catonis exemplum, qui quod vir doctus, et probus haberetur, efficere poterat, ut rectum putaretur quod ipse fecisset; sic illud occupat cap. 23. « De cujus facto quid potissimum dicam, nisi quod amici ejus etiam, docti quidem viri (dicuntur autem isti fuisse Apollonides Stoicus, Demetrius Peripateticus, et Cleanthes Medicus, quos habere Cato in comitatu solebat), qui hoc fieri prudentius dissuadebant, imbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt; quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio indicavit. Nam si turpe erat sub victoria Caesaris vivere, cur auctor hujus turpitudinis pater filio fuit, quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit »? Audiamus jam Senecam factum illud Catonis laudantem Epist. 24. « Quid ni ego narrem, ultima illa nocte Platonis librum legentem, posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat; alterum, ut vellet mori, alterum, ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimavit, ne cui Catonem aut occidere liceret, aut servare contingeret: et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum servaverat: nihil, inquit, egisti, fortuna, omni-

» bus conatibus meis obstando; non pro mea » adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi: nec » agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter » liberos viverem. Nunc quoniam deploratae » sunt res generis humani, Cato deducatur in » tutum. Impressit deinde mortiferum corpori » vulnus: quo obligato a Medicis, cum minus » sanguinis haberet, minus virium animi; idem » jam non tantum Caesari, sed sibi iratus nu- » das in vulnus manus egit, et generosum il- » lum, contemptoremque omnis potentiae spi- » ritum non emisit, sed ejecit ». Quis jam Augustini orationem expendens, et Senecae, non in illa Philosophum agnoscat ex veritate judicantem; in hac autem superbum declamatorem, non firmis argumentis docere, sed orationis impetu permovere animos conantem?

134. Tres ultimo loco supersunt quaestiones de fortitudine: 1, utrum vir fortis iram ad agendum, tamquam fortitudinis administram adhibeat. 2, utrum fortitudo in malis praevisis, an in subitis, ac repentinis magis eluceat. 3, quid difficilius, et laudabilius sit, utrum in prosperis, an in adversis modum tenere.

Prima quaestio incurrit in eam celebrem disputationem,propriam omnino Philosophiae Moralis, quae Stoicos olim inter et Peripateticos viguit; utrum scilicet illi animi affectus, illae motiones, quas vulgo passiones dicunt, velut ira ipsa, de qua agimus, ita sapientiae adversentur, atque rectae rationi, ut eam ea consistere nullo modo possint; an vero ita rectae rationis imperio subesse aliquando valeant, ut his tamquam instrumentis ad virtutis actiones perficiendas homo possit uti. Prior fuit Stoicorum opinatio, qui omnes illos affectus morbos animi appellabant, eorum proinde fibras omnes radicitus evellendas ex sapientis animo contendebant. Atque ut pateat, Stoicos non de illis tantum affectibus, qui sese immoderatius efferunt, ita sensisse, sed plane de quocumque etiam remissiore affectu; satis fuerit animadvertisse, Stoicis ipsum etiam misericordiae affectum generatim displicuisse; quo tamen ut plurimum non perturbari, sed placide moveri solet animus ad eorum miseriam sublevandam, qui adversa, et iniqua fortuna laborant.

Verum ipsamet recta ratio, in cujus gratiam fuit ejusmodi opinatio invecta a Stoicis, eam plane respuit. Quid enim tam stultum, quam, quod natura ipsa hominum animis inseruit, id velle extirpare? Id, quamquam fieri posset, quod fieri haud potest, non tamen expediret; non enim perperam eos affectus nobis natura ipsa indidit. Sola scilicet recta ratio tanto cum animi languore saepius conjuncta est, ut vix hominem permovere possit ad agendum; adjuncti sunt propterea affectus ad omnes vitae actiones accommodati: qui affectus propter eam, quam habent naturaliter adjunctam delectationem, cum animi torporem discutiunt, ipsumque hominem impellere ad agendum valent quammaxime. Hinc non illis evellendis affectibus inutilem operam impendet sapiens; sed id primum cavebit, ne insolentius elati, mentem ultra rectae rationis limites abripiant, aut eam admodum perturbent: deinde in his componendis, atque moderandis ita versabitur, ut eorum natura postulat, eos ad has actiones flectendo, propter quas sunt a natura insiti. Ita fere contra Stoicos disputabant Peripatetici, qui consequenter statuerunt, iram temperatam magno esse adjumento ad illos fortitudinis actus praeclarius exercendos, qui aggressione praesertim et oppugnatione continentur.

Altera quaestio nullam difficultatem habet. Equidem fortitudo ita est connexa cum prudentia, ut nemo fortis esse possit, qui non idem sit prudens. Pertinet autem ad prudentiam, futura mala, in quae homo incidere potest, ita praemeditari, ut ad ea aut perferenda, aut repellenda paratior accedat. Verum non raro contingit, ut improvisa, atque repentina mala hominem invadant, atque impetant: quae quidem cum vehementius hominem terrere valeant, profecto quisquis adversus ejusmodi mala se fortem praebet, ostendit se majori animi robore, atque firmitate praeditum esse. Quare in repentinis, quam in praevisis malis, laus fortitudinis splendidius omnino elucet.

Quod attinet ad tertiam quaestionem, aliud placuit Aristoteli, aliud Architae Tarentino, Pythagoreo philosopho, qui non paucos habuit sententiae suae adstipulatores. Aristoteles cum statuisset, difficilius esse expectare, et sustinere periculum, quam invadere, et aggredi; consequens quoque id esse existimavit, difficilius esse, fortunam incommodam, et adversam, bene ferre, quam prosperam, et secundam; atque adeo si quis inter angustias aequabilem animi constantiam retineat, eum majori laude dignum esse, quam qui moderationem servet in prosperis. Verum non satis firma videri posset haec Aristotelis conclusio; nam ad servandam animi moderationem in prosperis, diuturna, eademque acerrima pugna habenda est cum vehementissimis cupiditatibus, quae quidam inflammari solent eo magis, quo earum explendarum ex rerum copia expeditior facultas adest; comprimenda etiam gestientis animi elatio; nimia in opibus fiducia; et alia id genus. Ejusmodi porro stimulis obsistere nemo potest, qui non idem in perferenda, atque sustinenda molestia, et admodum difficili pugna secum ipse constantissimus sit. Cum ergo in ea superanda molestia, quae hominem ab honestate avocare nititur, posita sit, ut ante declaravimus, propria fortitudinis materia; perspicuum fit, quomodo in retinenda, prospera in fortuna, moderatione, et constantia praestantissimus in sustinendo etiam, ac perferendo, fortitudinis actus eluceat.

Merito proinde Architas majorem ei laudem tribuisse videtur, qui prosperam aequo animo fortunam quam qui adversam ferret. Ejus Philosophi

sententia legitur apud Stobaeum *Sermone I. de Virtute.* « Ut corpus, inquit, laedit quidem » tam defectus, quam excessus; majores tamen » morbos afferre solent excessus et superfluita- » tes, quae vocantur: sic et animam laedit tam » prosperitatis, quam calamitatis species, si in- » tempestive ingruat: at languores graviores » efficere solet, quae dicitur apud omnes bo- » na fortuna, quae instar vini inebriat bonis » viris mentem. Unde non adversam fortunam » commode ferre ardua res est, sed prosperam » fortunam. Omnes etenim quamdiu in miseria » permanent, moderati ut plurimum, mode- » stique moribus esse videntur; in rerum au- » tem successu viriles, elatis animis, magna- » nimique. Potens enim est calamitas ad con- » trahendam, et componendum animum: suc- » cessus rerum contra ad inflandum, et ina- » nem reddendum. Unde caute quidem omnes, » et prudenter vitam instituunt infortuniis pres- » si; importuni vero, molestique, et feroces » in consuetudine vitae, quibus res sunt se- » cundae ».

Cadit etiam in hunc locum accomodatissime, quod ajebat Arcesilaus: paupertatem asperam quamdam esse matrem, sed bonos parere filios: et quod alii dicunt, quatuor esse bonas matres quae pravos pariant filios: prosperitatem, quae superbiam; veritatem quae odium; securitatem, quae periculum; familiaritatem, quae contemptum gignit.

De Partibus Fortitudinis.

135. Quatuor enumerari solent Fortitudinis partes, seu virtutes, quae ad perfectum fortitudinis actum faciendum concurrunt; aut ad ipsam fortitudinem, quasi virtutes eidem annexae, referuntur. Sunt autem fidentia, seu magnanimitas, magnificentia, patientia, et perseverantia. Cujus divisionis haec affertur ratio a D. Thoma 2. secundae quaest. 128. art. un. Duo sunt, ut superius declaratum est, actus fortitudinis: aggredi, et sustinere. Ad aggrediendum autem duo sunt necessaria; unum, quod attinet ad animi praeparationem; alterum, quod ad operis effectionem pertinet. Quoad ipsius animi praeparationem ponitur fiducia, seu magnanimitas, qua quis parato, promptoque animo est ad res arduas, et difficiles aggrediendas. Quare fidentia, ut Cicero, lib. 2. *de inventione*, definit, est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe collocavit. Quoad operis effectionem vero id maxime requiritur; ut animus in re, quam semel est aggressus, non succumbat. Ob idque additur magnificentia, quae, ut ibidem Cicero explicat, est rerum magnarum, et excelsarum cum animi ampla quadam, et splendida propositione cogitatio, et administratio. Ad alterum porro fortitudinis actum duo similiter exiguntur: unum, ne animus propter impendentium malorum difficultatem tristitia frangatur. Et ob id constituitur patientia; quam Cicero citato loco dicit honestatis, aut utilitatis caussa rerum arduarum, ac difficilium voluntariam, et diuturnam perpessionem. Alterum, quod ad praedictum actum requiritur, est, ne ex diuturna rerum difficilium perpessione ab incepto animus desistat, ideoque additur perseverantia: quae definitur in ratione bene considerata stabilis, et perpetua permansio.

De Magnanimitate.

136. Statim atque animus magnis, honestisque in rebus multum in se fiduciae certa cum spe collocavit, necesse est, feratur ipse ad magna, et ardua incredibili quodam ardore persequenda: ex quo existit in ipso affectio quaedam, quae magnitudo animi dicitur, quaeque, prout adjunctam habet consideratam ad magna, et ardua voluntatem, virtus fit, vocaturque Magnanimitas.

Magnanimitate itaque firmatur animus, atque intenditur, non solum ad adeunda mortis pericula; quoties id honestatis ratio suadet, in quibus cum versatur, fortitudinis nomen communius retinet; verum etiam ad ea omnia tractanda, quae magna, et ardua existimantur. Quae quidem animi affectio, cum in rebus magnis, et arduis versatur, quae nullum mortis periculum continent; quamquam non fortitudinis, sed magnanimitatis tantum nomine insigniatur; eam tamen posse ad fortitudinem jure, ac merito revocari ex eo fit perspicuum, quod in rebus magnis, et arduis tractandis praeclare se gerere nemo possit, qui non invicto animi robore polleat ad eam vincendam molestiam, quam magnae difficultates pariunt, quaeque a magnis rebus gerendis animum avocat.

Nulla autem alia virtus praeter fortitudinem, istam animo firmitatem, ac robur tribuit. Itaque ut omnis tollatur ambiguitas, magnitudo animi generatim versatur circa ea omnia, quae sunt magna, et ardua. Haec autem vel conjunctum habent mortis periculum, tumque illa magnitudo animi, quae in vitae despicientia cernitur, fortitudo simpliciter dicitur: vel nullum habent ejusmodi discrimen adjunctum, tumque magnitudo animi aptius magnanimitas appellatur.

Jam investigandum est, quid sit in rebus humanis magnum illud, et arduum, in quo tamquam in propria materia, versatur magnanimitas. D. Thomas 2. secundae quaest. 129. art. 1. ait, inter res externas, quae in usum hominum veniunt, eminere, ac simpliciter maximam, honorem esse. Nam honor est virtuti maxime affinis; utpote qui non aliud est nisi testificatio quaedam virtutis, aut excellentiae hominis; quo fit, ut honor Deo, et optimo cuique exhibeatur; hominesque, praestanti in-

dole praeditt, reliquis humanis rebus honorem longe unteponant. Ex quo S. Doctor concludit, magnanimitatem honores velut proprium objectum spectare, ut magni, vel ardui sunt; quatenus magnanimus ea facere studet, quae magno, et difficiliter consequendo, honore digna sunt.

Magnanimitatem porro virtutem esse, ex eo conficit D. Thomas, quod ad humanam virtutem pertineat, ut in rebus humanis modum, ac rationis ordinem servet. Cum autem inter res humanas locum; et quidem praecipuum honores teneant, profecto aliqua est opus virtute, quae circa honores hominem regat, ac moderetur, ne in illis consectandis a recta rationis norma deflectat, aut itsdem, cum eos est consecutus, perverse abutatur.

Ut autem animus promple, atque alacriler feratur ad ea facienda, quae digna sunt maximo quodam, et excellenti honore; necesse est, ut multum in se fiduciae certa cum spe collocet, quemadmodum ait Tullius: quae fiducia oritur ex accurata, justaque propriarum virium consideratione, ac aestimatione. Quare fiducia ita pertinet ad magnitudinem animi, ut sine illa nulla haec esse possit. Patet autem, quomodo haec fidentia differat a spe, quae singularis est virtus ab atits omnibus distincta. Nam, ut ait D. Thomas 2. 2. quaest. 128. art. un. ad. 2. « Spes, qua quis de Deo confidit, ponitur » virtus Theologica. Sed per fiduciam, quae » nunc pars ponitur fortitudinis, homo habet » spem in se ipso, tamen sub Deo ».

137, Tametsi vero magnanimitas in honorum studio, velut in praecipua sibi subjecta materia, potissimum elucere dicatur ab Aristotele, et D. Thoma; non est propterea existimandum, praeclarissimam illam virtutem nil aliud prorsus praeter honores spectare; hoc enim alienum prorsus esset, ut a veritate, sic a mente Aristotelis, et D. Thomae. Nam cum magnanimitas honores non consectetur, nisi prout magnum quiddam praeseferunt, idque cum honestate conjunctum, et generoso ac nobili animo dignum; profecto quidquid est hujusmodi, quod et magnum sit, et cum honestate conjunctum, id jure suo sibi magnanimitas vindicat. Hinc merito dicitur a Philosophis, magnanimitatem animum accendere ad opera magna, et heroica in omni virtutum genere; quae opera merito certe ad magnanimitatem revocari possunt; non quidem ut sunt actus talis virtutis simpliciter, ut Religionis, pietatis, pudicitiae; sed ut sunt magni, et heroici: quod expresse tradit Aristoteles Lib. 4. *Ethic.* cap. 3., ubi affirmat, magnanimi videri esse quod in quacumque virtute magnum est. Et D. Thomas (2. 2. quaest. 129. art. 4. ad 1.) per hoc, inquit, magnanimitas est specialis virtus distincta ab aliis, quia tendit ad rationem magni in cujuslibet virtutis opere.

Sunt autem ii fere ex Aristotele magnanimi hominis characteres (ex characteribus autem cujuslibet ant virtutis, aut vitii natura et vis multo luculentius percipitur), ut magnis etiam honoribus modice delectetur, res autem parvas contemnat, et negligat; ut in prosperis adversisque perinde moderatum se, ac fortem praebeat; ut acceptum beneficium majori beneficio compenset; ut non alios facile supplex adeat, quia vel parva sunt, quae potest ab iis accipere, et ea non curat, vel eadem potest suis viribus, aut industria consequi, et sic non vult ab aliis pendere, ac se illis molestum exhibere; ut omnibus libenter operam suam praestet, qui ea indiguerint; ut non se multis negotiis implicet, siquidem magna potius, quam plura facere cogitat; ut aperte omnia dicat, et faciat, maxime ubi de justitia agitur; ut non facile admiretur, quia viro magnanimo nil fere tam magnum, et novum occurrere potest, quod eum vehementer percellat; ut non recordetur injuriarum; siquidem inimicitias sine fine persequi, et injurias ulcisci vilis potius animi est indicium; ut non valde curet, quae de ipso ab aliis dicuntur, non eorum laudes magnopere appetat, nec magnopere adversa judicia reformidet; ut denique motum habeat tardum, vocem gravem, stabilem, ac sedatam, cum nec festinare opus habeat qui paucis studet, nec magnopere contendere, cui vix magnum quicquam videtur.

138. Cavendum autem, ne cum magnanimitati studemus, in praesumptionis, aut ambitionis, aut vanae gloriae vitium turpiter labamur. Praesumptio est, qua quis ea perficere, aut assequi se posse confidit, quae vires ipsius excedunt. Omnia, quae sunt secundum naturam, ratione divina disposita sunt, quam humana ratio debet imitari. Si ergo humana ratio in id nitatur, quod est contra ordinem in rebus positum, id certe perversum est: in rebus autem naturalibus actio agentis viribus respondet; nec est aliquod agens naturale, quod nitatur ad id agendum, quod suas facultates excedat: quare si homo ea facienda assumat, quae suas vires excedunt, tu eo peccatum est, idque praesumptio dicitur: quare praesumptio fidentiam perverse imitatur.

Ambitio perverse honores expetit. Atque ut intelligatur, quae sit ista in honoris cupiditate perversitas, recolendum est, quod prima parte diximus, honorem esse reverentiam, quae alicui exhibetur in excellentiae ipsius testificationem; in qualibet autem hominis excellentia duo sunt in primis attendenda, unde scilicet profluat, et quo spectet. Nulla certe est in homine excellentia, quae non a Deo in hominem profecta sit; ex quo sequitur, cujusvis excellentiae, quae in homine sit, praecipuum honorem Deo deberi. Quidquid autem, in quo excellit homo, fuit ipsi a Deo tributum, ut eo reliquis hominibus prodesse studeret; id etenim maxime postulat commune illud benevolentiae vinculum, quo Deus lotum genus humanum conciliari vult.

Hinc tripilci de caussa perversa esse potest honoris appetitio; vel quia exoptat quis honorem, qui debetur alicui virtuti, aut excellentiae,quam revera non habet; vel quia honorem ita sibi arrogat, ut eum non referat in Deum; vel quia in honore ita quiescit, ut, qua in re excellit, eam non studeat ad aliorum utilitatem referre.

Cum autem gloria, quae continetur celebritate sermonis hominum, et frequenti alicujus laude, honorem consequatur, ex his, quae dicta sunt de perversa honorum appetione, facile intelligitur, quomodo perversa etiam esse possit gloriae cupiditas.

Praesumptio itaque, ambitio, et inanis gloria humilitati quidem adversantur, minime autem magnanimitas. Nam, ut ait D. Thomas 2. 2. quaest. 129 art. 3. ad 4., « in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet, et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet, secundum considerationem donorum, quae possidet a Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta opera virtutis tendat: et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiae, vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit, quod homo se ipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat ».

De Magnificentia.

139. Magnanimitatem sequitur magnificentia, quae in magnis rebus administrandis, atque praeclaris efficiendis operibus versatur. Pertinet autem haec virtus ad fortitudinem hoc nomine, quod animi magnitudinem ita complectatur, ut sine animi magnitudine nulla esse possit: tum etiam, quia in bono arduo versatur; arduum est quippe magnos, ac propemodum infinitos sumptus facere in apparandis ex. gr. amplissimis ludis et spectaculis; in aedibus cum sacris, tum profanis, villis, conviviis splendide ornand s; quibus in rebus magnificentia potissimum cernitur. Haec autem magnificus facit, cum tempus, et occasio postulant, ut personae dignitatem, atque illud, quod in rebus humanis, maximeque publicis, expetendum est, decorum servet. Cum ergo consentaneum in rebus ordinem magnificentia constituat, nulla esse potest dubitatio, quin sit inter virtutes referenda.

Distinguitur autem a liberalitate magnificentia, non quemadmodum Aristoteles, et cum eo Scholastici putarunt, ex eo quod magnificentia magnos sumptus, liberalitas mediocres tantum regat; sed potius ex intimo utriusque fine, sive objecto. Nam liberalitas sumptus facit, ut aliis bene faciat; idque propter eam benevolentiam, quam homines alii aliis debent; proptereaque ad justitiae virtutem refertur. Magnificentia vero in sumptibus non aliorum beneficium,sed proprium decorum proxime spectat; quod decorum ut servetur, excelsi animi magnitudo, et sumptuum splendida despicientia requiritur: quo fit, ut ad fortitudinem pertineat.

Saepius autem magnificentia conjunctam habet non solum liberalitatem, sed etiam Religionis sanctitatem. Nam cum in eo sit magnificus, ut praeclaris ac splendidis operibus dignitatem suam ostendat; illa autem opera possint ad aliquem finem praeterea referri, velut ad Dei honorem, vel ad aliorum utilitatem; profecto sapientiae ratio id maxime postulat, ut in ejusmodi operibus magnificentiam suam quisque in primis demonstret.

Certe Aristoteles tria ordine distinguit impensarum genera, quae magnificentiae materiam praebere rite valeant. Primum sacrum, ut offerre donaria Deo, caelitibusque; templa exaedificare, et hujusmodi; alterum publicum, ut exercitus comparare, condere urbes et oppida, sternere vias, portus effodere: tertium privatum, ut nuptias instruere, hospites excipere, domum moliri. Quibus in rebus omnibus magnifici viri characteres, et notae sunt hae: si quae facit, honestatis gratia, sive justa et decenti de caussa faciat; si cum voluptate, et sine parsimonia; si decorum sectetur personae congruens; vitet insolentem fastum: quae quidem exemplis magis, quam praeceptis doceri possent.

Cum autem magnificentia in magnis sumptibus versetur, quos vir pauper vel ignobilis suppeditare minime possit; ex eo argumentum peti posse videtur, aut virtutes omnes non esse inter se connexas, aut magnificentiam non esse virtutem; siquidem vir inops reliquas virtutes omnes habere potest, magnificentiam non potest.

Huic porro argumento facile respondetur, inopem posse esse magnificum, quantum attinet ad habitum intimum animi; licet non possit istiusmodi esse quantum attinet ad externum opus, et actum; quia caret opibus, quae necessaria praesidia sunt externae magnificentiae. Si enim opulentus aliquis magnis sumptibus spectabilis, et vere magnificus acerbo et inopinato casu ad inopiam redigatur; retinebit haud dubie habitum magnificentiae, animo intime inhaerentem, quamvis non amplius possit ille habitus foras in actum prodire. Ergo etiam inops, qui nunquam opulentus fuerit, poterit sibi comparare magnificentiae habitum, animo intimum, et inhaerentem.

De Patientia.

140. Virtutis proprium munus, et officium est animum firmare adversus ea, quae ipsum possunt a recta rationis via deflectere. Aegritudo porro, sive tristitia inter reliquas perturbationes maximam vim habet ad animum dejiciendum: in ea quippe luctatione, quae habenda

est cum infinitis cupiditatibus, ut in omnibus vitae actionibus rationis ordo, et modus constanter retineatur, si aegritudo praeterea in animum invadat; proclive est admodum, ut is frangi se sinat; atque ut ejus molestiam exuat, ab optima vitae institutione aberret. Habitus porro ille, quo adversus tristitiam comparatur animus, ut honestatem servet, patientia dicitur: quo perspicuum fit, quam præstans ea sit virtus, quamque necessaria; hac enim fit, ut inquit Augustinus, ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus. Haec autem est adeo affinis fortitudini, ut ab ea fortitudinis parte, quae in sustinendo posita est, vix differre videatur; quemadmodum ex antea exposita fortitudis natura colligi haud obscure potest.

De Perseverantia.

141. Perseverantia facile posset revocari ad patientiam. Patientia enim superat aegritudinem, et molestiam, quam in virtutis bono experimur: qua in aegritudine, et molestia virtutis difficultas generatim consistit; sed cum ex multis ea capitibus oriri possit, videtur non mediocrem ad persistendum in bono difficultatem afferre ipsamet actus, et temporis diuturnitas. Nam hoc ipsum diu insistere alicui per se difficili, novam habet, et propriam difficultatem; ad hanc amovendam difficultatem propria ergo virtus requiritur, quae perseverantia dicitur; qua sustinetur ea molestia, et difficultas, quae ex diuturnitate temporis oritur, ad persistendum in bono: ex quo patet, quomodo ea virtus sit; et ad patientiam, fortitudinemque revocetur.

Perseverantiae, ac patientiae perinde adversatur ea, quam Tullius vocat animi mollitiem. Nam quemadmodum molle in corporibus dicitur, quod levius etiam tangenti cedit; sic mollis animus vocatur, qui cedit impellentibus cupiditatibus. Quare animi mollities facit, ut officia quis deserat, laborum et dolorum fuga. Patientiam autem, et perseverantiam prave imitatur pertinacia, qua quis vel in propria sententia, vel in laboribus, vel in vincendi studio praeter rectum rationis ordinem obstinate permanet.

CAPUT IV.

De temperantia.

142. Temperantia a Tullio, lib. 2. *de Inventione*, definitur: « rationis in libidinem, atque » in alios non rectos impetus, animi firma et » moderata dominatio ». Aristoteles quidem ad solas corporeas voluptates cohibendas temperantiam adhibere videtur; et inter corporeas voluptates ad eas maxime, quae gustu, et tactu continentur, quae scilicet nobis videntur esse cum belluis plane communes. Nam quae aliis sensibus percipiuntur voluptates, ut visu ex pictura, auditu ex musica, olfactus ex odoribus, belluas vix attingunt. Has tamen secundario saltem ad temperantiae materiam pertinere non diffitetur Aristoteles: quin etiam D. Thomas 2. 2. quaest. 141. art. 2. agnoscit, temperantiam, prout refraenat appetitum ab his, quae maxime alliciunt hominem, esse peculiarem virtutem, eo quod peculiarem hoc ipso, ac determinatam materiam habeat. Hinc ut natura temperantiae paucis explicetur, dicendum est cum Cajetano, affectus omnes hominis pertinere perinde ad fortitudinem, et ad temperantiam; sed diversa ratione, quatenus fortitudo in omni materia tribuit firmitatem, temperantia modum constituit. Cujus rei argumento esse potest, quod communiter ajunt, verecundiam, et honestatem partes esse temperantiae integrantes; honestatis autem nomine non eam solum hoc loco intelligunt actionum qualitatem, qua fit, ut sint rectae rationi consentaneae; sed universam illam animi pulcbritudinem, ac decorem, qui ex apta omnium affectionum ejusdem, et motuum compositione, ac temperatione oritur.

Decorum illud, quod facilius intelligitur, quam explicatur, eleganter, ac venuste describit Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 27., atque id esse, quod in omni virtute deceat; nam ipsius etiam virtutis exercendae aptus est modus quidam, et decens, in quo decorum elucet. Cujus rei exemplum ejusmodi Volphius affert *Philosophiae practicae* parte 1. cap. 2. §. 124., edere cibum, qui bene sapiat, actio est jure naturali permissa; et quatenus sanitatis, ac vitae conservandae caussa edimus, edendo obligationi naturali satisfacimus: si quis vero magno dentium crepitu, ac labiorum strepitu, ambabus buccis edat; is profecto quamquam non plus comedat, quam opus est ad reficiendas vires, in hoc tamen non servat eum modum, qui decet, quique actionem virtutis decoram facit. Talis enim modus indicat hominem, qui cibum vorat potius ex voluptate, quam sumat ad vescendum. Quare non est ille conveniens ejus actioni, qui ad vires reficiendas edit. Ex quo interspici etiam potest, qua ex convenientia ratio decori peti debeat.

« Quare, inquit Tullius (loc. cit.) pertinet » quidem ad omnem honestatem hoc, quod di» co decorum: et ita pertinet, ut non recondi» ta quadam ratione cernatur, sed sit in prom» ptu. Est enim quiddam, (idque intelligitur in » omni virtute) quod deceat, quod cogitatione » magis a virtute potest, quam re separari. Et » ut venustas, et pulchritudo corporis secerni » non potest a valetudine: sic hoc decorum to» tum illud quidem est cum virtute confusum; » sed mente, et cogitatione distinguitur ». Itaque ad decorum non id satis est aliquid esse consentaneum rectae rationi, sive, ut loquitur Tullius, « hominis excellentiae, in eo, in quo » natura ejus a reliquis animantibus differt »: sed in eo etiam, quod est naturae consentaneum,

oportet praeterea, ut « moderatio appareat cum » specie quadam liberali ».

Verecundiam vero, quam alteram temperantiae partem integrantem ponunt, definiunt turpitudinis, ex intemperantia consequentis, timorem. Hanc statuunt non esse proprie virtutem, sed potius animi laudabilem quamdam adfectionem: nam virtutis actus omnis ex electione fit; ille autem timor verecundus non ex electione, sed ex indole enascitur. Quare temperantiae inchoatio potius, quam vera pars ejusdem censetur.

Meminerint autem adolescentes, pudore, et verecundia, quasi nativo quodam colore virtutis, ut eam appellabat Aristoteles, aetatem maxime ornari suam; atque ut nil turpius in adolescente impudentia et protervitate, sic ingenuo pudore indolem significari virtutis egregiam, ad omne decus vitae comparatam.

Cum ergo ad temperantiam pertineat omnibus affectibus eum, qui deceat, modum imponere; liquet ipsam non solum versari in regendis voluptatibus, quae ex gustu, et tactu percipiuntur, sed plane in omnibus moderandis animi motibus, ut ex allata Ciceronis definitione colligitur.

Quamquam, ne de verbis disputetur, concedi possit, in illis gustus, et tactus voluptatibus, tamquam in praecipua materia, temperantiam eminere, quia ejusmodi voluptates acrius animum stimulant, atque ab honestate in summam turpitudinem vehementius, et facilius impellunt.

De Temperantiae partitione.

143. Praeter verecundiam, et honestatem, quas ad constituendam temperantiam veluti conditiones, aut partes integrantes Philosophi requirunt, varias temperantiae partes assignant pro diversitate materiae, in qua versatur.

Et primo quod attinet ad eam, quam dicunt esse praecipuam temperantiae materiam, voluptates videlicet gustus, et tactus, quatuor faciunt partes, seu species temperantiae: nimirum abstinentiam, sobrietatem, castitatem, et pudicitiam. Deinde, quod attinet ad eam, quam volunt minus praecipuam esse ejusdem virtutis materiam, decem ipsius partes constituunt, seu virtutes eidem annexas; nimirum continentiam, mansuetudinem, clementiam, modestiam, humilitatem, studiositatem, moderationem, eutrapeliam, ornatum, simplicitatem.

De Abstinentia et Sobrietate.

144. Abstinentia definitur virtus, quae in ciborum delectatione mediocritatem constituit: sobrietas, quae potus delectationes moderatur; potum autem eum praecipue intelligit D. Thomas 2. 2. quaest. 149. art. 1., qui ebrietatem afferre valeat; quia potus ejusmodi moderatus usus multum confert, immodicus excessus multum laedit, usumque rationis magis perturbat, quam excessus cibi: quare dicitur Ecclesiastici cap. 31. v. 37. « Sanitas est animae et corpo» ris sobrius potus. Vinum multum potatum » irritationem, et iram, et ruinas multas facit ».

Abstinentiae, et sobrietati opponitur gulae vitium, seu helluatio et crapula, cum quis cibo vel potu immoderate abutitur. Hanc porro immoderationem ad quinque capita refert D. Thomas 2. secundae quaest. 148. art. 4., nimirum: si quis pretiosius, si lautius, si nimium, si avide, si studiose, edat, aut bibat. Ait enim, hanc immoderationem spectari posse vel ex parte ipsius cibi, vel ex parte modi, quo quis eo utitur. Ex parte quidem ipsius cibi, si quis lautiorem, quam par est, vel pretiosiorem appetat; si studiosius, aut exquisitiu apparatum; si nimia quantitate. Ex parte vero modi, si horis indebitis, si denique avidius sumat.

Jam exquirenda regula est, per quam innotescat, qui sit modus in ejusmodi sensibilibus voluptatibus adhibendus. Aristoteles eam regulam constituit in necessitate naturae: ita prorsus, ut hoc existimemus in voluptatibus nimium, quod supra necessitatem est; id parum, quod ipsi non consulit necessitati: id medium, quod eamdem expleat necessitatem. Idcirco enim, ut saepe indicavimus, rerum externarum usum suavitate quadam natura perfudit, ut per eas consuleremus vitae necessitati: neque enim illa suavitas, et delectatio propter se est expetenda, quasi finis; sed ad necessitatem, tamquam finem, est referenda: delectatio quippe ex instituto naturae est propter operationem, ut ait S. Thomas. Finis autem est regula eorum, quae ad finem ducunt. Itaque is demum modus in illis voluptatibus erit tenendus, ut eas tantum consectemur, quantum satis fuerit ad vitae necessitatem.

Illud porro est animadvertendum, ipsam vitae necessitatem spectare nos, ac metiri debere non solum ex iis, quae satis sunt retinendae, conservandaeque saluti corporis, verum etiam ex aliis rebus, quae cujusque officio, conditioni, decoro, dignitati congrua sunt. Neque enim hominis vita dumtaxat animalis est, sed rationalis, et socialis etiam maxime: qua de caussa fit, ut non eadem privatorum, ac principum vitae necessaria judicemus; non eadem pauperibus, ac divitibus; non eadem morbosis, ac validis; et hujusmodi. In his porro voluptatibus, quae non sunt conservandae vitae simpliciter necessariae, videre debet vir temperatus, ne valetudini, et bonae corporis habitudini obsint; ne sint decoro, atque honestati contrariae, ne sint ampliores, quam ferat census, et fortunarum domesticarum ratio: quam in rem scite Agustinus *de moribus Ecclesiae*, cap. 21. ait, » temperatum hominem respicere non ipsam » modo necessitatem vitae, sed etiam officiorum ».

De Castitate, et Pudicitia.

145. Castitas virtus est, quae appetitum refraenat ac moderatur circa eas voluptates, quas ad sobolis procreationem natura instituit. In hac virtute triplex status distinguitur, Virginitatis, maritalis Conjugii, et Viduitatis. Virginitas complectitur propositum abstinendi ab omnibus ejusmodi delectationibus, quas maritale conjugium licitas facit, ut liberius quis, atque expeditius Deo, rebusque divinis vacet. Quare non solum non est illicita virginitas, aut juri naturali repugnans, quemadmodum ex Heterodoxis nonnulli commenti sunt: sed potius habenda est tamquam status maritali conjugio multo praestantior. Plurimum quidem confert ad hujus vitae societatis bonum atque perpetuitatem ipsum maritale conjugium: quod propterea bonum esse, et instituto naturae plane consentaneum, certissimum est. Sed prima, ut ante vidimus ex Ipsomet Tullio, est hominis cum Deo societas: ex quo id sequitur: quidquid ad eam societatem arctius, ac perfectius devinciendam pertinet, id esse prestantius, quam quod ad humanae tantum societatis utilitatem, et commodum valet.

Quin Puffendorfius ipse, lib. 2. *de Officio hominis, et civis* cap. 2. §. 3. » si quis, inquit, » continere se valet, existimetque se posse, » dum caelebs vivit, majores utilitates, et com- » moda in genus humanum, et Rempublicam » conferre, quam si nuptias contrahat, rectis- » sime potest a nuptiis abstinere; praesertim » vero si non alii desint, per quos citra ipsum » generis humani propagationi consulatur. » Quod si major quaedam utilitas Reipublicae justam, auctore Puffendorfio, homini caussam praebere potest, cur virginitatem, et caelibatum colere velit; quis dubitet, quin caussa multo justior, et praestantior ex arctiore cum Deo conjunctione peti possit, ac debeat? Mirum igitur, Barbeiracium, qui tot laudibus Puffendorfium extollit, tot tantisque contumeliis Ecclesiae Patres insectatum esse, quod virginitatis statum suis aliquando laudibus exornarint. Ceterum cum virginitatis status sit non necessitatis, sed perfectionis; in eum trasferri jure potest, quod ante diximus de voto: non leviter, temere, et inconsulto, sed matura cum deliberatione, et ex sapientum virorum consilio, esse amplectendum.

Pudicitia est cum Castitate arctissime conjuncta; ejusdemque firmissimum praesidium haberi potest. Pudicitia enim virtus est cohibens, et moderans ea omnia, ex quibus oriri possunt cupiditates castitati inimicae: ac sic, inquit Cicero lib. 1. *de Officiis* cap. 36., ut « status, » incessus, sessio, accubitio, vultus, oculi, » manuum motus, teneant illud, » de quo ante dictum est, « decorum: quibus in rebus » duo maxime sunt fugienda: ne quid effoemi-

» natum, aut molle; et ne quid durum, aut » rusticum sit. »

Huc revocari potest concertatio, quae viguit olim Cynicos Stoicosque nonnullos inter, et reliquos Philosophos. Illi enim nullam esse in verbis obscenitatem, aequiter opinabantur; nullamquo proinde orationis turpitudinem refugiebant. Nam, inquiebant: si quae est in verbis obscenitas, vel haec oritur ex verbis ipsis, vel ex eo quod verba res turpes, actusquo flagitiosos significant. Atqui non in verbis ipsis inest turpitudo; potuissent enim haec eadem verba ad res honestas significandas accommodari. Neque porro ex rerum turpium significatione turpitudinem aliquam contrahere possunt; nam honeste etiam, fatentibus omnibus, res turpes exprimi possunt. Verum notandum est, aliqua esse verba, quae non solum rem exprimunt, sed etiam quomodo quis sit erga ejusmodi rem affectus. Verba itaque, quibus res turpes significantur, praeter illam primariam significationem, adjunctam habent secundariam aliam; qua animi affectio erga turpitudinem ejusmodi exprimitur. Si quae ergo sunt verba res turpes significantia, sed simul prodant affectionem animi a turpitudine abhorrentis; illa honesta merito habentur. Si autem ostendant animi affectionem, turpitudine ipsa gaudentis, aut contrariam honestatem contemnentis; ea jure optimo censentur obscena, turpia, flagitiosa, liberali homine prorsus indigna. Cynicorum propterea opinatio a recta philosophandi ratione non minus aliena, quam a pudore, et verecundia; reliquorum omnium Philosophorum consensione, et unanimi contemptu merito est explosa.

De Continentia.

146. Continentia dicitur, qua quis pravis, et vehementibus cupiditatibus pudicitiae repugnantibus obsistit. Ex eo autem, quod animo firmitatem tribuat adversus cupiditates, colligi potest ex hacteuus dictis, eam pertinere ad fortitudinem, nec revocari posse ad temperantiam, nisi quatenus ea firmitas materiam ipsam temperantiae respicit.

De Mansuetudine, et Clementia.

147. Mansuetudo est virtus, quae iram moderatur: Clementia vero, quae externis punitionibus modum adhibet. Quare etsi mansuetudo, et clementia in eumdem exitum saepius spectare videantur, atque admodum affines esse; non sunt propterea tamen in unam confundendae: aliud est enim iram moderari, intus in animo ferventem; aliud est ex animi lenitate de poena infligenda tantum remittere, quantum aequitas, vel honestas patitur.

Hinc fit, ut mansuetudo inter aequales vigere

possit: clementia proprie sit Superioris erga inferiorem.

Non igitur sunt audiendi Martinus, et Gurldanus, qui putarunt, mansuetudinem assumi ad regendos interiores animi irati motus, clementiam autem ad regendos actus imperatos, et externos illis motibus respondentes: qua de caussa factum est, ut D. Thomam reprehenderent, qui has virtutes distinxisset; quum certum sit, ejusdem esse virtutis actum interiorem moderari, et actum exteriorem ex eo erumpentem. Itaque putarunt, mansuetudinem, et clementiam non re, sed nomine differre. Quum enim appetere vindictam, et inferre poenam sint, alter veluti actus exterior, alter inferior; ad eam virtutem pertinere debent, quae mansuetudo dicitur, quatenus iram, seu appetitum vindictae mitigat; clementia vero, prout poenam mitigat. Non, inquam, ii sunt audiendi: non enim istud est proprium, et perpetuum clementiae, ut poenam mitiget ex irae moderatione; fieri siquidem potest, ut nulla ira Superior moveatur ad poenam infligendam, tumque si quid remittit de poenae asperitate, hoc profecto non provenit ex irae moderatione, quae nulla est. Non ergo illa remissio poenae pertinere poterit ad mansuetudinem, quae est irae moderatrix, sed ad aliam virtutem, quae dicitur clementia.

Est igitur clementia virtus a mansuetudine distincta. Quamquam non diffitemur, aliquando evenire, ut quis ex irae moderatione poenam quoque infligendam moderetur: quod probat, mansuetudinem, et clementiam aliquando in eumdem effectum conspirare posse; minime vero non esse distinctas, cum saepius una sine alia consistere valeat.

Quod autem mansuetudo, et clementia pertineant ad temperantiam, ex eo fit manifestum, quod utraque versetur in moderandis animi affectibus, motibusque: quod proprium est temperantiae. Quamobrem apte est a Seneca definita clementia: temperantia animi in potestate ulciscendi. Nec officit, quod hae virtutes non circa eum, qui dicitur concupiscens appetitus, sed circa iras, et vindictam versentur, quod communiter putatur proprius ad fortitudinem pertinere. Nam fortitudo non est a temperantia sejungenda ratione materiae, quae utrique subjecta est; sed ratione modi, quo in eadem materia versantur; adeo ut firmitatem quacumque in animi affectione tribuere, opus sit fortitudinis; modum adhibere, temperantiae.

Major difficultas esse videtur in distinguenda clementia ab aequitate, seu Epiebeja, quam in poenarum moderatione positam quoque esse diximus. Verum animadvertit D. Thomas. 2 secundae quaest. 157. art. 3. ad 1. poenarum diminutionem duplici ex caussa fieri posse: videlicet vel spectata legislatoris intentione praeter verba legis; idque pertinet ad Epiebejam: vel ex quadam affectus moderatione, et animi lenitate, qua quis non utitur potestate sua in poenarum inflictione; idque proprium est clementiae, quam propterea Seneca dixit etiam, esse lenitatem animi. Nam qui lenis est, facile abhorret ab aliis contristandis; ut e contrario austeritas in his esse videtur, qui alios moerore afficere non verentur.

148. Mansuetudini opponitur ira indomita. Ira enim sumi potest vel pro simplici permotione animi, orta ex accepta injuria, hominemque ad ultionem incitante; vel pro deliberata appetitione ultionis ex tali permotione orta. Ira priore sensu nec virtus est, nec vitium, sed affectus tantummodo animi, quem temperare, et ad justam mediocritatem redigere proprium est mansuetudinis. Quamobrem non omnis ira deliberata peccatum est; immo aliquando fit bona, et laudabilis, cum videlicet appetitur vindicta propter vitiorum correptionem, et bonum justitiae conservandum, ut ait S. Thomas 2. secundae quaest. 158. art. 1. ad 3. Cum vero ira deliberata justae mediocritatis fines transilit: puta cum quis appetit puniri eum, qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel non secundum legitimum ordinem; vel non propter debitum finem, qui esse debet Justitiae conservatio, et culpae correctio; sed propter malum ejus, qui punitur: tum ira deliberata fit peccatum, estque vitium mansuetudini oppositum.

Clementiae autem aversantur crudelitas, et saevitia. Crudelitas in eo cernitur, qui punit quidem propter culpam, sed ex quadam asperitate animi modum excedit in puniendo. Saevitia vero est, quae in poenis inferendis non culpam considerat ejus, qui punitur; sed ideo poenam infert, quod ferino quodam habitu videatur hominum cruciatibus delectari. Caeterum non absurde statui posset, Clementiam, quae non in affectu proprie, sed in externa puniendi actione, quae actio alios spectat, versatur, ad benignitatem potius revocandam esse, atque habendam veluti virtutem justitiae annexam, non secus atque liberalitas, et comitas. Sed communem partitionem ipsi retinuimus.

De Modestia, et Moderatione.

149. Modestia dici potest virtus, qua cum verecundiae quadam specie motus omnes corporis, oculos, frontem, orationem componimus: quae virtus moderatio etiam dicitur. Quidquid ergo pudorem habet cum moderatione conjunctum, ad modestiam refertur; ut modesti quoque dicantur, qui cum ingenui pudoris significatione honores aut capessunt, aut recusant.

Habet porro apta illa motuum corporis compositio insigne, et mirificum decus, eademque homini modesto, ut ait Tullius, claram, et stabilem comparat auctoritatem. Et quod ajebat Plato, virtutem, et sapientiam, si oculis cerneretur, mirabiles amores excitaturam sui,

id in modestia plane cernitur, quae virtutis expressam effigiem oculis refert. Quid est enim virtus, nisi animus omni ex parte bene affectus, et compositus, et sibi consentiens? Cernitur autem animus bene compositus in bene composito corporis et motuum habitu; qui proinde tantam vim habet, ut ipsosmet vitiosos homines in eorum admirationem, amoremque rapiat, qui eo sunt habitu praediti.

Ut autem nil amabilius modestia, ita nil habitu contrario tam odiosum, quodque magis occulti vitii turpitudinem patefaciat. Hinc D. Gregorius Nazianzenus ex corporis habitu vere conjecit, qui futuri essent Juliani Caesaris mores. Nihil, inquit *Invectiva Secunda*, boni mihi ominari videbantur, cervix non stata, humeri subsultantes, et ad ludibrium subindo agitati; oculus insolens et vagus, pedes instabiles, nasus contumeliam et contemptum spirans, vultus lineamenta ridicula, risus petulantes, et effraenati, nutus, et renutus temerarii.

De Humilitate.

150. Humilitas est virtus, quae honoris cupiditatem, ac propriae excellentiae appetitionem cohibet, ne in res magnas, et excelsas immoderate tendat. Differt a magnanimitate, quod haec potius ad rerum magnarum, et excelsarum prosecutionem impellat secundum rectam rationem. Pertinet autem humilitas ad temperantiam, quod in fraenanda spiritus elatione versetur. Humilitati opponitur Superbia, quao dicitur a D. Augustino perversae celsitudinis appetitus. Quo in appetitu idem ait, superbum perverse imitari Deum, et quod respuat cum sociis aequalitatem sub Deo, et quod ipsis, quasi Dei loco, antecellere, atque suam dominationem imponere velit.

De Studiositate.

151. Studiositas est virtus affectum seu studium cognoscendi juxta rectae rationis normam temperans. Qua ex definitione facile intelligitur duo praecipua esse studiositatis munera; unum est nimiam sciendi cupiditatem, quae saepe, in generosis praesertim adolescentibus, vehementior esse solet, coercere, ac moderari, ne aut se immoderatius efferat, aut in vana, et noxia effundat: alterum est torporem excutere ingenii, animumque ad necessaria, vel utilia discenda excitare. Hinc studiositati opponitur non solum inertiu laboris, et pigritia, quae a rerum pulcherrimarum studio mentem avocat, eamque turpi otio non languescere solum, verum et hebescere omnino cogit; sed etiam nimia, nec recta sciendi cupiditas, quae inanis curiositas dicitur.

Est autem animadvertendum cum D. Thoma studiositatem non versari proprie circa cognitionem veritatis, quae semper bona est ex sese; sed circa veritatis cognoscendae studium, quod cum et bonum, et malum esse possit, moderatrice virtute indiget. Fit autem vitiosa multis ex capidibus ipsa sciendi cupiditas: Primum ex quacumque ipsi adjuncta pravitate, velut ex pravo fine: quemadmodum illis contingit, qui e studio vel turpis lucri materiam, vel superbiae pabulum quaerunt. Quam in rem graviter Augustinus Libro *de moribus Ecclesiae*: » Sunt, inquit, qui desertis vir» tutibus, et nescientes quid sit Deus, et quan» ta majestas semper eodem modo manentis » naturae; magnum aliquid se agere putant, si » universam istam corporis molem, quam mun» dum nuncupamus, curiosissime, intensissime » quo perquirant. Unde etiam tanta superbia » gignitur, ut in ipso coelo, de quo saepe dis» putant, sibimet habitare videantur. » Nec minori sunt in culpa, qui obscenis lectionibus indulgentes, in ipso studio corruptelarum illecebras quaerunt; quorum videtur amentia non minus deploranda, quam castiganda temeritas.

Deinde multis modis vitiosum fieri studium ex ipsamet studii inordinatione animadvertit S. Thomas. Uno modo; si quis liberalis cujusque artis, aut scientiae suavitate ita se deliniri patiatur, ut a necessariis studiis retrahatur, quaila sunt quae conditioni, statui, et officio cujusque conveniunt. Quam in rem D. Hieronymus acriter in eos invehitur sacerdotes, qui dimissis Evangeliis toti sunt in comoediis legendis, et amatoriis bucolicorum versuum verbis ediscendis. Hinc generatim culpa minime vacant qui otio etiam abundantes, in res nec necessarias nec utiles, multum temporis, et operae impendunt. Egregie Seneca, Lib. *de Brevitate vitae*. » De illis, inquit, nemo dubitabit, » quin operose nihil agant, qui in litterarum » inutilium studiis detinentur: quae jam apud » Romanos quoque magna manus est. Graeco» rum isto morbus fuit, quaerere quem nume» rum remigum Ulysses habuisset... Alia dein» ceps hujus notae: quae sive contineas, nihil » tacitam conscientiam juvant; sive proferas, » non doctior videberis, sed molestior ». Non immerito propterea censetur in Sapientum virorum reprehensionem incidisse litterati homines non pauci, magni ceteroquin nominis; quos in celebrandis laudibus pulicis, asini, inti, aliisque hujusmodi frivolis rebus amplificandis, eloquentiae suae vires exercere non puduit. Altero modo vitiosum fit studium, cum ad quidvis perdiscendum aliquis mediis utitur illicitis, veluti superstitiosis artibus. Tertio modo fit vitiosum studium, cum in rerum creatarum cognitione homo ita haeret, ut hanc ad Dei, rerumque divinarum, et ad aeternam salutem pertinentium cognitionem referre minime studeat. Namque, ut ait Augustinus lib. *de vera Religione*, in consideratione Creaturarum non est vana, et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia, et semper manentia faciendus. Quarto denique, si quis ad ea studium, et animum ad-

jungat, quae humani, vel proprii saltem ingenii vires, et captum superant; quo fit, ut homo facile in perniciosos errores labatur. Quare sapienter monet Ecclesiasticus: *altiora te ne quaesieris.*

Quod vero attinet ad illam socordiam, et negligentiam, quae discendi laborem refugit; meminerint adolescentes, gravi se illos culpa obstringere, qui a parentibus ad studia academica missi, terunt in aleis, ludis, nugis, aetatem studiis aptissimam. Primo enim sine vitio esse nequit ipsa jactura temporis, cujus unius honesta avaritia est, ut pulchre docet Seneca. Deinde ingenium sibi a Deo datum veluti agrum ad excolendum, negligunt prorsus; e quo tamen fructus proferre deberent, non sibi solum, sed etiam Reipublicae salutares. Tertio, spem fallunt parentum, qui magnos quandoque sumptus cum suo incommodo impendunt in eorum institutionem. Quarto, cum ex adolescentibus, qui studiis operam navant, alii quidem olim Sacerdotiis praeerunt, alii Magistratus gerent, alii causas agent, facient alii medicinam, aut munus quodvis aliud obibunt; si quid ipsis ex officiorum ignoratione errare contigerit, profecto ignoratio ejusmodi nunquam errata eorum excusare poterit, utpote cui caussam ipsi negligentia sua dederunt. Quocirca maxime cavendum est, ne quid unquam admittamus, cujus futurum est, ut certo aliquando nos poeniteat, et inutiliter poeniteat; nec enim ullo tempore est reparabilis ipsa temporis jactura.

De Eutrapelia.

152. Jucundissima sane est haec virtus, quae tota in amoenitate versatur, quae vitae humanae oblectamentum quaerit; quae jocos, ac ludos, quibus hominum consociatio inter se suavior efficitur, temperat, iisdemque cum honestate decus, et festivitatem concilat. Ex facili quadam, et eleganti sermonis copia et flexibilitate ductum est hoc Eutrapeliae nomen, quam propterea non immerito urbanitatem aliqui latine dicunt. Hujus virtutis fundamentum, et origo sumitur ex humanae, civilisque vitae conditione; quae talis est, ut quiete interdum, et relaxatione opus habeat: quippe animus gravibus ac seriis in rebus diutius occupatus, ita quandoque defatigatur, ut languescat, atque deficiat. Quamobrem relaxare animum decet aliquando, ipsique requiem et intermissionem concedere, ut ad majora vitae officia promptior, alacrior, atque valentior iterum accedat. Quies porro animi, ait D. Thomas, in delectatione est posita. Nihil porro aptius ad hilarandum animum, eumdemque cum aliqua jucunditate relaxandum, quam liberalis joci, ludive festivitas. Cum autem facile sit in jocis, ac ludis rectae rationis limites praetergredi; profecto aliqua virtus requiritur, quae modum iisdem, qui decet, adhibeat; haec autem dicitur Eutrapelia.

Tres porro praecipuae sunt in jocis, et ludis cautiones habendae: primo ne quid ipsis turpe admisceatur; prudenter propterea Tullius lib. 1. *de Officiis* cap. 29. duplex distinguit jocandi genus: « unum illiberale, petulans, flagitiosum, » obscenum; alterum elegans, urbanum, inge- » niosum, facetum ». Altera cautio est, ut non solum vacet omni turpitudine, sed aliam aliquid semper eluceat inhaerentis in animo gravitatis, et probitatis; cujus profecto speciem nunquam penitus exuere debemus. Qua de re extat ibidem praeceptum Tullii: ipsumque genus jocandi non profusum, nec immodestum, sed ingenuum, et facetum esse debet; ut enim pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam, quae ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. Tertia est, ut sit personae, tempori, et loco congruens. Nam diversis personis pro diversa non solum aetatis, dignitatis, munerum, sed etiam indolis, et ingenii ratione diversa quoque convenit jocandi ratio. Uno verbo fugienda est in humanae vitae consuetudine tam inepta scurrilitas, quae taedium affert, vilemque animum ostendit; quam importuna severitas, quae superbiam sapiat. Eutrapeliam porro, quatenus non solum continet moderatam proprii animi relaxationem, sed eo etiam refertur, ut jucundos nos faciat in aliorum, quibuscum vivimus, societate; patet magnam habere cum affabilitate, seu comitate affinitatem.

De Ornatu et Simplicitate.

153. Temperantiae est omnia, quae ad humanae vitae cultum pertinent, ita moderari, ut in omnibus honestatis decus eluceat. Inter haec ornatus locum habet; in eo quippe homines a moderatione saepe deficiunt; aliquos enim aspicias vestitu obsoletiore, corpore inculto, et horrido, qui aspectu, et oculis denunciare videantur barbarae naturae immanitatem, non mores humanitate cultos, ac temperatos: alios vero videas ita nitidos, et comptos, ut dignitatis naturae obliti, turpem animi mollitiem, delicatiore luxu diffluentem, preseferre videantur.

Moderatio itaque est in ornatu, et cultu adhibenda: qua in re cum proclivius sit excessu, quam defectu peccare; cavendum, ut sapienter monet D. Thomas, ne nitidiorem cultum affectemus, quam ferat dignitatis, aut status conditio: quod qui faciunt, superbiam suam produnt; nec eam, quam ambiunt ex aliis, reverentiam, et admirationem consequuntur: deinde ne exquisitas, et effoeminatas in cultu delicias consectemur; tandem ne temporis nimium, ac diligentiae in id conferamus, quod ad corporis ornatum, cultumque pertinet. Quam ad rem adhibenda est simplicitas, quae hisce rebus omnibus inquirendis, et concinnandis modum imponit.

Disputatio V.

DE HUMANIS AFFECTIBUS, EORUMQUE USU AD MUNIA, ET OFFICIA VITAE.

CAPUT I.

De Affectibus generatim.

154. Humanas affectiones, de quibus hoc loco agendum suscipimus, Philosophi vulgo passiones dicunt: qua in re videntur graeci vocabuli vim magis, quam latini sermonis elegantiam retinere voluisse. Cicero aptissime dixit motus, et permotiones animi: Stoici perturbationes; cum enim nullam ejusmodi permotionem vitio vacare vellent, vitium in ipso etiam nomine apparere voluerunt; sed immerito, ut suo loco demonstravimus.

Passio vulgo definitur a Philosophis motus appetitus sentientis ex apprehensione boni, vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis. Primo enim movetur, seu pellitur animus objecta boni vel mali specie; mox excitatur vehementius sentiens appetitus ad ejus boni prosecutionem, vel mali fugam. Tandem propter animi, corporisque nexum oritur in toto statu corporis extraordinaria quaedam immutatio. Cor plus justo vel contrahitur, vel dilatatur; fervere interdum sanguis in venis, rigere interdum videtur. Perspicue se produnt immutationes ejusmodi in iis, quos videmus inflammatos, ac plane furentes; aut exanimatos timore, pallentes, totisque artubus contremiscentes; aut gestientes laetitia, aut confectos aegritudine.

Hinc proclive est colligere, in omni ejusmodi permotione multa intervenire, quorum ad corpus alia pertinent, alia ad animum. Certum est, ea veteres Philosophos non satis apte distinxisse, qui aut sensum quemdam tribuebant corpori, aut multas fingebant animae partes. Rationalem enim animae partem, quam mentem, vel rationem dixere, distinguebant ab alia parte, rationis experte: et rationalem quidem in capite tamquam in arce locabant; rationis autem expertem non unam tantum statuebant, sed in cupiditatem, et iram dispescebant: quibus alias in corpore sedes pro libito quaerebant. Nam Plato iracundiae praecordia, cupidini locum prope diaphragma designavit. Apulejus irascentiam in corde, cupidinem in abdomine. Alii pavorem in corde, iracundiam in jecore, laetitiam in spiene constituebant: quae omnia vana sunt, et commentitia.

155. Carthesius videtur omnium primus rite distinxisse inter functiones animi, et corporis: quam in rem hanc etiam adhibuit regulam, faciiem perinde ac perspicuam, ut omne quod experimur esse in nobis, et quod videmus etiam posse inesse corporibus plane inanimis, id soli corpori nostro tribuendum sit; contra, id omne, quod nobis inest, et quod nullo modo concipimus posse alicui corpori convenire, id animo nostro tribuamus.

Nexum autem inter animum, et corpus sic explicat, ut impressiones, quae fiunt ab objectis externis in organa sensuum, delatae ad partem cerebri principem (quam falsa, licet verisimili, ratione ductus putavit esse glandulam pinealem) nervorum ope, qui omnes e cerebro prodeuntes in totum deinde corpus pertinent, consentaneas quasdam illis impressionibus notiones, perceptiones, sensationesve in animo excitent; et contra cogitationes, voluntatesque, ac nutus animi, propter eamdem naturalem legem a Deo institutam inter animum et corpus, producant consentaneam impressionem in ea parte principali cerebri; quae impressio varios deinceps ciet motus in corpore. Hanc in rem utitur Carthesius spirituum animalium ope, sive fluidi cujusdam mobilissimi per nervos excurrentis. Et quamquam spiritus animales negare nonnulli voluèrint, certum est tamen aliquid esse admittendum iis prorsus aequivalens; quo posito, in id transferri nullo negotio poterunt explicationes Carthesii, ex theoria spirituum animalium depromptae.

Hinc porro concludit Carthesius, affectuum sedem neque in corde, neque in praecordiis, aut jecore, aut spiene collocari posse; siquidem omnes affectus ad animum pertinent, nec potest in animo ullus affectus excitari, nisi objectorum impressio deferatur ad partem cerebri praecipuam. Hinc etiam concludit, non esse animum in multas partes, quarum una superior, altera inferior, quae deinceps multiplex efficiatur, partiendum: unam esse tantum in unoquoque homine animam, eamdemque plane individuam: conflictum porro, qui intelligitur inter partem

superiorem, et partem inferiorem animae, sine ulla inducta inter utramque divisione, luculenter explicari posse: hac ratione nimirum, quod externorum objectorum in organa sensuum appulsu, vel ipsa etiam mechanica corporis dispositione, vehementes impressiones excipiat pars cerebri principalis, quas in animo continuo consequuntur affectiones quaedam, et perceptiones, quae ipsum animum excitant ad cupiditatem alicujus rei, quam ipse voluntate sua, et consilio refugit. Quo fit, ut ejusmodi sensationibus, ac perceptionibus moleste afficiatur, et cum non possit continuo illas expellere, aut impedire ne occurrant, iisdem obsistere tenetur.

Ratio vero, cur non possit animus momento temporis passiones aut mutare, aut sedare, ex eo pendet, quod, quemadmodum dictum est, vehementi commotione cordis, sanguinis, ac spirituum animalium excitentur illae, vigeant, confirmenturque ita, ut, donec cesset haec commotio, praesentes cogitationi nostrae maneant eodem modo, quo objecta sensibilia illi praesentia sunt, dum agunt in organa sensuum. Et quemadmodum animus, inquit Carthesius, cum valde attentus est alteri cuidam rei, potest se cohibere ab audiendo parvo strepitu, aut parvo dolore sentiendo; sed non potest pari ratione efficere, quin audiat tonitrua, vel sentiat ignem, qui comburit manum; sic facile potest comprimere minores passiones, sed non vehementiores, vel fortiores, nisi postquam commotio sanguinis, ac spirituum sedata fuerit. Id tamen, quod voluntas facere potest, etiam ea vigente commotione, est non consentire illius effectibus, et cohibere plurimos ex motibus, ad quos disponit corpus; ex. gr. si ira efficiat, ut manus erigatur ad percutiendum, voluntas eam continere potest; si metus incitet crura ad fugam capessendam, sistere illam voluntas potest; et sic de caeteris. Potest praeterea, immo debet animus omnem suam vim intendere, ut ad alias, maximeque diversas cogitationes totum se convertat, in hisque attentionem suam plane defigat. Sic enim novis succedentibus cogitationibus, languere incipiet passionis impetus, ac tandem desinet.

Ex ejusmodi conflictu, rursus ait Carthesius, quisque potest cognoscere animi sui robur, vel infirmitatem. Nam quorum voluntas facilius potest affectuum permotiones comprimere, illi procul dubio sunt fortiore animo praediti. Sed nonnulli sunt, qui nunquam vires suas explorant, quod nunquam pugnare faciant voluntatem suis propriis armis, sed armis potius aliarum passionum, quibus utuntur ad resistendum quibusdam aliis. Arma autem voluntatis propria dicuntur judicia recta et firma de boni, et mali ratione, secundum quae decernit vitae actiones dirigere. Illi porro animi sunt infirmissimi, qui nulla ejusmodi sequuntur firma, et constituta judicia; sed trahi se patiuntur, ac duci praesentibus affectibus: qui affectus cum saepe sibi sint contrarii, animum in contrarias etiam partes detrahunt. Sic cum metus repraesentat mortem ut summum malum, et quod non potest vitari nisi fuga, si eo tempore ex alia parte ambitio repraesentet infamiam hujus fugae ut malum pejus morte; ii duo affectus varie voluntatem exagitant, quae obtemperans modo huic, modo illi, perpetuo ipsa sibi repugnat, ipseque animus miserrima veluti servitute quadam opprimitur.

CAPUT II.

De Affectuum partitione.

156. Non ex ipsa objectorum diversitate, quae boni, vel mali speciem praeseferunt, sed ex ipsa potius diversa specie, vel ratione boni, et mali, quae in diversis objectis sese prodit, affectuum, et passionum distinctionem repetendam esse duxerunt Philosophi. Etenim infinita sunt objecta, quae boni, vel mali speciem possunt inducere; ratio vero, propter quam boni, vel mali speciem habent, certis finibus contineri potest; ut ad eam rationem propterea passionum ordo, et distinctio commode revocari queat.

Veteres in bono, et malo duo spectarunt in primis; simplicem ipsam boni, et mali rationem; tum rationem boni, et mali ardui. Appetitum porro sentientem, prout ipsam spectat simplicem boni, vel mali rationem, dixere appetitum concupiscentem; prout vero spectat bonum, et malum, quatenus arduum, irascentem appellaverunt. Hanc distinctionem non satis apte oppugnasse Carthesius videtur, quoniam, inquit, in anima nullam agnosco distinctionem partium. Id vero mihi videtur nihil aliud significare, quam quod habeat duas facultates: unam concupiscendi, alteram irascendi. Sed cum similiter habeat facultates admirandi, amandi, sperandi, metuendi, atque sic in se recipiendi singulos affectus, aut ea agendi, ad quae hi affectus eam impellunt; non video, cur voluerint eos omnes referre ad concupiscentiam, et iram. At vero Carthesius ipse non diffitetur, ex diversa ratione boni, et mali repetendam esse potissimum affectuum, ac passionum diversitatem. Nihil igitur obstat, quominus potuerint veteres in omni bono, et malo spectare vel simpliciter ipsam rationem boni, et mali; vel adjunctam praeterea conditionem boni, et mali ardui; ex eaque generali distinctione duos item generales affectus distinguere, ad quos deinde reliquos peculiares affectus, ac passiones referrent.

Hinc undecim precipuae passiones elicere studuerunt veteres, quarum sex ad appetitum concupiscentem, quinque ad irascentem pertinerent. Sex priores sunt: amor, desiderium, et gaudium, quae circa bonum; tum odium, fuga, et tristitia, quae circa malum simpliciter versantur. Objecta quippe specie rei bonae, primum excitatur in appetitu

concupiscente amor illius; secundo, si bonum illud, quod amorem sui excitavit, sit absens, exsurgit desiderium ejusdem; tertio si sit praesens, eoque fruamur, efficitur gaudium, sive delectatio. Similiter oblata re mala oritur statim in appetitu concupiscente odium, quod est amori contrarium; tum si malum abest, oritur fuga, desiderio contraria; si vero instat malum, praesensque sentiatur, fit tristitia seu dolor oppositus delectationi et gaudio. Passiones autem, quae versantur circa bonum, et malum, ut arduum, sunt: spes, quae oritur ex consideratione boni ardui, quod obtinere, aut mali, quod vitare nos posse judicamus; desperatio, quae oritur ex consideratione boni, quod consequi, aut mali quod fugere minime posse nos existimamus; audacia, quae in aggrediendo vel bono, quod ad acquirendum difficile, vel malo, quod item difficile judicatur ad repellendum, insurgit; timor, qui oritur ex consideratione mali, quod aggredi non audemus, sed solum refugimus, atque formidamus; ira denique, qua exardescit animus ad malum praesens depellendum, sumendamque vindictam.

Circa bonum praesens ira, ut patet, nullo modo locum habere potest. Siquidem bonum praesens non amplius retinet rationem ardui; quare ex opinione praesentis boni moveri tantum potest concupiscens appetitus gaudio, ac delectatione.

Praeter illas, quas Peripatetici praecipuas, ac veluti simplices passiones constituunt, innumerabiles alias recenseri posse non diffitentur; velut mixtas ex illis primis, et quarum plerisque adhuc nomina desunt propria, quibus exprimantur. Inter mixtas recensent potissimum zelotypiam, aemulationem, admirationem, indignationem, invidentiam, commiserationem, pudorem, impudentiam, poenitentiam, et hujusmodi. Verum luculentius videtur Carthesius haec omnia distinxisse, qui sex tantum primitivas passiones constituit; nimirum admirationem, amorem, odium, cupiditatem, laetitiam, et moerorem, seu tristitiam; reliquas autem aut harum veluti species quasdam esse, aut ex iis componi. De his singulis proponenda sunt praecipua Carthesii dogmata.

CAPUT III.

De Admiratione, et passionibus sub ea contentis.

157. Quum primum occurrit nobis objectum aliquod insolitum et novum, aut valde differens ab eo, quod antea noveramus, vel putabamus esse debere; id efficit, ut objectum illud admiremur, eoque percellamur. Et quia contingere istud potest antea quam appareat, utrum objectum illud sit nobis conveniens, nec ne, sive utrum sit bonum, an malum; non immerito statuit Carthesius, admirationem primam esse passionum omnium, utpote quae ex natura sua ipsum praecedat amorem, et odium. Hinc non videtur satis apte a Peripateticis admiratio inter passiones mixtas recenseri, cujus etiam nonnulli hanc afferunt minime congruentem definitionem, ut sit passio mixta ex amore alicujus operis, et desperatione idem praestandi. Neque enim admiratio semper est alicujus operis; et saepe admiramur opus, cujus faciendi amore minime tenemur; nec semper desperamus ea praestare nos posse, quae admiramur. Patet autem, admirationem nullum habere posse affectum sibi contrarium. Nam si quod se nobis offert, objectum nihil habeat insoliti, nullo pacto nos ejus species commovet, nec ullum in nobis affectum excitat.

Hinc recte est admiratio a Carthesio definita subitanea animi occupatio, qua fertur in considerationem attentam objectorum, quae ipsi videntur rara, et extraordinaria. Non habet fere admiratio adjunctam corpoream mutationem altam, praeter vehementiorem quemdam spirituum animalium concursum; quorum opera ex nexu animae et corporis necessaria est ad magnam attentionem efficiendam, augendam, retinendam. Quum enim in nuda, et simplici admiratione res spectentur, prout in se ipsis sunt, non prout ad nos referuntur, nihil erat caussae, cur fieret magna in corde, et sanguine agitatio; quae in passionibus eo spectat, ut prompte, et naviter animal erga objecta externa se comparet ad ea prosequenda, vel fugienda. Hinc Malebranchius imperfectam passionem admirationem dixit.

Quum autem admiratio attentum magnopere animum efficiat, nulla est dubitatio, quin magno haec usui esse possit; ut scilicet res acriore animo intueamur, clariores, ac distinctiores earum notiones nobis comparemus, easdemque altius in memoria defigamus. Cavendum tamen, ne admirationi nimium tribuamus: quae, si sibi permittitur, animum facile totum detinebit in studiis, quae magnum quiddam portendunt, ceterum plena sunt inanitatis, et stultitiae. Quare in id enitendum, ut optimis rebus ex consilio potius, et voluntate, quam ex admiratione attentio concilietur. Illi videntur autem esse in admirationem propensiores, qui sunt mediocri ingenio praediti. Nam hebetes, et stolidi homines nil fere admirantur propter stoliditatem; qui vero sunt praestanti ingenio, ac doctrina praediti, his nil ut plurimum occurrit, quod ipsorum ingenii, et animi magnitudinem superet, eosque propterea commovere queat.

158. Jam quae passiones oriantur ex admiratione, pervidendum. Primum admirationi juncta est existimatio, vel contemptus, prout vel magnitudinem objecti, vel parvitatem admiremur. Possumus autem vel nos ipsos, vel alios homines magni facere, itemque contemnere. Ex bona nostri existimatione oritur affectus

vel magnanimitatis, vel superbiae; qui affectus in virtutem, vel vitium transit, si voluntatis consensus accesserit, ut ante notavimus. Quod idem valet de reliquis affectibus. Ex contraria vero sui existimatione nascitur affectus aut humilitatis, aut abjectionis. Rursus, quum aliquem magni facimus, quem ut liberam caussam spectamus, ex ea existimatione prodit veneratio, ex contraria despectus. Liquet porro, eam sui existimationem rectam, ac justam esse oportere, e qua oriuntur laudabiles affectus cum magnanimitatis, tum etiam humilitatis; ex iisque adeo rebus conceptam, quas magni, aut parvi facere unusquisque in se ipso jure ac merito possit: contra autem vitiosos superbiae, abjectionisque affectus ex falsa, et iniqua sui existimatione prodire. Quod quidem Carthesius in hunc modum explicat: quoniam, inquit, ex sapientiae partibus haec una, et praecipua est, nosse quomodo, et qua de caussa quisque se existimare, et despicere debeat; unum dumtaxat in nobis observo quod, justam caussam nobis possit suppeditare nosmetipsos existimandi; nempe legitimum usum liberi nostri arbitrii, et imperium, quod in nostras voluntates exercemus. Sic credo, veram magnanimitatem, quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime, in eo consistere, partim quod novit nihil revera suum esse, excepta hac libera dispositione suarum voluntatum; nec cur debeat laudari, vel vituperari, nisi quod illa bene, vel male utitur; partim quod sentiat in se ipso firmum, et constans propositum ea bene utendi, idest nunquam carendi voluntate suscipiendi, et exequendi omnia, quae judicaverit esse meliora; quod est perfecte sequi virtutem. Notandum porro, Carthesium physice tantum hoc loco agere de virtute, deque bono usu liberi arbitrii; nec propterea divinae gratiae necessitatem excludere.

Ex hac generosa plane animi affectione sequitur, ut qui ea sunt praediti, alieni sint prorsus ab aliis hominibus despiciendis. Magni quippe se aestimant non propter vires, et ingenium; non propter opes, et potentiam; non propter famam, et illustrem gratiam; sed propter rectum in suos actus imperium, firmumque propositum suis bene facultatibus utendi. Quod cum ab unoquoque pendeat, idem propterea de unoquoque facile existimant. Et si quando contingit, ut aliorum errata, culpasque videant, propensiores sunt ad excusandum, quam ad carpendum; putantque eos ignoratione potius, quam prava voluntate peccasse. Et quemadmodum non putant se iis multum inferiores, quos vident ingenio, doctrina, opibus, gloria sibi praestare; ita nec vicissim se multo superiores iis putant, quibus in ejusmodi rebus antecellunt. Habent adjunctam quoque honestam humilitatem, qua fit, ut non sibi ultro blandiantur; naturae infirmitatem agnoscant, nec non errata, sive in quae jam inciderint, sive in quae proclives se esse sentiunt, ut queant incidere. Nihil itaque modestius generosa illa magnanimitatis affectione: in qua id etiam evenit, ut, cum generosa indole praediti homines nil majus suspiciant, quam de aliis hominibus bene mereri, et propter societatis utilitatem propria commoda spernere; quo quisque est generosior, eo sit etiam humanior, atque in unumquemque officiosior.

Qui vero magni se faciunt quacumque alia de caussa, quae non sit in hominis potestate posita, velut propter formae pulchritudinem, ingenium, doctrinam, opes, potentiam, honores, et gloriam; ii bona sui opinione, quam ex illis rebus perverse capiunt, non magnanimi fiunt, sed superbi. Hinc aliorum hominum contemptus; quos enim vident iis bonis carere, quibus ipsi gloriantur, hos habent omnes despicatui: quos autem iis bonis abundare videntur, hos deprimere student, in primis ut ipsi excellere videantur. Est ergo superbus et arrogans, et contemptor hominum, et invidus, et malevolus, et insidiosus, ac perfidus; ut nulla sit fere pestis in humana vita, quae non ex superbia trahat originem.

Et quamquam superbiae contraria videatur abjecti animi demissio, et contractio; ei tamen est admodum affinis, ut ex eodem plane fonte manare videri possit. Quisquis enim est animo sic affectus, ut propter ea bona se magni faciat, quae non sunt in ipsius potestate posita, sed quae ex fortuna pendere dicuntur; idem etiam totius vitae suae, affectuumque fortunam quasi moderatricem, ac dominam videtur constituere; ut minime mirum sit hominem ejusmodi, flante secunda fortuna, tumere intolerabili arrogantia, eumdemque adversa demittere animos, fractumque concidere. Eosdem homines etiam saepe videas turpiter iis assentari, ac velut se ad eorum pedes demississime abjicere, a quibus aliquid ejusmodi vel boni sperant, vel mali metuunt; insolenter autem se gerere erga illos, a quibus nec sperant quidquam, nec timent.

Quod autem animi elati superbia, et demissi abjectio, non solum vitia sint, cum ejusmodi motibus voluntas obsequitur; verum etiam passiones sint animum perturbantes, voluntatisque interdum consensum praevertentes; patet ex spirituum commotione, quae extrinsecus in eorum nutu, oculis, colore, incessu se prodit; quorum animus ex inopinato eventu vel erigit sese, vel deprimit. Quae cum sint notissima, non sunt latius explicanda.

CAPUT IV.

De Amore, Odio, et Cupiditate, et Affectibus, qui ex illis oriuntur.

159. Cum objectum sese offert, in quo nihil nobis aut conveniens, aut repugnans deprehen-

dimus; sed sui tantum rara quantumvis, et insolita specie animum perceilit; imperfecta etiam tantum, ut vidimus, excitatur admirationis passio, quam aliquis quidem spirituum motus consequitur, nulla vero cordis, et sanguinis agitatio. At vero quum praeterea objectum aliquid ostendit, quo nos vel bene vel male afficere queat; ex hac objecta boni, vel mali specie vehementior affectus excitatur, ac velut completa passio amoris, vel odii; quae non spirituum tantum, sed etiam cordis, et sanguinis habet adjunctam commotionem. Amor proinde, ut passio est, satis apte definitur motus animi cum spirituum, et sanguinis commotione conjunctus, qua in rem nobis convenientem, et bonam nitimur: odium vero, sive aversatio, motus, quo animus a re noxia, et molesta alienatur.

Multiplex distinguitur species amoris; velut concupiscentiae, amicitiae, compiacentiae. Sed haec fuerunt primis disputationibus dilucide, ut puto, a nobis exposita; simulque fuit demonstratum, quemadmodum amor omnis amicitiae a complacentia ducat originem. Quare non juvat hoc loco eadem repetere. Notat autem Carthesius, cum quis alium amat, quem minoris facit se ipso, cum amorem dici simplicem propensionem, vel benevolentiam: cum eum amat, quem aeque, ac sese existimat, esse proprie amicitiam; cum denique amat eum, quem pluris se facit, vocari devotionem.

160. Ex amore, et odio reliquas passiones omnes cum primigenias, tum mixtas, et compositas ducit Carthesius: et primum quidem cupiditatem, quae oritur ex consideratione boni absentis; quae quidem cupiditas locum habet non solum eum acquisitio boni, sed etiam cum mali evitatio appetitur, quod judicatur evenire posse; item cum appetitur aut conservatio boni, aut mali depulsio in posterum; adeo ut cupiditas semper in futurum respiciat. Sola boni, vel mali, ut vocant, possibilitas cupiditatem quidem excitare potest; verum prout huic possibilitati probabilitas adjungitur, aliae passiones exoriuntur. Nam si bonum, quod cupimus, tale est, ut probabile judicemus fore, ut eo potiamur, tum in spem erigitur animus; metu vero dejicitur, si quod portenditur malum tale est, ut probabiliter sit eventurum. Notandum est enim, ad spem, vel metum efficiendum non satis esse, ut bonum, vel malum in se spectatum sit absolute possibile. Enim vero absolute possibile est ex. gr. rusticum hominem evadere in magnum, ac praepotentissimum Principem; nulla enim in eo est repugnantia: nulla tamen in eo spes gignitur assequendi principatus; quod illud bonum, quamquam possibile, nullo tamen modo est probabile. Similiter singulis momentis possibile est terram debiscere, in qua stamus; non propterea tamen in perpetuo metu vivimus, quod ejusmodi malum, quam quam possibile est, non ut probabile apprehendimus.

Spem idcirco Carthesius definit dispositionem animi ad sibi persuadendum, id eventurum, quod quis cupit: quae affectio motum habet spirituum, conflatum ex cupiditatis, et laetitiae motibus. Metus vero est alia quaedam animi affectio, qua quis sibi persuadet, non id eventurum, quod exoptat; in qua spirituum motus ex cupiditatis, ac tristitiae motibus exurgit.

Spes, et metus quamquam adversari sibi videantur; quamdiu tamen suam naturam retinent, nunquam divelluntur, sed simul mentem occupant, eamdemque distrabunt. Cum enim spes nitatur non certa scientia, sed opinione tantum, qua probabilis judicatur consecutio boni obiati, semper aliquid occurrat animo necesse est, quod ipsum in ea expectatione suspensum teneat; atque in aliam dubitationem adducat, fore fortasse, ut ipsa eum probabilitas fallat. Quocirca nec spes omnino sine metu, nec metus sine spe esse potest. Pro majore autem, vel minore probabilitate fit spes, metusque major, vel minor; et quantum unum augetur, tantumdem alterum minuitur.

Cum autem spes ad extremum perducitur, fitque summa; tum naturam mutat, fitque securitas, sive fidentia, quae metum expellit omnem. Similiter extremus metus abit in desperationem; quae non spem tantum extinguit, verum etiam cupiditatem, quae scilicet nequit ferri ad impossibile. In desperatione autem depulsio mali, quod horret animus, impossibilis judicatur.

Sunt porro natura homines ad spem, quam ad metum, propensiores; quippe nobis ipsi facile blandimur, propiereaque malum, nisi propinquum fuerit, difficulter credimus; bonum etsi valde remotum, libenti assensione complectimur. Praeterquamquod spes est cum motu quodam, eodemque jucundissimo, voluptatis conjuncta, qui mentem facile dimovet e statu suo, augetque animos: qui ubi aucti, et in rem sibi propositam hilari cupiditate profecti sunt, nos tamquam ebrios ad audendum, optimeque sperandum facili momento impellunt. Ita saepe homines, dum credula se spe delectant, in summas miserias, aerumnasque incidunt.

Ex amore, cupiditate, et metu oritur zelotypia, quae spectat conservationem alicujus boni, quo admodum delectamur; quodque veremur, ne nobis ab alio eripiatur. Quare haec passio adjunctum quoque habet odium in eum, quem forte suspicamur teneri amore boni ejusdem, quo ipsi fruimur. Passio haec, ut ait Carthesius, quandoque justa est, et honesta; quandoque vero injusta, turpisque. Sic, inquit militiae Dux, qui urbem maximi momenti servat, jure movetur zelotypia pro ipsa; idest metuit ea omnia, quibus occupari, atque intercipi posset. At ridetur avarus, cum zelotypia ducitur pro suo thesauro, cum illi scilicet

oculis incubat, nec audet ab eo recedere, semper timens, ne quis eum furetur; cum tanti non sit pecunia, ut tanta cura, et diligentia servari debeat.

Atque hi omnes affectus tum etiam locum habent, cum eventus sive prosperi, sive adversi minime a nobis pendent. Cum vero ea bona vel mala proponuntur, quae consilio nostro, et industria vel consequi, vel depellere possamus, tum alii praeterea ex hoc adjuncto affectus oriuntur; quippe in hujusmodi rebus difficultates occurrere soleut, cum in mediorum electione, tum etiam in eorumdem usu. Hinc oritur animi fluctuatio quaedam, et suspensio, dum inter mala, quae se offerunt, incertus peadet animus, nec satis videt quid sit consultius. Quod si animus interea, dum in ancipiti ejusmodi cura, et cogitatione versatur, sese nihilominus, quasi vim quamdam sibi inferens; ad unam prae alio eligendum determinat, electionem hujusmodi consequitur affectus quidam angoris, quem synderesim, et conscientiae morsum vocat Carlbesius; quod non possit quisquam nou in eo accusare sese, quod agit, etiam cum non satis sibi liquet, utrum id recte habeat, an secus. Quum vero seposita omni haesitatione, fidensque sais viribus magno animo, quod sibi est propositum, aggreditur, idque sperat se facile consecuturum; gignitur audacia. Huic affinis est aemulatio, qua quis afficitur, dum in alterius bona, perfectionesve intuens dolet, se illis carere, in hisque esse alteri inferiorem; simulque sperat, et conatur aequalia, aut etiam superiora sibi comparare. Audaciae opponitur ea, quae dicitur pusillanimitas, quae suscipiendis laboribus, ad bonarum magnarumque rerum consecutionem necessariis, animum retrahit, eumque in angusto velati loco concludit, atque in turpem secordiam, torporemque facile conjicit.

CAPUT V.

De gaudio, et aegritudine, affectibusque ex his manantibus.

161. Ex boni praesentis consideratione, quo quis frui se intelligit, oritur in animo gaudii seu laetitiae affectus; quemadmodum ex malo praesenti tristitia, seu aegritudo. Stoici gaudium a laetitia differre volebant; quippe gaudium appellabant, cum ratione animus placide constanterque movetur; laetitiam vero, cum profuse, et inaniter exultat. Sed de Stoicorum distinctionibus, opinionibusque non vacat hoc loco copiosius disputare.

Non solum autem movetur consideratione boni, vel mali, quod nobis, verum etiam ejus, quod aliis obtingit; amicus enim amici bono, et inimici malo, tamquam bono quodam proprio delectatur; et contra inimici bono, amicique malo, quasi malo suo, turbatur ac dolet. Atque ut affectus, qui ex aliorum bono vel malo nascuntur, apte distinguantur, haec est generalis animadversio facienda: nimirum, cui videmus bonum aut malum obvenire, utrum ipsum eo bono vel malo dignum, an vero non dignum esse reputemus. Cum videmus alicui res prosperas evenire, idque merito suo; tum gaudemus: in eo quippe convenientiam aliquam deprehendimus, qua naturaliter animus delectatur. Si vero malum cui obveniat, quem eo malo dignum judicamus, excitatur etiam, propter eandem convenientiae rationem laetitiae quidam affectus; quem praeterea saepius irrisio quoque comitatur. Est quippe irrisio species quaedam laetitiae mixtae odio: et quidem si repente, et inopinato malum aliquod praesertim leve homini accidat, qui eo dignus judicetur; tum habet irrisio adjunctum aliquid admirationis, quo in risum, et cachinnos effunditur; nam si malum illud foret gravius, irrisio indicium esset pravae indolis, aut perversissimi odii.

Ceterum animadversione dignum videtur, qui sunt aliquo defectu insignes, eos fere esse ad irrisionem propensiores, velati gibbos, laesos lumine, aut etiam pablica infamia notatos. In caussa est, quod moleste ferant aliis se inferiores videri, quibus ipsi non se inferiores existimant. Quamobrem gaudent alios iisdem, aut similibus malis affici.

Non est cum irrisione confundendus jocus honestus, quo ridetur vitium sine ulla ejus contumelia vel odio, qui sit eo vitio affectus. Immo ad castigandum vitium utilius quandoque ridiculum adhibetur, quam severa gravisque reprehensio: saepius quippe malunt homines vitiosi haberi, quam ridiculi. Verum difficile est admodum honeste, apte, eleganter jocari. Vir itaque probus quam rarissime jocabitur, et in jocando vitabit, admonente Tullio, ridicula quaesita, nec ex tempore ficta, sed allata domo, quae plerumque sunt frigida. Et si quid opportune, venusteque dixerit, caveat, ne importuno risa primus ipse sibi plaudat, quasi dictum suum vehementer admirans: quo nihil est ineptius.

At vero cum secunda fortuna uti, aut adversa premi eos cernimus, quos ejusmodi sorte indignos arbitramur, tum adversus primos excitatur invidentiae affectus, commiserationis autem adversus alteros. Est autem invidentia mixta ex aegritudine, et odio; definiturque a Tullio, *Tusc. Qu.* Lib. IV. c. 8., ex Stoicorum sententia: aegritudo suscepta propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti. Nam, inquit, si quis doleat ejus rebus secundis, a quo ipse laedatur, non recte dicitur invidere. Quamquam ea est invidentiae perversitas, ut eos nobis nocere, nosque laedere arbitremur, qui revera nec nocent, nec laedunt: eosque non alia de caussa moleste ferimus, nisi quia amplissimis bonis vel animi, vel corporis, vel fortunae ornati, praestare nobis videantur, et quam

nobis immerito arrogare cupimus, excellentiam minuere. Quocirca si affectus invidentiae fertur in hominem ipsum, quem fortunatum ducimus, voluntatisque consensus accesserit, non vacat culpa. Si vero affectus ejusmodi fertur tantummodo in bonorum iniquam distributionem, qua interdum contingit, ut optimis viris praetermissis, in indignos magna, et amplissima ornamenta conferantur; tum affectus ille ex sese vitiosus non est, exuitque turpe invidentiae nomen, ac dicitur zelus. Ceterum nulla fere passio deterior est invidentia, quae invidentem miserrime excruciat, nulloque plerumque ejus incommodo, cui invidetur.

Commiseratio, seu misericordia definitur a Tullio *ibidem:* aegritudo ex miseria alterius, injuria laborantis. Nemo enim, inquit, parricidae, aut proditoris supplicio misericordia commovetur; estque adeo affectus mixtus ex aegritudine, et amore seu benevolentia erga eum, qui misera fortuna inique premitur. Propensiores ad misericordiam sunt magno excelsoque animo praediti homines; quorum id est maxime proprium, ut alios benevolentia sua facile complectantur, omnibusque benefacere studeant; tum etiam ii, qui acerbos fortunae casus sunt aliquando experti: quippe in his aliena miseria proprii casus acerbitatem renovat, movetque ad commiserandum. Contra nullo fere misericordiae sensu tanguntur maligni, invidique homines; tum quibus arrogantes spiritus prosperitas addidit, velutque callum humanitati obduxit; qui denique afflictis perditisque rebus, in ipsa rerum meliorum desperatione demersi, ac velut stupore affecti jacent.

Jam vero cum in causam praeterea intuemur boni, vel mali, quod nobis, aliisve obtingit, tum novi quidam exoriuntur affectus, qui distingui possunt in hunc modum. Nam si a nobis bonum ipsum est profectum, puta si quid ipsi bene, preclareque gessimus; tum excitatur motus quidam conscientiae jucundissimus, quo animus approbat sese, placetque ipse sibi. In illis porro, qui virtutem egregie, constantissimeque colunt, constans etiam efficitur tranquillitas quaedam conscientiae, qua sibi animus ipse conciliatur, ac suavissima pace secum ipse fruitur.

Si vero a nobis ipsis malum profectum intelligimus, velut cum quidpiam nefarie, ac turpiter a nobis patratum nobis ipsi conscii sumus; exoritur poenitentiae affectus, quae species est tristitiae. Quae affectio, cum ad emendandum quod perperam a nobis admissum fuit, meliusque deinceps agendum nos incitet, longe utilissima censenda est.

Bonum autem, quod ab aliis est praestitum etiamsi nobis nihil ex eo redundet, facit tamen, ut illis faveamus, et studii affectus quidam erga ipsos in animo nostro excitetur. Est autem studium illud propensio quaedam benevolentiae, qua illis omnia bene evenire cupimus. Quod si bonum aliquod in nos ab aliis profectum est, tum studio adjungitur comes gratia, qua et major efficitur benevolentia, et vehemens excitatur cupiditas beneficii rependendi.

Malum porro ab aliis patratum, quamquam nihil ad nos pertineat, eo nihilominus indignamur. Differt indignatio ab invidentia, et commiseratione: nam proprie indignamur erga eum qui bene, vel male facit indignis. Invidemus porro indigno, qui bonum accipit: nos denique miseret ejus, cui malum infertur immerenti. Cum autem ipsum bene, vel male facere indignis, quatenus indignis, sit aliquod malum; indignatio adjunctam habere potest et commiserationem, et irrisionem; ut minime mirum sit, eamdem fuisse causam flendi Heraclito, quae causa erat ridendi Democrito.

Malum vero, quod nobis ab alio infertur, movet iram, passionem sane vehementissimam, mixtam odio, ultionisque cupiditate.

Rursum bonum, et malum, quae nobis inesse intelligimus, referre possumus ad aliorum opinionem; et si quidem de bonis, quibus ornati sumus, magnam eximiamque in aliis opinionem vigere nobis persuademus, gignitur alacritatis, ac laetitiae quidam affectus, quem dicunt gloriam, eo quod ex laude excitetur. Contra cum propter malum, quo sumus affecti, pravam de nobis opinionem haberi deprehendimus, aut metuimus, efficitur pudor; species quaedam tristitiae ortae ex amore sui ipsius, et metu vituperii. Hi affectus cum bene diriguntur, magnum praebere possunt incitamentum ad virtutem. Utrique opponitur impudentia, qua quis aliorum de se judicium vel bonum, vel malum, praefracte contemnit; quae non affectus est, sed vitium teterrimum: id enim totum labefactat, quod in laudis studio, et pudore laudabile est, et cum virtute conjunctum. Hinc Diogenes, ejusque asseclae, qui omnem pudorem exuerant, summamque impudentiam affectabant; turpi, odiosoque nomine Cynici dicti sunt, ut haec disciplina in ipso nomine praeferret infamiam, qua laborabat.

Denique bonum ipsum ex ipsa sui duratione gignit quandoque satietatem, et fastidium. Nam bona ipsa, quae non sunt nisi ad usum comparata, plerumque non sunt nobis bona, nisi pro opportunitate, ac tempore; quo praeteriapso fiunt jam nobis molesta et incommoda. Bonum vero, quod fuit; quo jucunde, cum aderat, fruebamur; nobisquo invitis excidit; desiderium affert, speciem videlicet aegritudinis ex ejus boni recordatione, cujus nos privatio miseros facit. Tandem praeteriti mali recordatio, quo jam sublevati sumus, affert hilaritatem, speciem laetitiae suavissimam: dulce est enim, ut inquit ille, omnesque experimur, meminisse laborum. (1).

(1) Poniamo subito la seguente operetta per quello che l' Autore dice qui sopra *num.* 108, *pag.* 137. D. A. M.

PENSIERI

INTORNO A' DOVERI

de' differenti stati della vita (1)

VOLGARIZZAMENTO

DEL P. D. LUIGI M. UNGARELLI C. R. D. S. P. B. (2).

---

§ I. *Doveri dei Conjugati.*

Il vincolo coniugale è stabilito per l'ordinazione medesima dell' Autore della natura.

Creato il primo Uomo, Dio non volle, che ei traesse solo i suoi giorni; perciò a lui diede nella Donna, fatta della sua costa, un aiuto a lui somiglievole; ed intese provvedere in tal guisa al conservamento del genere umano.

Il Matrimonio è una società indissolubile, che si contrae tra uomo e donna, i quali secondo le leggi ne sieno abili; e questa gli astringe a menare insieme il rimanente de' loro giorni.

(1) Pubblicati soltanto nella grande edizione romana al tomo I; in volgare il reso il P. Ungarelli colle stampe di Foligno 1810; e poi di nuovo i milanesi nella loro piccola collezione l'anno 1830. D. A. M.

(2) Non sarà grave a' lettori ch'io apporti un cenno di lode a questo mio glorioso e benigno maestro, al quale i miei piccioli studi hanno grande obbligo di riconoscenza; tolgo in prestito le parole del Ch. P. Vercellone che in altra occorrenza ne scriveva così: «Hic Bononiae ortus XVI Kalend. Martii, anno MDCCLXXIX, a pueritia pietati ac litteris deditus, magnam sui spem fecit. Sacerdotio initiatus, nostrae Congregationi nomen dedit IV Kalend. Novembr. an. MDCCCVI: votisque solemnibus Septempedae in Coll. s. Mariae lumine nuncupatis, rhetoricam in Collegiis Maceratensi, Liburnensi ac Bononiensi publice docuit. Circa annum MDCCCX ingentem subiit moerorem ob dissolutam iussu Napoleonis sodalitatem; verum propositi tenax, pristinam vitae rationem, quoad licuit, secutus est. Interea anno MDCCCXIV, expulsa tyrannide, Deo favente res in Europa componebantur. Tunc laetus Romam venit. Hic magister juventutis primo electus; mox Doctor Theologus alumnis nostris instituendis renuntiatus est. Graecas, copticas, arabicas et hebraicas litteras usque ad extremum vitae suae diem ita tradidit, ut eum eruditi viri philologum sui temporis praestantissimum habuerint. Orator disertus, nobis haud semel pietatis magister fuit, dum singulis annis Religioni statis diebus operam dedimus: sacras quoque expeditiones una cum sodali nostro Antonio Cadolinio, nunc Eminentissimo Episcopo Anconitano, obivit. Summo Congregationis Praeposito, primo ab actis, dein per XII annos a consiliis fuit. Bibliothecam Collegii instruxit, sumptus suppeditante viro Eminentissimo Aloisio Lambruschinio Card. nostro, Episc. Sabin. Anno MDCCCXXXIV, Parmensis Collegii nostri conditor et ornamentum exstitit. Aegyptiorum arcanam sapientiam, universa plaudente et mirante Europa, reseravit. Obeliscorum Urbis hieroglyphicas notas primus interpretatus, atque imitatus est. Jussu Gregorii XVI. Pont. Max., cui carissimus erat, museum Vaticano-Aegyptium apto ordine digessit; ex parte etiam inlustravit. Scriptis editis lucubratissimis per Europam universam maximum nomen adeptus est. Bene de re litteraria, et de Ordine nostro meritus, Barnabiticam Bibliothecam secuil I, post curas Cardinalis nostri Francisci Fontana confecit. Hinc Urbani Lycei Sapientiae Doctor collegiatus adlectus, plurimisque doctis sodalitatibus adscriptus. Ex Britannia, Gallia et Germania plus semel doctissimi viri ejus sententiam de rebus difficillimis ad antiquitatem spectantibus rogarunt. Ipse vero insigni ornatus modestia, integritate vitae et honorum contemptu, eruditionis laudem nobilitavit. Nam sapientis esse duxit res humanas despicere, aeternas intueri. Repentino morbo correptus pie decessit XII. Kal. Sept. An MDCCCXXXXV» D. A. M.

Una tale società riceve il suo essere dal libero, e legittimo consenso d'ambe le parti.

Dessa può considerarsi e per rispetto all'ordine naturale, e per rispetto al civile, e per riguardo a quello della grazia.

L'obbligazione del Matrimonio nell'ordine naturale produce tra coniugati un nodo indissolubile secondo l'ordinazione del Creatore.

Sotto l'aspetto di contratto civile il Matrimonio è una società, che contraesi secondo le leggi, a ciascuno Stato proprie; così per convenire insieme in riguardo a' beni; come per godere de' privilegi civili, e temporali, che a questo nodo le leggi accordano.

Gesù Cristo finalmente ha innalzato il matrimonio alla dignità di Sacramento; e come tale conferisce, a chi lo riceve con acconcia disposizione, la grazia necessaria per santificarsi in un tale stato. Donde seguono poi gli scambievoli doveri de' coningati:

I. Dee tra essi passare una perfetta dilezione di cuore, e di mente; onde di loro si faccia in certo qual modo un sola persona, giusta l'espressione della Scrittura; ed acciocchè l'un l'altro si prestino aiuto e nel domestico governo, e ne' varj bisogni della vita.

II. Conciossiachè ogni Società ha mestieri di un capo, che vi mantenga il buon ordine; così l'uomo è capo della donna in quella guisa, che Gesù Cristo è capo della Chiesa, come dice l'Apostolo: avvegnachè capo però, non dee l'uomo considerare la moglie come sua schiava, ma sì come compagna: e deve amarla, come Gesù Cristo ha amato la Chiesa, e versato per essa il suo Sangue. Il marito tiene autorità su la condotta della moglie, potendo eziandio all'occasione far uso di correzioni per ben governarla; così veramente che con modi temperati, e caritatevoli il faccia.

Dal canto suo la moglie è debitrice al marito di amore, di rispetto, e di sommessione: ella dee guadagnarsi l'affetto di lui pel mezzo di una savia e ben ordinata condotta, e con la dolcezza e l'eguaglianza dello spirito, e del naturale.

III. Essi deono vivere, e coabitare insieme; non pertanto è permesso al marito d'allontanarsi per breve tratto senza licenza della moglie; ancora può dilungarsi per più lunga pezza, ove una causa urgente richieggalo; come l'interesse della famiglia, ed il servizio del Principe.

IV. Il marito ha diritto di cangiar dimora, ed è la moglie tenuta a seguirlo; se già non vi si opponesse alcun grave pericolo dell'anima, o del corpo, od avessero fatto una contraria convenzione. Ad onta però di un tal patto, sopraggiugnendo al marito una cagione giusta, e legittima, la moglie sarebbe pure obbligata a seguirlo.

Una tale obbligazione non regge, ove il marito cangi dimora per menar vita vagabonda, o per intraprendere senza veruna necessità viaggi lunghi, e disastrosi.

V. Deve il marito mantenere la moglie secondo la sua condizione, e le sue rendite. A ciò è tenuto come padre di famiglia: che se ha ricevuto a tale effetto la dote, vi è tenuto per uno stretto debito di giustizia; non essendo la dote ordinata che ad aiutarlo a sostenere i pesi del Matrimonio. E quando bene non esigesse egli dote alcuna, non potrebbe esimersi da questa obbligazione: perchè, dovendo pure la moglie essere mantenuta; se il marito rinunzia all'utile della dote, viene ad essere per conseguente gravato di farle le spese, quando almeno in parte non potesse supplire la moglie col proprio lavoro. Se il padre di lei non isborsa la dote, e la donna abbia de' beni di altra ragione, il marito non è obbligato di soggiacere alle spese del suo mantenimento. La moglie, che possiede, è con pari ragione obbligata a contribuire del suo per lo sostentamento del marito caduto in povertà. Laonde dovere vicendevole de' coniugati si è di non dissipare inutilmente i loro averi, onde hanno a trarre lo scambievole sostentamento; e d'industriarsi per altro canto a procacciarseli, ove questi loro mancassero.

§ II. *Doveri de' Padri, e delle Madri verso de' loro Figliuoli.*

Ha voluto il Creatore, che poichè i padri, e le madri hanno posto al mondo i figliuoli, e sono in parte divenuti autori del loro essere, fossero ancora a parte delle cure della Provvidenza a pro de' medesimi, col vegliare al conservamento, e perfezione loro. Mercè quest'ordine medesimo di Provvidenza ha posto Egli i figliuoli sotto la dipendenza de' padri, e delle madri: ha infuso in questi un tenerissimo affetto verso de' frutti del loro matrimonio, per impegnarli più efficacemente ad averne quella cura che deono, e per alleviare, e raddolcire così le molestie, che loro apportano i figli.

Questo sacro dovere è il fondamento dell'autorità paterna, la quale discende pure dall'ordine naturale, stabilito per Iddio; ed è conseguentemente una parte della legge di natura.

Affine di scorgere quali sieno i giusti limiti dell'autorità de' padri, e delle madri sopra i loro figliuoli, è forza distinguere l'autorità di un padre, riguardato semplicemente come padre, da quella, che gli compete come a capo di famiglia: così pure voglionsi distinguere i padri di famiglia, dimoranti nella indipendenza dello stato di natura, quali furono già gli antichi Patriarchi, da quelli, che sono membri di alcuna civile società.

L'autorità di un padre semplicemente tale, il quale vien posto dalla natura stessa nella indispensabile obbligazione di allevar bene i figliuoli, dev'essere estesa quanto richiede un tal fine, come si esprime Puffendorfio. Io pertanto nomino autorità fondata sopra la legge

di natura, e stabilita per l'ordinazione di Dio, qualunque autorità derivante dal fine a che sono gli uomini dalla natura indirizzati; in quanto che dessa è un mezzo a giugnervi necessario.

Essendo dunque la patria podestà fondata nell'ordinazione di Dio per lo conservamento, e per l'educazione de'figlinoli, ed affine di mantenere il buon ordine nella famiglia; ne segue essere questa una potestà direttiva, e governativa, e non già un potere dispotico ad usare arbitrariamente de' figlinoli; come usasi degli animali, che Dio ha creato per lo servigio dell'uomo.

Perciò quest' autorità non dà altramente diritto ad un padre di spacciarsi di un bambino, ancora in seno alla madre, nè di ucciderlo, o di esporlo dopo che egli è nato. Un tale diritto, se così può chiamarsi, sarebbe direttamente opposto a quel fine, onde la patria podestà procede, e ripugnante per conseguente alla legge di natura. Laonde comechè le leggi della China lascino nell' arbitrio de'padri lo sbrigarsi de' figlinoli, che loro sarebbero di grave peso; niun padre però potrà usare giammai della facoltà, o tolleranza di somiglievole legge, senza commettere un orrendo delitto contro la legge di natura.

La patria podestà non ha di per sè punto diritto sopra la vita, o la morte de' figliuoli; fuor solamente il diritto di usare un discreto castigo, ove vogliaio l'occasione. Ma se un figliuolo si ostina ad essere ribaldo, e diviene assolutamente incorreggibile; la legge naturale non vieta altramente al padre di cacciarnelo della casa, non che di diseredltario.

« Nella indipendenza dello stato di natura, » osserva Puffendorfio, i padri in quanto capi » di famiglia, erano siccome tanti Principi cia» schedune per sè. Perciò sino a tanto che i fi» gliuoli vivevano in famiglia, doveano ai pa» dre loro obbedire, come a coini, che rive» stito era del supremo potere sopra questa » piccola società ».

Questo supremo, e politico dominio del padre, considerato come capo della famiglia, era similmente nella legge di natura fondato. Ed essendo cosa sommamente, ed invariabilmente convenevole, che nella famiglia risegga l'ordine; è necessario, che colui, che nè alla testa, sia fornito della opportuna antorità, senza cui non potrà giammai conservarsi l'ordine predetto: onde questa autorità riposa in chi governa, vale a dire nel padre di famiglia in vigore della legge naturale; dunque essa procede da Dio come autore della legge naturale.

« Ma, Puffendorfio va innanzi, allorchè i ca» pi di famiglia divennero anch'essi membri » di qualche civile società; questo domestico » principato, nonchè gli altri diritti dello sta» to di natura, vennero circoscritti da confini » più o meno angusti, secondochè l'ordine, e » la forma del governo parve richiedere. In » alcuni luoghi i padri di famiglia conserva» rono il gius della vita, e della morte de'fi» gliuoli: ma altrove ne vennero spogliati, o » fosse per impedire, che non ne abusassero » a pregiudizio del pubblico bene, ed all'op» pressione de' figlinoli; o fosse per timore, » che non rimanessero impuniti certi delitti, » fatali alla civile società, a causa dell' indul» genza soverchia de' padri; o finalmente per » non gettare un padre nella dura necessità di » pronunciar egli la sentenza di morte contro » a delinquenti, sì cari al suo cuore ».

Chiaro apparisce non potere i padri di famiglia conservare i diritti di sovranità nello Stato civile, non essendo compatibili a un tempo stesso due sovranità in uno Stato; e perciò dovunque essi abbiano godnio porzione di questa sovrana autorità, intanto ne hanno goduto in quanto loro venne accordato da un' espressa, o tacita concessione, e col piacimento dello Stato. Ma in qual che ei siasi luogo i generali doveri, e da non potersi, diremo così, contro essi prescrivere, a que'si riducono, che l'uffendorfio annovera con queste parole:

« Spetta a' padri, ed alle madri di alimen» tare, e mantenere i loro figlinoli . . . Des» si col mezzo di una buona educazione deo» no formare il corpo, e lo spirito di queste » tenere creature; a renderle atte per promuo» vere il bene in generale dell' umana socie» tà, ed in particolare dello Stato: educazio» ne, che gli faccia savi, prudenti, o mori» gerati. Deono di buon' ora far loro abbrac» ciare alcuna onorata, e convenevole profes» sione; stabilire, e promuovere la loro for» tuna a norma dell' opportunità, e del pote» re, che dato è loro secondo ragione ».

Ecco i doveri, i quali noi ora esamineremo un poco più partitamente, le massime seguendo della morale cristiana, e delle leggi.

I. I padri, e le madri deono alimentare, e mantenere i loro figlinoli come meglio conviene alla loro condizione, ed alle facoltà loro è proporzionato, almeno insino a tanto, che gli abbiano messi in istato di provvedere di per sè stessi a' proprj bisogni. Questo mantenimento abbraccia vitto, vestito, abitazione e medicine. Non è perciò escusabile l'errore di que' padri, e di quelle madri, che lungi dal pensare seriamente alla conservazione del loro patrimonio, lo scialacquano; e che trascurano assolutamente di procacciare, e conservare gli opportuni mezzi alla dotazione delle figliuole, e ad uno stato convenevole de'figliuoli: che importa lasciar loro una congrua eredità. Imperciocchè non che al presente, ma al futuro stato de'medesimi eziandio hanno essi a provvedere; che non già i figlinoli pei padri, dice l' Apostolo, ma i padri hanno a tesaurizzare pei figliuoli. Perciò il Collet insegna, gravemente peccare que' padri, che a motivo pure di pie istituzioni rendonsi ina-

bili a convenevolmente provvedere a' figliuoli.

È in potere de' padri il diredare i figliuoli, ove questi si facciau degni di tal castigo a cagione de' loro rei portamenti; bensì deesi per disposizione di legge esprimerne la cagione nel testamento: saggio accorgimento de' legislatori, i quali ottimamente avvisarono non doversi lasciare un negozio di tanto momento in balia del capriccio, e della passione di un padre disumano; onde qualunque fiata un padre si vegga ridotto dai modi de' suoi figliuoli a questa estrema, ed aspra necessità, guardisi egli, che anzichè per ispirito di vendetta, e di odio, vi si dee recare per amore della giustizia. Del rimanente la legge naturale non soffre, che un padre abbandoni il figliuolo a tale, da fargli assolutamente mancare quanto è necessario a sostentare la vita, non avendo questi da altro canto onde vivere.

I padri, e le madri sono obbligati in solido ad alimentare i figliuoli l'uno in difetto dell'altro; ed essi mancando, l'obbligazione ricade sopra gli ascendenti.

II. I padri, e le madri hanno obbligo di dare una educazione cristiana a' loro figliuoli. Perocchè è dessa la sola Religione, per lo cui mezzo possano essi formare de' figliuoli altrettanti uomini probi, e cittadini vantaggiosi, ed assicurare loro la felicità di questa, e della vita avvenire. Questa educazione comprende l'istruzione, l'esempio, e la correzione.

1. Lo scopo principale delle loro cure ha da essere, che i figliuoli sieno di buon'ora istruiti nella pietà, esercitati nel conoscimento, e nella pratica della morale Cristiana, adattando sempre ed istruzioni, ed esercizj all'età, ed alla capacità de' medesimi.

2. All'istruzione deono essi accoppiare il buon esempio; più assai che qualsiasi altra lezione, atto a muovere l'animo de' figliuoli. Un solo esempio cattivo può in un momento per avventura distruggere quello, che una lunga serie d'avvertimenti avea in loro edificato.

3. Tosto che si scorge contrarre essi abiti viziosi, vuolsi a troncarneli far uso dell'ammonizioni, e de' castighi; siccome mostrar loro segni di affetto, quando facciano il loro dovere. Importa assai che il castigo non si paja procedere da sdegno, e da passione; poichè i figliuoli ottimamente sanno distinguere se il castigo, che loro è dato, sia o no il giusto punimento de' commessi falli, ed un effetto dell'amore che altri ha per essi, onde intende di farli retti, e porli sul buon sentiere. S. Paolo raccomanda ai padri, ed alle madri di non trattare con siffatta asprezza i figliuoli, che abbiano essi a cadere nella trista disperazione, e nell'avvilimento dell'animo. Siccome il soverchio compiacerli gli fa viziosi; così la soverchia severità fa ch'essi celino i loro difetti anzichè emendarli; e dove giungano ad essere in balia di loro stessi, non soffrono più alcun freno.

Schifino i padri, e le madri il dare prove di predilezione, che può suscitare tra' figliuoli odj, e gelosie pericolose.

Veggano, che i serventi, cui essi pongono dattorno i figliuoli, sieno costumati, e seguaci della pietà; ed è questo un punto della più alta importanza. Ancora vuolsi vegliare attentamente, e vedere con quali compagni essi usano; che come non ha cosa più utile, che il procurar loro la compagnia d'altri giovani, alla virtù inclinati; così non è la più dannevole, che lasciarli usar con coloro, i quali possano piegarli al male.

Gioverà non vestirli con più sontuosità che richiegga la loro condizione, e non usarli ai frivoli acconciamenti, e ad una soverchia, e squisita lindura, atta soltanto ad eccitare in essi il gusto della mollezza, del lusso, e della vanità.

III. I padri, e le madri deono seriamente adoperarsi a porre i loro figliuoli in istato di abbracciare una professione, od intraprendere una carriera, dove essi possano utilmente occuparsi per la gloria di Dio, e per lo bene della società. Nè punto sono esenti da questa obbligazione le agiate persone, che han modo di lasciare di che vivere dei loro patrimonio a' figliuoli; laonde deono per lo meno formare in essi il gusto, e l'abito di qualche utile trattenimento, convenevole allo stato loro: sicchè non s'abbia egli a dire averneli posti al mondo per aggravare soltanto la terra di un molesto peso. A questa pruova giova conoscere un buon padre di famiglia, viventesi tra gli agi; ed è questo senza fallo il mezzo più acconcio di procacciare buoni soggetti allo Stato; intantochè un Governo, d'accorgimento fornito, dee usare ogni cura ad accendere lo zelo de' padri di famiglia per un negozio di tanta importanza.

Intorno alla scelta dello stato, i padri, e le madri lascino una convenevole libertà a' loro figliuoli, senza indurli o sia con la violenza, o per mezzo di lusinghe, ad abbracciare un genere di vita contrario al piacere, ed alla vocazione loro; il quale potrebbe in appresso divenire per avventura il principio della loro disperazione in questa, e dell'eterna dannazione nell'altra vita. Guardinsi similmente di non collocarli in matrimonio anzi d'avere indagato il loro genio, e consultata la loro disposizione in riguardo alla persona cui intendono accoppiarli; avendo essi mai sempre l'obbligo di rispettare la ripugnanza, che mostrassero quelli di averne. Questi parentadi conchiusi a forza, anzichè apportare alle famiglie quegli emolumenti, che l'ingordigia de' padri s'ha posto in animo di ritrarne; sono d'ordinario cagioni di orrende catastrofi.

I padri, e madri sono obbligati ad alimentare egualmente, ed allevare cristianamente i loro figliuoli non legittimi, compresi pur quelli nati di tali nozze, che sono in modo speciale riprovate per le leggi. Egli è il vero, che le leggi Romane non obbligavano i genitori a passar gli alimenti a' figliuoli non legittimi; ma il gius Ca-

nonico dichiara che vi sono tenuti, ed è una decisione conforme al gius naturale. Proibiscono pure le leggi Romane di nulla lasciare ad essi per disposizione a cagion di morte; e dovunque una tal legge sia in vigore, vuolsi osservare.

§ III. *Doveri de' figliuoli verso de' loro genitori.*

Il precetto del Signore sta espresso in chiare note, che i figliuoli deggiono onorare i loro genitori.

Quest' onorare racchiude 1. l'amore; 2. il rispetto; 3. l'obbedienza; 4. il soccorso.

I. I figliuoli deono amare col cuore, e con l'opera i loro genitori: secondochè la stessa natura a ciò li trasporta, in riconoscimento della vita, che hanno ricevuto da loro, del rischio corso dalle madri di perdere la propria vita durando la gravidanza, in ricompensa dell'amore a loro portato nell'età tenera, delle cure sofferte nell'educarli, e delle molestie patite a cagion loro. È dunque debito de' figliuoli di desiderare ai genitori tutti i beni spirituali, e temporali, di cui possano mai aver bisogno; adoperandosi efficacemente a lor procacciarli nell'occasione, o sieno sani, o sieno caduti nell'infermità. Hanno essi a dar prova del loro amore usando una dolce compiacenza in tutto, che non è per sè stesso reo; mostrare loro sempre un volto cortese, soavemente parlare, soffrirne con pazienza il mal umore, i difetti, le malattie sì dell'animo, che di corpo. In acconcio di che la santa Sede, ed il Clero di Francia hanno condannato le seguenti proposizioni: » 1. È lecito » desiderare con un desiderio assoluto la morte » del proprio padre, non già risguardata come » male del padre, ma come interesse di colui, » che la desidera, dovendo per mezzo di que» sta a lui pervenire una pingue eredità. 2. È » lecito ad un figliuolo di godere dell' uccisione » da sè commessa nell'ubbriachezza nella per» sona di suo padre, in vista de' beni assai, » ch' egli ha ereditato ».

II. I figliuoli deggiono rispettare i genitori, come autori dopo Dio della loro esistenza. Contro un tale rispetto mancano coloro tutti i quali sdegnano di rendere al padre, ed alla madre quel debito esteriore di stima, e di riverenza, che siam usi di rendere a quelli, che degni essendo di rispetto, si deono onorare: mancano que' che parlano loro con disprezzo, con collera, con ruvidi modi, e con beffe; que' che ne sparlano dopo le spalle, e che ne discuoprono i mancamenti; que' che giungono a tanto di oltraggiarli, e batterli eziandio, che è misfatto orrendissimo, contro cui ha Dio nell'antica legge pronunciato sentenza di morte: que' che depongono accuse contro di essi, fuori solamente nel caso di eresia, di ribellione e di congiura contro del Principe, o della patria, se pure d'altronde non possano porvi rimedio; ed è la ragione, che il pubblico bene dee prevalere al privato, e per conseguente la salute della patria è in tal caso a preferirsi al conservamento de' parenti.

III. È dovere de' figliuoli l' obbedire a' genitori circa quelle cose tutte, nelle quali sono ad essi soggetti: nè la dignità perciò, nè la dottrina sciolgono punto una tale obbligazione, che è di gius naturale. Quindi S. Paolo dice espressamente: « Filii obedite parentibus vestris in » Domino: hoc enim justum est (*Ad Eph.*). » Filii obedite parentibus per omnia, hoc enim » placitum est in Domino. » E il medesimo S. Paolo rimprovera a' Gentili, siccome un delitto esecrando, la inobbedienza a' loro parenti.

Insegna S. Tommaso essere i figliuoli soggetti a' loro padri, ed alle loro madri, particolarmente nelle cose concernenti l'amministrazione della famiglia, e in tutto quello, che ha risguardo a' buoni costumi. Non vanno dunque da peccato esenti i figliuoli, ove disubbidiscano a' genitori in questa sorta di cose; siccome allora che essi comandano di fuggir la compagnia degli uomini dissoluti; di non frequentar quei luoghi, ne' quali la loro coscienza, e la loro riputazione ponno rimanere violate; d' applicarsi a qualche faccenda; o d' intraprendere la cura di alcun negozio in pro della famiglia.

Deono i figliuoli consultare i loro parenti intorno alla scelta dello stato, cui d' abbracciare intendono. I genitori non hanno a vero dire, il diritto di costringere i figliuoli allo stato matrimoniale, od ecclesiastico; non pertanto i figliuoli non vengono dispensati, a causa della libertà che godono su questo punto, dal consigliarsi con essi, così a ragione del rispetto che loro devono, come attesa l'importanza dell'oggetto.

Sono alcune leggi, le quali, affin di render lecito il matrimonio, ingiungono a'figliuoli infra una certa età di richiedere, ed ottenere l'assenso de' genitori; e scorsa quest' età, vogliono le dette leggi, che i figliuoli ricerchino almeno del loro consenso i genitori.

Mal si potrebbe certamente escusare da peccato un figliuolo, il quale contro il piacere del padre contraesse un matrimonio disconvenevole; o che, volendosi accasare, ricusasse senza diritta ragione un partito convenevole, propostogli dal padre.

È manifesto non dovere i figliuoli obbedire a' loro genitori ogni qualvolta questi esigano cose contrarie alla legge di Dio, ed a' buoni costumi, non potendo eseguirsi i loro ordini senza peccato.

Que' genitori, cui l' assistenza de'figliuoli non è necessaria, non deggiono impedire, che dessi, lasciata la famiglia, vadano ad apprendere un mestiere, o a porsi in una carriera, che loro assicuri un onesto mantenimento. E siccome il figliuolo non può lasciare senza licenza del padre la casa; così non può il padre negargliela senza sode ragioni.

IV. Sono finalmente obbligati i figliuoli a sovvenire a' genitori caduti nella povertà, nella vecchiaja, o nelle altre infermità della vita. Intantochè quando bene un padre fosse per sua colpa divenuto povero, ed avesse adoperato duri modi col figliuolo; questi sarebbe non pertanto tenuto di somministrare, potendolo egli fare, al padre quanto gli è necessario a vivere convenevolmente secondo la sua condizione. Degnissimi di biasimo sono que' figliuoli, i quali veggendo i loro genitori in grave bisogno di esser sovvenuti si ritirano al chiostro per rendervisi religiosi; perchè il prestare assistenza in somigliante caso al padre, ed alla madre è di precetto divino, laddove l'entrare in Religione non è di per sè che semplice consiglio. I Religiosi professi poi, che sanno essere i loro genitori in povero stato, e senza persona che gli sovvenga, sono obbligati a soccorrer loro o per sè, o per mezzo degli amici: anzi possono, ottenutane facoltà da' loro Superiori, uscire dei Chiostro per ajutarli nella loro necessità; nel qual caso il Religioso professo dee portar indosso l'abito del proprio Ordine, osservarne, per quanto e' può le Regole, e rientrare nel Chiostro, ove prima cessi di esser necessaria la sua assistenza.

§ IV. *Doveri de' Superiori, e degl' Inferiori.*

Non è già che il nome di Padre convenga soltanto a coloro, onde abbiamo ricevuto la vita; questo titolo si dà dalla sacra Scrittura a quelli pure, che sono forniti di alcuna preminenza, ed autorità sopra gli altri. Tali sono i Sovrani per riguardo a' loro sudditi; i padroni verso degli schiavi, e de' serventi; i Pastori delle anime riguardo a' fedeli; i Magistrati, e gli altri Officiali risguardo a quelli, che sono soggetti alla loro giurisdizione, direzione, e via dicendo.

La soavissima qualità dunque di padre è stata dalle leggi della Religione, e dell' Umanità applicata ad ogni preminenza di superiorità. Ed ecco come il carattere indelebile dell'eguaglianza naturale chiaramente si ravvisa negli uomini senza pregiudizio dell'ineguaglianza, che reca seco il buon ordine della società; che al certo la dipendenza, e la soggezione naturale de' figliuoli verso i genitori, punto non nuocono all'eguaglianza naturale, che è tra padri, e i figliuoli.

Anzi pure i doveri de'genitori verso de'figliuoli, e l'autorità che indi ne risulta suppongono e comprovano questa eguaglianza di natura. Onde racchiudendo ogni superiorità il carattere di padre verso degl' inferiori, suppone per ciò stesso di non potere, e non dover essere praticata che in riguardo ad eguali per natura; siccome appunto l'autorità paterna per la qualità de' suoi diritti suppone eguaglianza di natura ne' figliuoli. Dunque l' intrinseco di questa eguaglianza non consiste già a togliere ogni disparità di condizione, ma a far sì, che la superiorità stabilisca una reciprocanza di utilità tra il Superiore ed il soggetto; intantochè dessa non venga soltanto a profitto di quello, cui viene accordata, ma al bene eziandio torni di coloro, verso de' quali si esercita. E se i Superiori hanno a considerare sè stessi padri verso di quelli, che affidati sono al loro governo; gl' inferiori deono ravvisarli, sotto questa medesima qualità, come i Ministri della Provvidenza rapporto a sè; e concepire perciò un vero figliale affetto verso de'medesimi. La sola Religione Cristiana ha il potere di legare con sì soave relazione i Superiori agl' Inferiori. La filosofia per contrario ne reca a considerare l' autorità nulla più, che come un partito, od un rimedio renduto necessario dalla cupidigia degli uomini, onde prevenire assai più rei disordini: i motivi poi di sottomissione che dessa filosofia suggerisce, onde far piegare il collo sotto il giogo dell' autorità, sono somiglievoli alla rassegnazione con cui un infermo si assoggetta a prendere una medicina molesta, e nauseante, onde ricuperare la sanità. La filosofia parimente non sa porgere alcuna ragione, capace di risvegliare nel suddito un'affezione veramente figliale verso del Superiore come tale, comechè molesto, e nojoso egli sia. Laddove il Cristianesimo rappresentandoci i Superiori quali Ministri della Provvidenza; questa considerazione basta da per sè ad accendere nel cuore di un Cristiano, informato dello spirito della Religione, un vero amore per colui che rappresenta in riguardo suo la Provvidenza. Così è appunto: dovunque sarà rispettata, e praticata convenientemente la Religion Cristiana, quivi produrrà una perfetta armonia, ed unione de' più soavi sentimenti tra'Superiori, ed i sudditi: ora qual maggior bene potrà ella desiderare la società per rendere pienamente felici gli uomini? Il motivo onde oggidì viene con tanto astio perseguitata la Religione, si è il non conoscerla che fanno i mondani: e questa ignoranza dello spirito di lei si mostra di fatto in tutti i libri di coloro, che la straziano. Volesse Dio, che si studiassero a conoscerla, che senza fallo essi l' amerebbero ben tosto!

§ V. *Doveri dei Padroni verso dei Serventi.*

I padroni hanno a considerare sè come padri tra la loro famiglia; e spesso recarsi alla memoria, che i servidori uomini sono siccome loro, e che i padroni e i servi hanno un padrone comune in Cielo.

I. Il dover loro si è di tener cura della salute de'loro famigliari, e per conseguente fare che dessi sieno istruiti delle verità della Dottrina, e le traducano alla pratica; che usi-

no alle Chiese, ed a'Sacramenti; che osservino i Comandamenti di Dio, e della Chiesa; a dir breve, ch'essi vivano da onesti uomini, e Cristiani. A conseguire ciò, non pur deono mettere in opera le esortazioni, ma ancora il buon esempio, il quale sono obbligati di dar loro. Quei padroni, che non han punto riguardo di entrare alla presenza de'loro serventi in discorsi atti ad indebolire, ed estinguere in essi la fede, si fanno rei d'un enorme misfatto; poichè dessi rovinano le anime de'lore fratelli, e ritornano a danno di Dio il deposito, ch'egli avea loro affidato. Senza che, qual pro pretendono essi mai di ritrarre da somiglievoli discorsi empj, e sconsigliati! forsechè sperano essi, che divenuti i loro famigliari cattivi Cristiani, saranno perciò più probi? E non s'avveggono, che è un levare il freno più valido a trattenerli, il tor loro il timore di Dio; il qual tolto, cede sovente volte all'impeto della passione, o dell'interesse la semplice umana probità? Onde avviene, che passando questa contagione de'servidori nel popolo basso; la irreligione, e il depravamento de'costumi infettano tutto un paese. Il perchè somiglianti persone non che alla Religione, ma ancora alla società sono nemiche; e con peggior effetto lo sono a questa, che a quella; conciosiachè nulla possono essi contro alla Religione, nè il Cristianesimo potrà essere per loro distrutto, il quale durerà sino al terminare dei secoli, malgrado i loro sforzi. Ma non è già così della società; questa, in quanto è opera degli uomini, non gode il privilegio di non poter essere distrutta, ed è forza che a poco a poco s'indebolisca per li crolli, che tratto tratto si danno alla Religione, ed al buon costume; e che alla fine cada in ruina. Se alcuna scintilla di Religione rimane tuttavia in quei che per loro mala ventura hanno recato scandalo in un punto sì essenziale a'loro famigliari, e fratelli; ban di che tremare in vista del conto, che dovran renderne, e del peso, onde da sè sonosi caricati d'adoperare ogni sforzo nel rimanente de'loro giorni a risarcire il danno, che hanno cagionato.

II. Debbono i padroni porre in discreta fatica i loro serventi, intantochè nè con l'eccesso gli opprimano, nè con lasciar loro troppo riposo gli facciano languire nell'ozio; che la fatica moderata fa la persona più lieta, più pronta, ed inclinata al bene. Commettendo i serventi alcuna colpa, si vogliono tosto con dolcezza riprendere; e se non se ne emendano, e se la qualità del fallo il richiegga, si vuol usar con essi alcun castigo più severo, ma sempre però senza passione, e con carità; che se avvenga ch'essi mostrinsi incorreggibili, convien meglio cacciarli di casa. Un padrone Cristiano non dee, secondo l'avvertimento di S. Carlo, tenere in casa sua de'servitori usi a bestemmiare, a far risse, dediti allo inebbriarsi, e di rei costumi; secondo quello ancora del Re Davidde, il quale non volea, com'ei dice, soffrire nella sua corte servidori perversi; e che altri uomini per suoi ufficiali non ammettea, se non quelli che vivessero vita innocente.

III. I padroni deono inoltre passar loro gli alimenti necessarj, giusta il bisogno, e la condizione de'medesimi; e pagare al tempo convenuto con puntualità lo stipendio. Che se fatta non s'è tra loro alcuna particolare convenzione, vuolsi pagar il salario giusta la costumanza del paese: quando un servitore si offre da per sè, dee non pertanto avere il necessario vitto, e di più un salario, che risponda all'utile, che ne ritrae il padrone.

IV. Deono poi i padroni assistere, o far curare i serventi nelle loro malattie, e far sì, per quanto possono, che nulla loro manchi di ciò, che potesse giovare all'anima, e al corpo. Se l'infermità sarà alquanto lunga, i padroni, a rigor di giustizia, non hanno obbligo di pagar ad essi lo stipendio per tutto quel tratto di tempo; di un patto, o di un uso contrario in fuori; ed è la ragione, che il salario è dovuto in ragione del servizio; nè gia è tenuto al prezzo della locazione colui, che non può usare della cosa locata, a cagione di un difetto procedente dal locatore, o dalla cosa medesima. Nè parimente è obbligato, in ragion di giustizia, il padrone a pagar le spese della cura; se non se essendo queste assai tenui, ed in necessità il servitore. Ma non dee giammai dimenticare, che oltre i doveri di giustizia, cui non si manca senza contrarre debito di restituzione, hanno ancora de'doveri di carità; cui contravvenendo, si fa la persona rea dinanzi a Dio.

V. Se il padrone senza giusti motivi, e ripugnandovi il servitore, lo licenzia anzi il tempo convenuto; in tal caso le leggi lo astringono all'intero pagamento del salario. Senzachè, il dritto naturale, e l'equità di per sè l'obbligano a dover fare indenne de'sofferti danni il servitore. Che se il padrone abbia giusti motivi, e sufficienti ragioni a licenziarlo, o siano questi i suoi mali costumi, o il non essere acconcio al servire; non è obbligato a pagarlo, che in riguardo del tempo in cui l'ha presso di sè ritenuto.

Laddove se il servitore abbandona il padrone anzi il tempo, che si convenne; questi non viene dal foro esterno obbligato a pagarlo di sorte alcuna: paro nondimeno che non soffra l'equità naturale, ch'ei gli neghi la porzione del salario al tempo corrispondente, ond'è stato servito; menochè la dipartenza del servitore non sia tornata a danno del padrone; nel qual caso, sciolto nel foro esterno dall'obbligo di pagarlo, può il padrone a buona coscienza ritenere quella parte di salario, che risponde al danno sofferto dal servitore.

§ VI. *Doveri de' Serventi verso de' loro Padroni.*

I servitori debbono amore, rispetto, obbedienza, e fedeltà ai loro padroni.

I. Deono i servitori amare, o servire con affezione a'padroni; quasi servendo nella persona loro a Dio, conforme all' insegnamento dell' Apostolo. Di più banno ad averli in conto di padri; siccome quelli, che soprastanno alla loro condotta, e dan loro il necessario sostentamento nel vitto, e vestito.

II. È d' nopo che i serventi temano, e rispettino i padroni, servendo ad essi con umiltà. *Servi*, l'Apostolo dice, *obedite dominis carnalibus cum timore, et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo* (ad Eph.). E perchè sieno molesti, e spiacevoli i padroni, non si vuole mai perciò risponder loro con arroganza e con disprezzo; ma rendere, e testimoniaro ad essi tutto l'onore possibile. *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, così l'Apostolo medesimo.

III. Con fedeltà deggiono servire: o questa fedeltà gli obbliga 1. a non darsi alla pigrizia nel servire; e ad impiegare esattamente il tempo, o l'opera a pro de' padroni, attendendo all'incombenze, cui furono destinati. « Servite ai » vostri padroni, dice l'Apostolo, non già allo» ra soltanto che essi vi veggono, como se non » aveste altra mira, che di piacere agli uomi» ni, ma quali servi di Gesù Cristo fate di buon » cuore la volontà di Dio ». I servitori, che notabilmente mancano a quel modo di servizio cui dessi sono obbligati; offendono la giustizia, o sono tenuti alla restituzione di quella parte di salario, che non banno meritato; giacchè il salario non è loro dovuto se non in ragione di quella fatica sopra la quale si convenne o espressamente, o tacitamente, conforme alla natura dell' impiego, onde furono incaricati; o ancora sono obbligati a rifare quel danno, che per negligenza colpevole han cagionato al padrone. 2. La fedeltà gli obbliga non solamente a non disporre di qual che ella siasi cosa, al padrone appartenente, senza saputa o contro il volere di lui; ma ad invigilare eziandio al conservamento de' suoi beni, e ad impedire, quanto è da essi, che non se gli arrechi alcun danno o con furti, o altramente. Ed avvedendosi il servitore, che si ruba al padrone, ei dee per l'obbligo suo avvertirnelo: che se il danno procede dalla negligenza del servitore, che non lo impedì, nè fecelo noto al padrone, a lui s' aspetta di farne la restituzione. 3. Non è concesso a chi serve il pigliare cosa alcuna, oltre al prezzo convenuto, sotto pretesto di ricompensarsi per l'insufficienza del salario, ragguagliato al servizio. Questa maniera di ladrocinio produce pessime conseguenze. Poichè, quale fidanza potrà egli avere un padrone, ove stia al servitore di stimare il valore del suo servizio, e ricompensarsi a norma della stima da sè fatta? Ed ecco perchè la Santa Sede ha condannato questa proposizione: « I servitori, e gli » altri famigliari, che servono, possono di nasco» sto de' padroni prendere di che compensare » il loro servizio, qualora estimino esser quo» sto eccedente il salario, ch' eglino ricevono ». 4. La fedeltà altresì gli obbliga a non palesare i secreti della famiglia, nè i difetti dei padroni; dovendosi sopra tali cose serbare silenzio da loro; se già non fossero tali delitti, che ad ognuno corre debito di denunziare; come è a dire l' eresia, il delitto di lesa Maestà ec. 5. Senza plausibili ragioni non possono abbandonare il servizio anzi il termine, che si convenne; intantochè provvenendone da ciò pregiudizio al padrone, sarebbero tenuti a ripararlo. D' altro canto però un servitore dee assolutamente abbandonare la casa, o il padrone; quando ivi per avventura si trovasse involto nell'occasione prossima del peccato, come di perdere la fede, o di aver parte negli eccessi, o disordini della famiglia.

IV. Deono i serventi obbedire a' loro padroni in tutto quello, che è secondo la retta ragione; e farlo in vista di Dio, e per amore del loro dovere. Coloro i quali non obbediscono che a forza, e con mormorazioni, e con altercazioni peccano contro l' insegnamento dell' Apostolo S. Paolo: il quale a tutti che servono, ingiungo di voler essere soggetti a' loro padroni, ed anzichè opporsi, studiare di piacer loro.

Ma non debbono già perciò piegarsi al piacere de'padroni in quello, che è contrario alla legge di Dio, nè cooperare a' loro sregolamenti; dovechè nè il timore di un male assai considerevole potrebbe escusarli dal peccato. Quindi è, che la Santa Sede ha condannato la seguente proposizione: « Un servitore, che avver» titamente ajuta il suo padrone, sottoponendo» gli le proprie spalle, affinchè egli entri per » una finestra ad oggetto di abusare di una » donzella; e che soventi volte gli presta un » tale aiuto o recando una scala, o aprendo la » porta, o altro tali cose facendo; non pecca » mortalmente, se ciò adopera per timore di » un grave danno; d'essere, a cagion d'esempio, » malamente trattato dal padrone, guardato con » occhio torvo, o cacciato dalla casa ».

L'abiezione del servire è sopra ogni altra cosa capace di umiliare, ed avvilire il cuore dell'uomo, se si considera con occhio puramente umano; ma la Religione nobilita tutte le cose; conciosiachè ponendo mente il servitore cristiano, ch'esso fa l'opera di Dio servendo a coloro, cui la Provvidenza l'ha sottoposto, e che nulla cosa fatta per Iddio può dirsi vile; una tale considerazione, animata da una viva fede, è capacissima d' ingrandire un animo, e d'inspirargli i sentimenti di una eminente virtù, nello stato di schiavitù eziandio (cosa giudicata dal

la filosofia impossibile) e di raddolcire in somma le noie, e le angoscie del servire. Ecco quello, che i Pastori delle anime dovrebbero avere sempre innanzi al pensiero nello istruire i serventi; far loro, cioè, considerare il proprio stato colla mente a Dio, ed allora verrebbero ad essere e più galantuomini e più contenti.

§ VII. *Doveri de' Giudici.*

Il Giudice è una persona legittimamente vestita della pubblica autorità per rendere giustizia. Questa pubblica autorità, che dicesi giurisdizione, esso riceve dal Sovrano perchè l'eserciti a norma delle leggi, e delle prescritte formalità. Corre pertanto questo divario tra il Giudice, e l'arbitro; che questi ha una potestà dipendente da coloro, i quali volontariamente si sottomettono alla sua decisione; ond'esso non è astretto di pronunciare giusta il rigore della legge, ma unicamente *ex aequo et bono*, val dire, secondo l'equità. Laddove il Giudice avendo ufficio in vigore della pubblica autorità, ond'è rivestito, interpone il suo giudizio a rispetto soltanto di coloro, che sono sottoposti alla sua giurisdizione e nelle cause di sua competenza.

Le doti più essenziali di un Giudice sono, la scienza, la fermezza d'animo, la probità, la gravità de' costumi, la pazienza, e il non curar guadagno.

I. Posto dunque essendo il Giudice a far giustizia, dev'essere provveduto di tutte quelle cognizioni, che gli son necessarie per non errare nelle sentenze. Dee sapere il gius comune, le leggi, e le costumanze del luogo; essere dotato di un giusto criterio a discernere rettamente lo stato della quistione, risolverne le difficoltà, ed applicare convenevolmente le leggi a' casi particolari. Onde il Giudice, oltre il sapere conveniente alla sua professione, ha mestieri di una mente diritta, e formata a forza di una continua ed abituata applicazione: questo è l'avvedimento, che vuol aversi nella scelta de' Magistrati.

Il Giudice, che per ignoranza, o per mancamento di attenzione, o di esame sufficiente, cagiona danno all'una delle parti, si fa reo di peccato, ed è obbligato alla restituzione.

Vero è, che se il Giudice avesse ingiustamente all'una parte quello aggindicato, che all'altra era dovuto, la parte convinta del torto dovrebbe restituire alla parte lesa ciò, che tolle per l'ingiusta sentenza tutto; ed in tal caso il Giudice sarebbe sgravato per questo capo dalla restituzione: ma se la parte, a cui favore la sentenza è stata pronunciata non è, o non vuol essere convinta del torto, il giudice è tenuto a riparare il fallo da sè commesso.

II. Il Giudice dee avere una fermezza d'animo sperimentata a tutte pruove, e nulla temere allorchè trattisi di amministrare la giustizia; e perire anzi, che tradire il suo dovere, la sua coscienza, e la verità. « Non ricercate l'ufficio » di Giudice, dice lo Spirito Santo; se non ave» te tanta forza, e coraggio per opporvi all'in» giustizie degli uomini ».

È sempre malagevole cosa, e pericolosa il cercare tali uffici, ne'quali di nulla meno si tratta, che di farsi mallevadore del sangue, dell'onore, e delle sostanze dei suoi prossimi: ma dove l'uomo si conosca privo di scienza, e mancante di coraggio, non dee neppur accettarli; poichè si esporrebbe con ciò a rischio di errare essenzialmente nel suo dovere, a danno della società, e del prossimo.

III. Sia tale il Giudice, che in esso non trovi luogo alcuna passione o di odio, o di amore, o di ambizione, o di avarizia, o altro, che potesse per avventura menarlo a far piegare la bilancia da una parte, anzichè dall'altra: non dovendo egli mirare, che agl' interessi della giustizia, e della verità, senza accettare persona, senza favorire con rea compiacenza il potente contro il debole, nè ajutare con importuna compassione il povero contro il ricco. Egli è l'interprete della giustizia per dare a ciascheduno quello che gli si conviene: in ciò consiste la probità, ed integrità del Giudice.

In tutto il suo esteriore poi, ne'suoi discorsi, nel suo contegno, negli abiti, ne' sollazzi medesimi dee fare che si scorga una gravità di costumi, degni del grado ch'egli tiene tra la società. Gli è assolutamente necessaria questa gravità di costumi, onde attirarsi dal popolo quella confidenza, e quella venerazione, senza cui non può un Giudice satisfare perfettamente al suo uffizio. Egli è certo, che comechè un Giudice avesse tutte le più riputate qualità di mente, e di cuore; un'aria di leggerezza lo discrediterà mal sempre tanto presso l'opinione degli uomini di senno, i quali amano il decoro dovunque, quanto nell'opinione del popolo, il quale giudica secondo le apparenze. Ora ei conduce sommamente al bene dello Stato, che il popolo abbia fiducia in quelli, che per giudicarlo son posti.

IV. Deve il Giudice ascoltare con sofferenza, e con dolcezza quelli, che a lui ricorrono, senza far mai sembiante d'essere noiato dalla prolissità, e dalle loro rincrescevoli ripetizioni: imperocchè non vuolsi giammai dar motivo a chicchesia di lagnarsi, od ancora supporre che non si voglia udirlo, nè lasciargli dire quanto gli stava a cuore di manifestare.

Queste sono le principali doti di un Giudice: Ora per quanto spetta all'esercizio della sua carica:

I. Egli dee giudicare secondo le leggi, ed osservare esattamente l'ordine giudiziale, dalla legge prescritto. Dee giudicare secondo le leggi; poichè i diritti delle parti non ponno essere fondati, che sopra le leggi: dee poi seguire l'ordine giudiziale, stabilito dalla legge; poichè quest'ordine è prescritto per dimostrare al pubblico

la legittimità degli atti, che si producono, e che possono esser necessarj per l'informazione del Giudice, e per la decisione della causa. Per tal mezzo soltanto il giudizio riceve un carattere di forma pubblica, ed autentica; conciosiachè non venga esso formato sopra particolari notizie del Giudice, ma sopra le scritture che le parti allegano giuridicamente da un canto, e dall'altro, seguendo l'ordine stabilito per accertare la legittimità degli atti, e la libertà di produrli fuori.

II. Da tutto ciò conséguita, dovere il Giudice pronunciare conformemente al risultato delle allegazioni dedotte giuridicamente, e provate, *secundum allegata, et probata;* non già secondo le private notizie che altronde potesse averne: disposizione sopra ogni altra santissima in vero; imperocchè meno agevole assai egli è, che l'errore s'insinui in un regolato corso di procedure, dove ciascuna parte produce i suoi titoli, e le sue ragioni; e dove si fa uso di que'mezzi, che le leggi han ritrovato, ed ordinato al discoprimento della verità; che non sarebbe rimettendosi alla privata scienza d'un uomo, soggetto siccome gli altri a tutti gli errori dell'ignoranza, della poca riflessione, della prevenzione, e delle passioni. Inoltre l'obbligo di pronunciare sopra atti notorj, e giuridici, opera sì che la decisione del Giudice sia meno arbitraria, siccome assoggettata, e dipendente in certa guisa da' documenti presentatigli; e perciò stesso diviene ancora più autentica. La cosa non andrebbe del pari circa una sentenza, data dal Giudice sopra nozioni particolari, delle quali ragion vuole, che sovente si dubiti.

Può ben il Giudice supplire a quello, che è di diritto, ma non così a quello che è di fatto. Può supplire a quello, che è di diritto, poichè egli è l'organo della legge, la quale egli deve sapere così, e meglio ancora che l'Avvocato; ed è ufficio suo il fare una giusta applicazione della legge al caso proposto, quand'anche l'Avvocato avesse dimenticati i motivi del diritto, che favorissero la sua causa. Non può supplire a ciò, che riguarda il fatto, perchè in qualità di persona pubblica, com'è detto, non dee pronunciare che sopra i motivi allegati, e provati giuridicamente.

III. Il Giudice è obbligato ad esaminare seriamente la causa, che ha da giudicare, e spedirla con quella sollecitudine, che può maggiore: e se per sua negligenza, ed infingardaggine lascia andare trascurati i processi, si fa reo dinanzi a Dio, ed è tenuto ad ammendare il torto, che l'indugio cagiona alle parti. È senza alcun dubbio concesso al Giudice il prendersi un convenevole sollazzo; conciosiachè non sia egli obbligato a distrigare gli affari a costo della vita: ma non può già sacrificare all'amor dei piaceri il tempo che sottrae a' doveri del suo impiego.

Il Catechismo del Concilio di Trento (7. *Praecep.* 2, 17.) generalmente insegna, peccare contro la giustizia, e farsi rei di ladroneccio tutti coloro, che essendo stipendiati per l'esercizio di cariche pubbliche, e private, trascurino poi di soddisfare a' loro impegni, proseguendo intanto a percepire i loro stipendj, e salarj: onde si può agevolmente conchiudere, che somiglianti Giudici, ed Ufficiali sono tenuti dinanzi a Dio: 1 a restituire le pensioni al Principe, da cui le ricevono; se non altro *pro rata* dell'ommissione, e negligenza loro; 2 al risarcimento dei danni, che altrui cagionano per la loro mala fede, ignoranza, e notabile negligenza.

IV. Se occorrono ragioni probabili da una parte, e dall'altra, o in materia di diritto o in materia di fatto, dee il Giudice pesar tutto con la maggiore maturità, e circospezione; e decidere quello che è più conforme alla giustizia, ed alla verità. Nè gli è lecito seguire un'opinione meno probabile; siccome ha definito la Santa Sede condannando la seguente proposizione: *Probabiliter judico, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* Noi vedremo di qui a non molto sino a qual eccesso siasi avvanzato l'abuso della probabilità sopra questo punto, nonchè sopra tanti altri. In caso poi di dubbio vuolsi far distinzione tra le cause civili, e le cause criminali. Se si tratta di causa civile, o l'una delle parti è in possesso della cosa controversa, o nè l'una e l'altra ha il detto possesso. Nel primo caso l'equità non vuole che il possessore si spogli della cosa controversa, o di una porzione di essa per aggiudicarla ad un altro, il quale non possa far constare di avervi alcun vero diritto: il Giudice dunque dee conservare il così detto reo convenuto nel suo possesso seguendo questa massima di gius, e d'equità naturale: *in pari causa potior est conditio possidentis.* Ma dove nessuna delle parti abbia il possesso, al Giudice, nel dubbio, s'aspetta dividere la cosa in quistione, o il valsente di essa tra litiganti. Falsissima pertanto si è quella massima che la Santa Sede ha in questa proposizione condannato: *allorchè i litiganti hanno ciascuno per sè eguali ragioni probabili, il Giudice può ricevere del danajo per sentenziare in favore più di una parte che dell'altra.* Se in una causa criminale il delitto è dubbio a tale, che non si possa in modo alcuno chiaramente provare; dee il Giudice assolvere l'accusato: che altramente egli si esporrebbe a condannare un innocente. E siccome niuna cosa è più orrenda, che dare ad un innocente per lo ministero della giustizia quella pena, che la medesima determina contro il delitto; così è sommamente all'equità conforme la massima, essere assai meglio assolvere un colpevole, che condannare un innocente.

Qui s'affacciano alcune questioni sulle quali utile cosa sarà il trattenersi un poco.

La prima, e più intralciata si è il sapere, come abbiasi a governare un Giudice, che sa di certa scienza, ma privata, essere falso tuttociò

ch' è stato allegato, e provato giuridicamente.

Sopra di che tre casi occorrono da farsi :

I. Vien un tal uomo dato alle mani della giustizia, ed il Giudice è certissimo essere costui reo dell' appostogli misfatto; non pertanto l' istruzione del processo non fornisce al Giudice veruna prova convincente per l' adempimento del suo ufficio. Che deve egli fare il Giudice! Questo caso non patisce alcuna difficoltà, ed il Giudice dee assolvere l'accusato; perchè essendo egli persona pubblica non può sentenziare che alle prove, allegate contro il reo. Se dunque tali prove non sono convincenti, ei debbe assolverlo.

II. Si comincia contra taluno un processo per ripetere da esso lui una somma: il Giudice sa di certa scienza essere stata pagata la detta somma. L' attore frattanto stabilisce la sua azione sopra atti giuridicamente provati. Ora condannerà egli il Giudice, ad onta della sua scienza, a pagar ciò, che non deve, colui, contro il quale si muove l' azione ?

Rispondesi comunemente dover il Giudice in somigliante caso tentare tutti i mezzi possibili, secondo le forme legali, onde scoprire la falsità; porre indugi alla sentenza; rendere eziandio l'affare conto al Superiore, ma sempre a forma delle leggi, e per quanto esse permettono senza offesa dell' ordine, e del ben pubblico. Se queste vie non riuscissero, e che fosse pur di necessità il sentenziare, comune sentimento si è; che il Giudice debba dar sentenza contro la sua scienza particolare, e a norma di quanto è stato provato, ed allegato. Ed ecco quale ragione si apporta a provare che il Giudice non commetta veruna ingiustizia. Lo Stato, dicono, ha un dominio supremo sopra i beni de' suoi sudditi; e dove la salute dello stato, e il pubblico bene così richiegga, può egli usare legittimamente di questo dominio. Ora giova indubitatamente alla comunità, che non si turbi, nè si sconvolga l' ordine autentico de' giudizj a motivo di alcuni casi particolari, e che di rado sogliono accadere, anzi quali si possono rettamente chiamare casi metafisici.

Oltrechè, siccome lasciandosi luogo ad eccezioni in tali casi, queste aprirebbono l' adito ad infiniti abusi; così è in potere della repubblica di adoperare in questi casi quel suo dominio supremo, e dar al giudice la facoltà di sentenziare in modo che quello, che è d'uno passi ad essere dell' altro. Nè il particolare che sostiene il danno, può d' altro dolersi, che del non aver avuto modo, onde produrre sufficienti prove del suo diritto; rimanendo però sempre alla parte contraria l' obbligazione di risarcire il torto, ove prima apparisca il vero diritto. E nemmeno può la parte lesa dolersi con ragione del Giudice, siccome di quello, che ha operato secondo l'ordine giuridico, nè si dovea altramente obbligare a deporre l' impiego per evitare il danno inevitabile d'un reo convenuto, in un caso di questa natura; il quale danno per altro si può col tempo risarcire.

III. È accusato un uomo di un delitto, ed al Giudice di certa scienza, ma privata, è noto che colui è innocente: il processo frattanto somministra prove convincenti contro di esso legalmente; dee egli, o no il Giudice condannarlo ?

Chiaro apparisce, che con più forte motivo che nel precedente caso, dee qui il Giudice cercare ogni strada, permessa dalle leggi, per evitare la condanna di un innocente. Non ha dubbio, che se fosse Giudice il medesimo Sovrano, il quale ha l'arbitrio di dispensare legittimamente nell' ordine giudiziario, ovunque corra una plausibile ragione di farlo, dovrebbe in tal caso assolvere l' accusato: ma trattandosi d'un Giudice, che non è Sovrano, vanno tra loro divise le opinioni intorno la quistione proposta. Sono alcuni, i quali estimano qui pure essere il Giudice autorizzato a condannarlo; perchè pronunciando egli sentenza in qualità di persona pubblica, giudicar deve a norma di quanto è provato, ed allegato; e pare esser questa la mente di S. Tommaso. Gli altri son tratti in contraria opinione, e sembra ch' essi pronunzino con assai fondamento. Dicono dunque, che egli è la verità, che il Giudice non possa assolvere l'accusato, non potendo esso adoperare contro l' ordine delle leggi; ma che tuttavia ei non può condannarlo; e che dee innanzi rinunziare la carica, che pronunciare sentenza di morte contro un' innocente. Ed ecco la ragione; la repubblica, che ha il supremo dominio sopra i beni de' sudditi, non lo ha così sopra la vita loro: può bene essa condannare un reo alla morte; può ben esporre eziandio la vita di un innocente ad un manifesto pericolo per amor del pubblico bene; ma non può già togliere così direttamente la vita ad un innocente: nè per conseguente potrà autorizzare il Giudice a dar sentenza di morte contro chi egli sa per certa scienza non essere altramente reo del misfatto, onde viene accusato: lo che sarebbe un tôrre infatti direttamente la vita ad un innocente. Laonde più presto dovrà il Giudice dimettere il suo ufficio, che commettere un' azione, che è di sua natura essenzialmente cattiva.

II. Cercasi se possa il giudice valersi d' una notizia, che egli ha ingiustamente ritratta contro il prescritto dalle leggi: e si risponde, che il giudice non può, giudicando, prevalersi di somigliante notizia, quale sarebbe quella, che per forza d' interrogazioni suggestive, o con falsa speranza d' impunità, o con tormenti, adoperati contro all'ordine giudiziale, avesse tratta della bocca altrui; che se non pertanto se ne vale, pecca, e rimane obbligato al risarcimento dei danni verso coloro che vi hanno interesse.

A dir breve pecca il giudice per ogni volta, che ei si discosta dal prescritto delle leggi sia

nella procedura, sia nelle particolari informazioni contro una determinata persona: ed è tenuto de'danni, che ne seguono. Però quanto alle informazioni generali, queste fanno parte del suo dovere.

III. Ma pure vi ha egli nulla, che possa essere arbitrario nel giudicare?

La parola *arbitrario* ha due, ed assai diversi significati. 1. *Arbitrario* si chiama ciò, che è in poter d'altri fare o non fare, secondochè gli torna più acconcio, intantochè a qualch'ella siasi parte si determini, non adopera nulla contro il suo dovere; così è nell'arbitrio di chicchessia il comprare o no un mobile che gli è offerto. 2. Per la parola *arbitrario* s'intende ciò, che si lascia alla prudenza, e discrezione di taluno, affine ch'ei dispongane secondo la convenevolezza, o la equità: così una persona, che amministra le rendite altrui, può impiegare il danajo di questo uomo ad *arbitrio* suo, perchè non le fu determinato l'uso che ne avesse a fare, e rimesso fu soltanto nella prudenza, e discrezione di lei. Ora chi non vede, che la parola *arbitrario* presa in quest'ultimo senso non significa già, che possa il procuratore a suo talento ritenersi, gettare o giocare il danaro del terzo; ma vuol dire unicamente, che si rimette nella discrezione di lui l'impiego, che ne ha a fare; e che per conseguente debbe impiegarlo in quella maniera, che a giudizio suo, è la più conducente a' vantaggi di colui, onde gl'interessi procura?

Per somigliante guisa qualora nel gius si parla di pene arbitrarie, o di azioni arbitrarie, non ha chi non vegga non doversi già prendere nel primo significato la parola arbitrario; ma avere questo senso, che non determinando la legge come debba giudicarsi in certi casi, nè quale pena debba darsi a certi delitti, rimette nella prudenza del giudice il giudicare ciò, che è convenevole, e divisar la pena, che merita il reo; così veramente, che egli non si allontani dall'equità. Onde la legge non dà altro arbitrio al giudice, fuori solamente che di esaminare colla diligenza, che e' può maggiore le circostanze dell'affare, e deliberare poi giusta lo spirito della legge; e giusta la maniera, con cui deciderebbe, per così dire, la stessa legge nel proposto caso: sicchè il giudice ha a dimorare dentro a quello, che gli suggeriscono i proprj lumi nel decretare, e ciò sempre conformemente all'equità. Di modo che, se seguendo egli i proprj lumi l'equità domanda, che sieno aggiudicati cento scudi all'una delle parti, non sarà in balìa di lui, nè sarà *arbitrario* l'aggiudicarne più o meno a capriccio; come sarebbelo ad un privato spendere più o meno per fornire di mobili un suo appartamento.

IV. Si domanderà egli se possa lecitamente un giudice accettar regali per pronunciare una sentenza, giusta, ch'ella sia, o ingiusta?

Non può il giudice vendere nè la giustizia, nè la ingiustizia: non la giustizia; perchè egli ha debito di farla, nè si può far pagare quello, che altri è tenuto a dare. Molto meno può vendere la ingiustizia; conciossiachè dessa essendo un male, sarebbe il colmo dell'empietà il porre a prezzo ciò, che non vale se non vergogna, punizione, e infamia. Onde certa cosa è non poter il giudice in niuno de'casi ritenersi il prezzo della sua iniquità.

Per bocca di Mosè proibì già Dio ai giudici del suo popolo (*Deuter. XVI.* 19.) di ricevere donativi; imperocchè, dice il Santo Legislatore, i doni acciecano gli occhi de' sapienti, e cangiano il parlare de'giusti. È cosa infatti malagevole oltremodo per chicchesia il porsi in uno stato di perfetta indifferenza tra due partiti opposti, senza favoreggiare internamente più l'uno che l'altro: onde deono particolarmente star lontani i giudici da tutto quello, che mai potesse turbare questo giusto equilibrio; or chi può negare che i doni abbiano un efficace e forte allettamento, a piegar l'animo del giudice là onde il dono è venuto? Ed in tal caso chi si potrà assicurare, che una inclinazione secreta tanto più pericolosa, quanto più egli studiasi di comprimerla, non lo superi, e non lo tragga in inganno? È dunque assai malagevole, che un giudice non tradisca il proprio dovere ricevendo donativi.

Quanto all'obbligo di farne restituzione, sono alcuni Dottori, i quali portano opinione, che il Giudice possa ritenere que' doni, che dalla pura liberalità muovono del donatore: ma rado avviene, che coloro, i quali fanno regali, non mirino a guadagnarsi l'animo del Giudice, o a renderlosi più favorevole; e posto che il dono sia fatto con intenzione o direttamente, o indirettamente di conseguire un tal favore, ritorna quello, che è detto, non potersi ritenere in buona coscienza dal Giudice. Oltrechè non è permesso, per disposizione del gius, al Giudice il ricevere doni contro il tenore della legge, quando bene si supponessero procedere dalla liberalità del donatore. E quando apparisca dubbioso, se egli debba restituirli prima che la sentenza lo vi condanni, vi han Teologi, i quali asseriscono, che il Confessore abbia a comandargli questa restituzione, o perchè egli vi è già forse obbligato in coscienza; o perchè merita d'esser privato di quanto ha contro ragione ricevuto; o come mezzo acconcio a prevenire la ricaduta. Ha chi eccettua i donativi di poco momento, che non essendo, per dir così che piccoli contrassegni d'animo cortese, mostrano non avere in sè alcun pericolo di seducimento. Non pertanto un Giudice, cui cale la quiete di sua coscienza, si porrà nel sicuro intorno a materia tale, in cui certamente non è permesso di seguire l'opinione meno probabile, contro la più probabile e sicura.

Si avverta però, che coloro i quali fan donativi al Giudice per acquistarne il favore, non

ponno scusarsi da peccato; tranne la necessità di ricomperare un' ingiusta vessazione: poichè per quanto è da loro espongono il Giudice alla tentazione di mancare al proprio dovere.

§ VIII. *Dell' Accusatore.*

Tre sono le differenti vie, onde, a norma del gius, procedesi contro coloro, che sono delinquenti: cioè, 1. per inchiesta, o informazione; 2. per causa; 3. per denuncia.

La legge dirige, o regola l'inchiesta, o informazione: sicchè basti dire che i Giudici deono conformarvisi esattamente.

L'accusatore è quegli, che riferisce un delitto al Giudice; e ne chiede, incaricandosi provarlo, la punizione.

La denunzia è la dichiarazione, o l'avviso, porto al Giudice di un delitto imputato ad alcuno, senza carico però di somministrarne le prove.

Le leggi di ciascun luogo prescrivono come, e chi debba recare le accuse in giudizio; e le medesime stabiliscono la pena a coloro, che fraudolentemente adoperano nel denunziare, e nell'accusare: ma non essendo scopo nostro il fermarci sopra queste cose, basterà proporre due massime generali ad oggetto di regolare la coscienza in questo particolare.

La prima si è, che non debba l' uomo intentare veruna accusa, s' ei non è presto di provarla, come vuole la natura stessa dell'accusa.

La seconda si è, che ogni privato sia tenuto a denunciare que' delitti, i quali ricadono a danno, ed alla ruina dello Stato: imperocchè non è alcun dubbio, che ogni cittadino è obbligato in vigore della giustizia legale ad impedire l'eccidio della sua patria, e ad allontanare, per quanto è in suo potere, le disgrazie, onde è minacciata. È similmente un debito di carità il denunciare un delitto, che tornasse all' oppressione di un innocente, qualora non si potesse altramente impedire; secondochè dee chiunque impegnarsi nelle sventure dei suo prossimo, giusta l' oracolo del Savio: *Liberate dalle mani del superbo, chi patisce ingiuria.*

S. Tommaso è di parere, che in somiglianti casi debbasi denunziare il malfattore di presente, senza avvertirlo prima; se già non fosse certo che con l'avvisarlo si togliesse interamente il male: il che per altro è difficilissimo; mentre ragion vorrebbe che si temesse, non forse fingendo il reo di essere pentito, proseguisse a tramare secretamente, onde condurre a fine i suoi malvagi disegni.

E conciosiachè vi sieno certi peccati, i quali a colui soltanto nuocono, che gli commette, o al più a quello che esso offende peccando; perciò deesi, secondo la dottrina di S. Tommaso, dare in questi casi cominciamento dal correggere secretamente, e con carità il peccatore, ed osservare per tal guisa la regola prescrittane dall' Evangelio innanzi di denunciare: *Si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum.* Dove si vede, che il Vangelo parla di colui, ch' è stato offeso, o de'peccati, che direttamente hanno a lui rapporto. Secondo un nuovo diritto, comunemente ricevuto, la parte interressata può andar contro un reo per ragione d' essere renduta indenne de' sofferti danni, e per risarcimento della perdita, che il delitto dell'altro le ha causato; ma l'andar contro il reo per cagion del castigo, ch'ei merita, al solo pubblico ministro si aspetta. Può veramente un privato farsi delatore di un misfatto, da altrui commesso; ma l' accusatore non può essere, se non un ministro pubblico: egli solo può perseguitare criminalmente un reo di qual ch' ei siasi delitto, che riesca nocevole al pubblico; come è a dire il furto, il peculato, o qualunque altro, che turbi o l'ordine della società, come la ribellione; ovvero la religione, come l'empietà, la bestemmia, il tentar che fa altri di dar a sè disperatamente la morte, o più altri delitti, i cui nomi per lo meglio si tacciono. Questo pubblico ministro ha diritto di esercitare un tale suo ufizio, anche dove la parte interessata si fosse rimasa dal sollecitare. Or la ragione per cui non può il privato essere accusatore, si è, che la Religione Cristiana vieta ogni maniera di vendetta a' privati; e rimette tra le mani del Principe, e dei suoi uffiziali il gius di vendicare, e di punire il delitto.

§ IX. *De' Testimoni.*

Il testimonio è una persona, la quale attesta ad aggravio, o a difesa d' un accusato, ciò che ha veduto od ha ascoltato.

La testimonianza trae la sua forza dalle notizie, e dalla probità di colui, che la fa: d'onde segue non tutte le testimonianze essere eguali; sicchè la ragione naturale ammaestra doversi adoperare molto avvedimento, e circospezione nella scelta de' testimoni, e nel grado di fede, che loro si presta.

Chiunque non abbia perfetto uso della ragione, o che sia divenuto per i suoi delitti, per le sue ingiustizie, e per la sua mala fede persona infame, è per gius di natura inabile a far testimonianza tale, che vi si possa contar sopra.

Sono altre ragioni eziandio, le quali rendono sospetto un testimonio; come a dire, la parentela, un nodo di società, un odio particolare, e simili. Le leggi han perciò ordinato quali requisiti abbia ad avere un testimonio; unitamente a' motivi per li quali una parte ha diritto di ricusarlo

Sopra la deposizione d' un solo testimonio non si può condannare un accusato; fa di mestieri averne almeno due, attese queste parole,

della Scrittura: « Non stabit testis unus contra aliquem, quicquid illud peccati, et facinoris fuerit: sed in ore duorum, aut trium testium stabit omne verbum ». (Deut. 19, 15). Generalmente parlando, due testimoni di veduta non sospetti, nè ricusati, sono riputati sufficienti per una prova compiuta: ciò non ostante vi hanno certi casi, dove le leggi ne richieggono un numero più grande; come ne' testamenti.

Non vuole la pietà naturale, che i padri, le madri, i loro figliuoli, gli sposi, i fratelli, le sorelle si accusino scambievolmente, nè che denunzino gli uni contro degli altri: anzi per alcuni autori viene esteso questo debito di pietà al secondo, e per altri sino al quarto grado. Sempre però si eccettuano i casi privilegiati, come di lesa Maestà, d'eresia, e altrettali: il determinare poi i casi, dove questa obbligazione interviene, sta alle leggi.

Quegli, cui il reo ha posto in credenza per cagion di consiglio il suo delitto; siccome ad un avvocato, ad un medico, ad un teologo; comune sentimento si è de' moralisti, ch'ei non possa essere astretto in coscienza ad esser testimonio contro il reo: così veramente che non si tratti di un pubblico danno; o di un danno privato che sia forza impedire, o risarcire di presente. Ed è la ragione: che giova al pubblico bene, il non tôrre a coloro, che commettono delitti, il mezzo di aver ricorso al consiglio delle oneste persone, e prudenti; e così lasciar loro aperta la strada al ravvedimento, anzichè s'abbandonino alla disperazione, che di più mali assai sarebbe causa.

Per contrario quegli, il quale avesse promesso con giuramento di non rivelare un delitto, che gli fosse noto; ad onta del suo giuramento, e della sua promessa, è obbligato a disvelare la verità, se avvenga ch'ei ne sia richiesto legittimamente; poichè un tale giuramento, come contrario all'antorità delle leggi, ed all'ordine della giustizia, è illecito, e nullo di sua natura; nè può colui che il fece, adempierlo senza nuovo peccato.

Non dee mai un confessore palesare quello, che non seppe altrimenti che dalla confessione sacramentale: e assai conduce al ben comune, che il secreto della confessione si serbi inviolabilmente; che assai pochi delinquenti in diversa maniera s'indurrebbono a dover confessare i loro delitti: e con ciò un mezzo efficacissimo si perderebbe di ricondurgli sul buon sentiere, di costrignerli a risarcire le recate ingiurie, e di prevenire con questo ben assai mali.

Peccano i testimoni: 1. quando citati da un giudice legittimo, e che procede legittimamente, ricusano di comparire, o di deporre quello, che sanno; fuori solamente nello scarso numero de' casi, in cui lo stesso gius dà all'uomo facoltà di tacere, ciò, che egli sa; siccome è detto qui sopra in proposito del confessore. E certamente avendo il giudice diritto di citare, e l'uomo obbligato essendo di obbedire alla citazione; colui, che d' obbedire ricusa, non che pecchi solamente, ma è obbligato eziandio al riparamento de' danni, che il suo non obbedire ha cagionato alle parti. 2. Allorchè travisano la verità, o non la dicono interamente, o che raffermano siccome certa una cosa, che è loro dubbiosa. 3. Molto più poi quando depongono il falso. Il testimonio, che ha in buona fede deposto il falso, dee ritrattare la sua deposizione, ove prima s'avvegga dell'errore; quantunque, per poco che usi di accortezza il testimonio a non dire se non quello, ch'ei sa, e nella guisa che il sa; rado, e difficilmente può avvenire, ch'egli deponga una cosa falsa.

Il testimonio, che a causa di una deposizione falsa e fraudolenta ha recato danno al suo prossimo, è obbligato a pienamente risarcirlo. Che se in forza di una tale deposizione altri venisse condannato a morto, saria il falso testimonio tenuto a rivocare la sua testimonianza, quando bene corresse pericolo la sua propria vita: poichè in somigliante caso la vita dell'innocente s'ha a preferire a quella del malfattore, il quale si è avvolto volontariamente nella sventura, cui esposto si trova, con la sua falsità, e con la sua calunnia.

La regola intorno a due testimoni, necessarj ad una compiuta prova, conviene sempre al foro contenzioso; non così però a certi casi stragiudiziali, dove può un solo testimonio far fede; quando non ne derivi danno ad altrui: come, ad esempio, se si volesse sapere se una persona sia stata battezzata; se anzi di perdere l'uso della favella abbia chiesto il Confessore; se una chiesa sia stata consecrata, e simili.

Qualunque persona poi abbia per certo l'innocenza di un accusato, e d'altro canto non sia domandata di testimonianza, o così non possa deporre in giudizio; non cessa però d'essere obbligata a palesare la verità, e di provarla quanto per lei si possa, o ricorrendo allo stesso giudice, o ad altro, che possa utilmente adoperarsi al giustificamento dell'innocente. Questa è la formale sentenza di S. Tommaso.

§ X. *Dell' Accusato*, *e del Reo*.

Ogni accusato, allorchè è interrogato dal suo giudice legittimo, è obbligato a rispondere, ed a scoprire la verità, se l'interrogazione venga fatta giuridicamente. S. Tommaso con tutta certezza decide essere il reo obbligato a confessare il delitto, di cui è riconvenuto, qualunque volta sia interrogato giusta la forma giuridica; che il giudice può e deve esigere la confessione della verità; siccome quando è preceduta l'infamia, o abbia una semiprova contro il reo, o forti indizj da crederlo tale.

Stabilisce, e dichiara il Catechismo del Con-

cilio di Trento questa obbligazione in così fatti termini: « De reis, et solibus vult eos » Deus verum confiteri, cum ex judicii formu- » la interrogantur ».

Questa obbligazione è fondata: 1. Sul diritto, che secondo persona pubblica, ha il giudice di esigere la confessione dell'accusato. Dunque l'accusato è tenuto a confessaro, poichè ogni diritto suppone una obbligazione correlativa. 2. Sopra la convenevolezza, e giustizia di tali leggi umane; le quali prescrivendo cosa, che seco mena un pericolo qualunque di perdere la vita, non possono non obbligare in coscienza. E ciò pure dicasi del precetto, per cui il giudice ordina all'accusato di confessare la verità; che esso ancora è giusto, o sopra legge giusta fondato. 3. Perchè il ben pubblico domanda, che osservata sia da' rei questa legge, senza cui assai delitti si rimarrebbono impuniti a grave danno della società, ed a grave noja degl'innocenti; i quali, durando i rei a godere dell'impunità, verrebbero sottoposti ad inquisizioni, e ricerche molestissime.

Dunque il reo, giuridicamente domandato, è tenuto a confessare il suo delitto: o se durante l'interrogatorio avesselo negato, è tuttavia in debito di palesarlo, almeno sinatantochè pende il giudizio, nè è per anche stata pronunciata la sentenza.

Se il reo sorpreso, e convinto, fosse, benchè negativo, condannato a morte; assai valenti teologi, e canonisti portano opinione essere egli obbligato a confessare il delitto innanzi l'esecuzione. Altri estimano non doversi a ciò obbligare, se non nel caso che questa confessione fosse necessaria per evitare un male o pubblico, o privato; e ne apportano questa ragione, che l'uffizio del Giudice termina interamente col dar la sentenza: l. 55. ff. *de re judic.* « Judex postquam semel dixit sententiam, » judex esse desinit »; e che per conseguente non è più di cosa alcuna tenuto verso di esso il reo. D'altro canto poi questa confessione punto non è necessaria, nè a mettere in calma la coscienza de' giudici, nè a salvare il loro onore: conciossiachè la sicurezza di coscienza deo nascere in loro dall'aver serbato l'ordine giuridico, e dallo avere giudicato « secundum al- » legata, et probata »; eziandio che il reo nulla avesse confessato. Oltrechè non si vede come la confessione del reo deggia servire ad acchetare la coscienza de' giudici dopo la sentenza, ove essi abbiano trasgredito l'ordine giuridico, e che la sentenza sia riuscita giusta a caso. Nè poi l'ostinazione del reo, postosi in sul negare, può recar alcun neo all'onore dei giudici; dappoichè, chi è che non sappia essere usi i rei a negare il delitto? Nonostanto convengono questi Autori dovere il reo confessare anche dopo la sentenza, se vi abbia ragione a temere, non venga forse accusato, e condannato un innocente per lo stesso delitto; oppure, che qualche scandalo, o altro danno ridondi al pubblico, o ad una terza persona.

Se avvenga che il reo negativo sia per sentenza assoluto, comune dottrina si è, non essere egli, ordinariamente parlando, obbligato a recarsi da sè al giudice, e costituirvisi reo: che piuttosto egli ha a pentirsi sinceramente della colpa commessa dinanzi a Dio. Che se alcun innocente ricevesse molestia in proposito di un tal delitto; io inchino a credere che il reo debba, a proprio rischio eziandio, cercar ogni mezzo di salvarlo.

Qualora il reo venga interrogato giuridicamente intorno a complici, è obbligato a denunciarli; ma se trattassesi di un furto fatto ad un privato, quando il reo sia appieno certo che il complice ha restituito, paro ad alquanti Autori che in tal caso non siavi alcuna obbligazione di scoprirlo: e ne arrecano questa ragione, che non durando più il delitto nel complice, siccome quegli, che ha restituito la materia del furto, nè al pubblico, nè al privato non importa più che e' sia punito. Del resto ogni volta che il giudice ha l'autorità o dalla legge, o dalla consuetudine d'interrogare sopra i complici, vi è obbligo di denunciarli; quantunque non occorressero che delitti occulti dannosi a'privati soltanto, i quali nonostante importa alla repubblica di discoprire, e di castigare.

Se un uomo, vinto dalla forza de' tormenti fossesi confessato reo d'un delitto capitale, non essendolo però; cercasi se debba questi per obbligo ritrattare la fatta confessione. Hanno Autori, i quali voglion, che se cosini fosse vile per condizione, probabilmente possa assolverlo un confessore senza astrignerlo a ritrattarsi; perchè dicono essi, un uomo di questa qualità può preferire la morte al supplizio della tortura, quando questi tormenti gli sembrassero meno sopportabili, che la morte stessa; senzachè, non fa costui ingiuria a verun altro che a sè, poichè essendo di bassa, ed abietta fortuna, per rispetto a questa, non è da valutarsi nulla il disonore, che potrebbe tornare a' parenti di lui. Ma assai meglio fondata si è la contraria opinione, e sembra esser la sola vera: imperocchè non può l'uomo esporsi, senza grave peccato, con deliberato disegno, a perdere la vita, o ad esser mutilato, confessando un delitto di cui è innocente; e perciò potendo egli liberarsi o dall'uno o dall'altro di questi mali, rivocando la sua confessione, vi è indubitatamente obbligato. E tanto basti aver detto di colui, che è giuridicamente interrogato.

Quanto all'altro, che non viene giuridicamente interrogato, tutti gli Autori insieme convengono, lui non essere obbligato a scoprire la verità, sebbene non possa coprirla con la bugia. Così insegna S. Tommaso con queste parole (2. 2. *qu.* 69. *art.* 2.): « Aliud est veritatem » tacere, aliud est falsitatem proponere: quo- » rum primum in aliquo casu licet; non enim

» aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, » sed illam solum, quam ab eo potest, et debet » requirere Judex secundum ordinem juris; puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerint, vel etiam cum praecessit probatio semiplena: falsitatem autem proponere, in nullo » casu licet alicui. Ad id autem, quod licitum » est, potest aliquis procedere vel per vias li» citas, et fini intento accomodatas, quod per» tinet ad prudentiam; vel per aliquas vias il» licitas, et proposito fini incongruas, quod per» tinet ad astutiam, quae exercetur per fran» dem, et dolum: quorum primum est landa» bile, secundum vero vitiosum. Sic ergo reo, » qui accusatur, licet se defendere veritatem oc» cultando, quam confiteri non tenetur, per ali» quos convenientes modos: puta quod non re» spondeat ad quae respondere non tenetur; hoc » enim non est calumniose se defendere, sed » magis prudenter evadere: non autem licet ei, » vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere, » quam confiteri tenetur: neque etiam aliquem » dolum, vel fraudem adhibere, quia fraus, et » dolus vim mendacii habent: ot hoc est calu» mniose se defendere ». A soffrire la morte può essere condannato giustamente un reo; ma non già a darlasi. Ella sarebbe troppo fiera, o disumana cosa; se si pretendesse che un uomo divenisse l'esecutore del suo supplizio, e si distruggesse colle proprie sue mani; dee dunque il reo sostenere la pena, che gli è data, ma non verrà astretto giammai ad uccidere sè stesso. Altramente vuol dirsi delle pene pecuniarie, o afflittive, il cui rigore non si stima insopportabile all'umanità come lo è la morte, o la mutilazione; riguardo ad esse il reo condannato, ha da recarvisi di per sè, o per pagare, o per costituirsi in carcere, o via dicendo.

Ma potrà egli almeno un reo scampar dalla morte, col fuggir dalla prigione? Si è saviamente osservato importare oltremodo alla Repubblica l'assicurarsi della persona de' rei con l'averli in buona custodia; onde inutil cosa, o meno conveniente sarebbe il far una legge, che direttamente vietasse a' condannati a morte il fuggire. Perciò non mirando, che al puro diritto di natura S. Tommaso asserisce, che un reo a morte dannato possa in coscienza fuggire della prigione, ov' è custodito: non però gli è lecito commettere violenza contro gli ufficiali della prigione, e loro famigliari: e nemmeno può verun altro porgere soccorso al carcerato perchè ei si fugga. Non si convengono tra loro gli Autori, se un carcerato pecchi o no dinanzi a Dio in rompendo per fuggire il recinto della prigione. Veramente in quello tutti s'accordano, che non possa il carcerato adoperare violentemente nè contro la Repubblica, nè contro i suoi Ministri; ma gli uni chiamano violenza l'attentato del prigioniere, che sconficca l'uscio della prigione, laddove gli altri non vi san vedere violenza propriamente tale: è da notarsi che i primi s'appoggiano sopra tutto nelle leggi, che puniscono somiglianti attentati. Certo si è, che un carcerato non può senza grandissima colpa cospirare cogli altri per salvarsi.

Chiunque è stato leso nella sentenza, può appellarsene al giudice superiore. Ora in tre differenti guise può altri essere leso in giudizio: 1. quando venga condannato, non essendo veramente reo: 2. se essendo veramente colpevole, condannalo il Giudice senza bastevoli prove, o contravvenendo all'ordine del Gius: 3. quando il condanna ad una pena troppo acerba. Di questi casi in fuori non può la persona appellarsi senza commettere colpa; perchè come fu detto per Innocenzo III, nel IV Concilio Lateranese: « Cum appellationis remedium non sit » ad defensionem iniquitatis, sed ad praesidium » innocentiae institutum ».

E ciò spiega con la massima chiarezza S. Tommaso in queste parole (2. 2. qu. 69 a. 3.): « Du» plici de causa contingit aliquem appellare. » Uno quidem modo confidentia justae causae: » quia scilicet injuste a judice gravatur, et sic » licitum est appellare . . . . Alio modo aliquis » appellat causa afferendae morae, ne contra » eum justa sententia proferatur; et hoc est ca» lumniose se defendere, quod est illicitum . . . » facit enim injuriam et judici, cujus officium » impedit, et adversario suo, cujus justitiam » quantum potest perturbat ».

Dimostra il Santo Dottore, che le leggi hanno sapientissimamente determinato così il tempo dell'appellare, come il numero delle volte in cui puossi appellare. Era d'uopo infatto stabilire un termine, oltre al quale non fosse lecito appellare, acciocchè non restasse sospesa troppo lunga pezza la sentenza, ed il diritto, che ne dipende; siccome pure fu forza porre un limite al numero delle appellazioni e per la sopradetta ragione, e perchè egli non è probabile che due o tre sentenze, pronunciate sopra un soggetto medesimo, vadan lungi egualmente dal diritto, e dalla giustizia.

§ XI. *Doveri degli Avvocati.*

È l'Avvocato un uomo, che professa la giurisprudenza; cui in forza della sua scienza è data l'autorità di perorare a pro delle parti, che piatiscono.

I. L'Avvocato dee sapere molto innanzi nella scienza delle leggi, e de' costumi, ond'essere in acconcio di dare un consiglio secondo ragione, o far valere il diritto del suo cliente. Il perchè allora soltanto potrà escusarsi lo errore di un avvocato, quando cadesse quistione in materia assai malagevole, e superante la comune capacità degli avvocati; dove però si fosse studiato con ogni maniera di diligenze di penetrar entro alla materia, e chiarirsi bene della verità.

II. Deve esaminare attentamente la giustizia

o ingiustizia della causa, per la quale è richiesta la sua assistenza. Egli non è alcun dubbio, che un avvocato, il quale conosciuta una causa ingiusta, si toglie a difenderla, non commetta un enorme ingiustizia.

III. Tostochè un avvocato, il quale accettato avea la difesa di una causa creduta giusta, si viene accorgendo quella essere ingiusta, dee tosto lasciarla; e se a caso persista a difenderla, ha obbligo di restituire il prezzo ricevuto dal suo cliente, e di rifare i danni per lui cagionati, e per la sua mala fede all'avversario; che questa obbligazione del dovere restituire il danaio, ricevuto a titolo di una ingiusta difesa, è chiaramente esposta da S. Agostino in quella sua lettera a Macedonio, dove tratta de' doveri d'un avvocato: e similmente chiaro apparisce per sè, che l'ingiuria, fatta alla parte contraria con la sua mala fede, vuol essere risarcita.

IV. L'avvocato, che scorge o evidentemente o probabilmente l'ingiustizia della causa, onde avea tosto di buona fede pigliata la difesa, dee avvertire chi ha la detta causa, e recarlo ancora, se lo può, a doversi comporre coll'avversario in alcun modo giusto. Che se il litigante si mostra a ciò ritroso, l'avvocato se ne rimanga, com'è detto. Peraltro non può in coscienza l'avvocato tradire il segreto della parte propria; nè coi suoi consigli sovvenire alla contraria, dice S. Tommaso.

V. Se poi il vero diritto non fosse punto chiaro, l'avvocato è in debito di far noto alla sua parte così la probabilità di vincere, come il rischio di perdere la causa; e quando sopra un tal dubbio voglia la parte esporsi al rischio della sentenza, potrà l'avvocato assisterla. Imperocchè ogni privato ha diritto di ricorrere nel dubbio alli tribunali, stabiliti a decidere i casi litigiosi: se dunque la parte può domandare innocentemente il suo diritto in giustizia, potrà ancora difenderla innocentemente l'avvocato.

VI. Dee l'avvocato con tutta la diligenza, la sollecitudine, e l'attenzione, moralmente necessarie, procacciare di sostenere secondo giustizia il diritto del suo cliente, e di ottenerne una pronta spedizione. Già il mancamento di diligenza, chiamato *leggiero*, in questo genere è bastevole ad indurre l'obbligo del risarcimento del danno, che ne proviene.

VII. Piatendo l'avvocato in pro del suo cliente, deve adoperare que' mezzi soltanto, che leciti sono, e giusti; e far uso di quelle ragioni, che egli possa credere fondate. Un avvocato, il quale citi falsamente le leggi, che faccia uso di sofismi, di false allegazioni, di cavilli, e di sottigliezze ad oggetto o di sopraffare i giudici, o di frapporre indugio alla spedizione della causa, e stancare così l'avversario; oltre il farsi colpevole innanzi Dio, è tenuto ancora di compensare il danno, ingiustamente recato alla parte, contro cui piatisce.

VIII. Non può già l'avvocato esigere dalle parti nulla di più di quello, che dalla legge e dalla consuetudine vien tassato, a proporzione della sua fatica.

IX. Non è lecito agli avvocati dar consiglio ad entrambe le parti: nè hanno a lasciare di sostenere il vero diritto contro gli avversarj, tuttochè sieno questi potenti.

X. Comechè un avvocato non sia in debito di piatire gratuitamente per tutti que' poveri, che hanno a lui ricorso; che altramente gli saria forza abbandonare i proprj affari; sono non pertanto alcuni casi, in cui il vi obbliga la carità: come se si trattasse d'un povero, privo di ogni sovvenimento, ed in procinto di rimanere o per una calunnia, o per un' ingiusta persecuzione affatto diserto. Conciossiachè l'obbligazione dell'avvocato in tal caso è somigliante a quella di un tale, cui un mendico in estrema necessità cerca limosina. Dovunque le leggi non abbiano pensato alla difesa de' poveri, può il giudice, e deve nominare un avvocato a pro di quel meschino, che non trova chi voglia difendere la sua causa.

§ XII. *Doveri de' Medici.*

I. Vogliousi avere dal medico tutte le cognizioni richieste ad esercitare la sua professione giusta le regole dell' arte: onde s'egli nuoce all' infermo per la ignoranza delle dette regole, o per la imprudente applicazione, ovvero che esso manchi di diligenza, e attenzione nella cura; si fa reo dinanzi a Dio, ed è tenuto a rifare i danni di chi è interessato.

II. Il medico debbe prescrivere i rimedi più sicuri, e quelli a preferenza degli altri, che possono con più probabilità sortire un buon effetto: ma soprattutto si guardi di non tentare sopra gli ammalati esperienze nuove, e dubbiose, il cui effetto potesse essere pericoloso.

III. Si astenga il medico dal fare uso di que' rimedj, che come dubbiosi, possono nuocere; o de' quali non ha d' altro canto alcuna fondata speranza, che apportino guarigione. Imperocchè se applica tali rimedj, e l'ammalato muoja; il medico dovrà recarsi a coscienza la morte di lui, il quale per avventura avrebbe risanato naturalmente senza i detti rimedj: che se pur tuttavia senza averli adoperati muoja egli, la causa no sarà la violenza del male, anzichè il rimedio dubbioso, che non fu altramente applicato.

IV. Ad ogni modo, occorrendo un caso si disperato, dove niun altro verso siavi, fuorchè il tentare un rimedio, di cui sia dubbio se possa apportar salute o nocumento; non dee il medico rimanersi dall' ordinario; giacchè l'infermo può guarire per mezzo di questo rimedio; laddove non glielo porgendo è certo ch' ei si morrà.

V. Pecca il medico, ove ordini rimedj inutili con intendimento di protrarre in lungo la cura, e farvi maggior guadagno; ondo agevolmente s'intende, che danajo sì ingiustamente acquistato, si debbe restituire.

VI. E comechè scorga il medico non avere l'infermo che pochi giorni a vivere, è in tutto secondo ragione ch'egli debba continuare la cura, e ricevere il salario che gli è dovuto; ingiugnendo i convenienti rimedj a norma della natura del male, e delle regole prescritte in somigliante caso. Conciossiachè, come dice S. Antonino, ragion non vuole, che si privi l'ammalato del soccorso della medicina, fino a tanto che la natura non ceda pienamente al male. Laonde punto non pecca il medico ricevendo l'onorario per la cura di una malattia, che secondo le regole dell'arte è giudicata incurabile: così veramente che in ciò non entri mala fede, come è a dire, celando lo stato dell'infermità a coloro, che l'infermo hanno a cuore; o dando motivo a spese inutili, o promettendo di dovernelo risanare.

VII. Il medico incorre in peccato concedendo con soverchia facilità l'uso della carne nei giorni eccettuati: non pertanto egli non è già necessario, che il medico sia assolutamente sicuro, che il mangiar di magro sia per recare altrui notabile nocumento; ma ad indurre l'infermo a chiedere dispensa basta solo ch'ei possa dubitarne con fondamento; poichè in somigliante dubbio è più sicuro consiglio l'anteporre l'obbligazione naturale di non nuocere al conservamento della vita o della sanità, all'altra positiva obbligazione del precetto ecclesiastico.

VIII. Delitto sarebbe nel medico il porgere ed insegnare medicamenti atti a procurare l'aborto, impedire il concepimento, e simili.

IX. Reo parimente di colpa è quel medico, il quale disvela le cose, che altri recasi a vergogna o ad avvilimento, in certe secrete malattie, di cui egli abbia intrapresa la cura.

X. Il dovere a ciascun uomo comune, di praticare le opere della misericordia, riguarda i medici eziandio rispetto a' poveri, dimorantisi in una estrema necessità della loro assistenza. Vero è non essere egli tenuti, secondochè dice S. Antonino, a prendersi cura di tutti indistintamente gli ammalati poveri; e che vuolsi ciò intendere ristrettamente alle varie circostanze di luogo e di tempo: come se, ad esempio, non potesse il povero infermo essere da altri assistito; o di tale fierezza fosse il male, che senza esporsi a rischio di morire, non avesse tanto tempo da far ricorso ad altri.

XI. Non meno colpevole sarebbe, se trascurasse il medico di fare avvertiti gl'infermi del pericolo di morte, nel quale avvisa ch'essi sieno; affinchè si dispongano a dover ricevere i Sacramenti, e a provvedere alla loro coscienza. Se qualche riflesso, portogli da prudenza lo rimuove dal palesare allo stesso infermo il pericolo, deve almeno avvertirne i parenti più prossimi, ovvero il parroco o il confessore. Non banno ad ignorare i medici le ordinazioni del Concilio Lateranese, rinnovate da S. Pio V sopra un punto di sì gran rilievo. Vuole S. Pio V (1), che i medici si rimangano dal visitar gli ammalati dopo il terzo dì, ove non sia loro noto quelli essersi confessati: cioè, come sta scritto in una teologia stampata in Roma, quando è grave la malattia, o vi è pericolo che il divenga.

XII. Nulla debbe esigere il medico oltre lo stipendio dalla legge o dalla consuetudine tassato; bensì può ricevere le gratificazioni, che muovono dalla pura liberalità di coloro, i quali vogliono più largamente compensare la diligenza e la sollecitudine del medico: che in verità sono in sè degne di riconoscimento.

XIII. È proibito a'medici di convenir coll'infermo intorno a una data somma da sborsarsi al medesimi, nel caso che lo rechino a sanità: che le leggi romane eziandio vietarono una sì vergognosa e disdicevole convenzione.

XIV. Niuno ecclesiastico o religioso può esercitare la medicina, se già non fosse per uno spirito di carità e senza interesse, e studiosamente osservando i precetti dell'arte.

XV. Il medico, che vuol ricevere gli Ordini Sacri, non ha mestieri di veruna dispensa a solo riguardo della sua professione; dov'esso però l'abbia esercitata giusta le regole dall'arte prescritte (2): e ciò quando pure i suoi rimedj non avessero sempre sortito un effetto favorevole, e che parecchi de'suoi ammalati fossero morti: poichè non avendo il medico il dono di risanare tutti quelli che cura, basterà se, avendo una sufficiente capacità, dia medicine convenienti, ed abbia in mira di riuscirvi con ogni studio e diligenza. Che se egli avesse o per malizia, o per ignoranza cagionata altrui la morte, egli sarebbe indubitatamente irregolare. E soltanto che provi rimorsi di coscienza su questo particolare, e dubiti con fondamento, e con ragione di avere a cagion della sua ignoranza, della negligenza, o altramente cooperato alla morte di taluno de'suoi infermi; ei deve considerarsi nel foro della coscienza appunto come irregolare, nè presentarsi durante questo suo dubbio a ricevere gli Ordini sacri.

(1) Quanto all'obbligo del medico di far avvisato l'infermo perchè si confessi *ante omnia*, giusta la disposizione del *Cap. Cum infirmitas*, 13 de Pœnitent. et Remissionib., si veggano gli *Avvertimenti ed Ordini ec. al §. 8. dell'Appendice del Concilio Romano di Benedetto XIII.*

(2) Se il medico non è a sè consapevole, che alcuno sia morto per sua colpa, *cap. ad aures 7. De aetate, et qualitate*, ec.

§ XIII. *Doveri degli uòmini d'arme.*

Sotto il nome di uomo d'arme si comprendono gli ufficiali, e tutt'altri superiori aventi autorità di comandare; e anche il semplice soldato, o coloro che preseggono ai viveri, ed agli stipendj delle armate, alla cura degli ospitali, e simili.

I. Non deono gli officiali oltrepassare i termini della loro potestà nell'arrolare; nè far uso di frode, o di violenza. E poichè tutti i sudditi, e tutti i cittadini sono tenuti a servire lo Stato; il Sovrano ha vero diritto di tôrre a forza quel numero di soldati, ch'esso giudicherà necessario al servigio della patria: perciò la Repubblica, o vogliamo dire il Governo gode, e dee godere di questo diritto in tutti gli Stati liberi. Wilkes, ed i suoi fautori han proposto l'abolimento di questo diritto in Inghilterra: e per menare i cittadini ad arrolarsi volontariamente hanno fatt'uso di gratificazioni considerevoli. Ma primamente, se la gratificazione è scarsa non produce il più delle volte l'effetto che si vuole: oltrechè i popoli, che sanno non poter essere astretti a militare per forza, sapranno essi approfittare del bisogno per vendersi a caro prezzo; ed ecco che riuscendo eccedenti queste gratificazioni, lo Stato ne sentirà il gravame; senzachè mancheragli talvolta anche la necessaria difesa. 2. Con questo mezzo all'idea del dovere sottentra l'allettamento del guadagno, che è cosa da non soffrirsi. 3. In questo modo poi si viene a privare lo Stato di un diritto, che senza controversia gli compete, siccome procedente dalla medesima essenza della civile società.

Ma quelli, cui spetta di far queste leve, hanno ad osservare scrupolosamente le regole della giustizia distributiva, nè piegarsi a favorire gli uni a danno degli altri. Anzi non si può in questo far contro alla distributiva, senza offendere la giustizia commutativa riguardo a chi riceve il torto; lo che obbliga al rifacimento de' danni, che ne provengono. Del rimanente la regola generale si è, che, com'è detto, senza l'ordinazione della Repubblica o del Governo non possono gli ufficiali impiegare la forza ad arrolare; nè ha caso alcuno, in cui si possa escusare la frode.

II. Sono obbligati a pagar con esattezza ai soldati quanto è loro dovuto, e di mantenere i patti con essi stabiliti intorno a congedarli al debito tempo.

III. Obbligo degli ufficiali si è aver cura, come buoni padri di famiglia, de' soldati tanto rispetto all'anima, quanto rispetto al corpo, così nella sanità, come nella malattia; vegliare sopra i loro andamenti, rimuoverli da'disordini, e dal commettere vessazioni; studiarsi a formare de' veri soldati, ispirando loro i sentimenti di onore, e le massime di probità, e di fedeltà verso del Principe; le quali cose sopraitutto convengono a sì onorata professione: e adoperarsi finalmente, affinchè essi sieno appieno istruiti in materia di Religione, e ne adempiano i doveri. Deono appresso gli ufficiali dar buon esempio ai soldati, che tale è l'obbligo di tutti i superiori inverso delle persone, a sè subordinate; nel che mancando, si fanno assai colpevoli dinanzi a Dio.

IV. Non possono gli ufficiali ricevere danajo dalle Comunità, o da' particolari, onde contenere i soldati; giacchè ei vi sono, per dovere dello stato loro, obbligati; come parimente son tenuti ad ammendare que' disordini, che i soldati commettono a causa della loro connivenza, o eziandio per la negligenza del non li contenere, e raffrenarli.

V. Hanno certamente a punire que' soldati, che mancano al servizio, ed al loro dovere; ma un tal castigo non dee mirar che al bene loro; convien darlo con giustizia, osservando quella misura che vuole il Cristianesimo e l'umanità: ond'è, che quelli, i quali puniscono, da furore e da passione sospinti, avviliscono con questa loro fierezza sè medesimi. Laddove quell'ufiziale, che darà prova di benevolenza a' suoi soldati, e ad un tempo si mostrerà costante a volere ordine e disciplina; senza cavillare sopra cose, cui nè il dovere, nè il servigio richieggono; sarà amato, e riverito dal soldati, e ne trarrà un' obbedienza tanto più sicura, e durevole, quantochè sarà cordiale, e volontaria.

VI. Gli officiali, che ricevono stipendio maggiore o minore in proporzione della quantità di persone, che si crede da loro mantenuta, non deono porre a conto più soldati, che in fatto non hanno; e qualunque fraude in ciò obbliga alla restituzione.

VII. È loro dovere di far sì, che le squadre loro sieno bene allestite, e convenientemente esercitate; e disciplinate in acconcio modo a poter nelle occasioni servire utilmente la patria.

VIII. I comandanti non devono esporre inconsideratamente, e fuor di ragione la vita dei soldati: e quelli, cui s'appartiene di menarli alla battaglia, procaccino d'ispirar loro, secondo il dovere della loro carica, e con le parole, e con gli esempj l'opportuno coraggio ed il valore.

IX. Tutti i militari, che si trovano nella mischia, hanno a considerare, che senza offendere Dio non possono tradire il loro dovere. Ora certa cosa è convenirsi al Cristiano d'incontrar mille morti, anzi che commettere un sol peccato; onde dee il soldato portarsi a credere, che la volontà di Dio si è, che egli si esponga al pericolo, ove così bisogni; e che non vi ha per esso miglior partito, che il far la detta volontà di Dio: il perchè sarà sempre questo un atto assaissimo meritorio di sua natura per ogni soldato, che espone al più

prossimo pericolo la sua vita coll'intendimento di far il suo dovere, nè offendere Iddio.

X. Ciascun militare, e ciascun soldato deve concepire una giusta idea della sua professione: ed anzichè considerarsi come un vile mercenario, dee rivolgere nell'animo, ch'egli è il difensore della patria, e l'antemurale della pubblica sicurezza. Nell'atto che questa idea ispira sentimenti generosi, porge coraggio ai soldati; e loro persuade, che non ha cosa più turpe, e più indegna di sì nobile professione, quanto la dissolutezza, e la brutalità, e la sete del bottino. Grozio, sebben protestante, ha conosciuto, che avvegnachè i soldati possano ricevere il pagamento del loro servizio, non deono però servire unicamente, e principalmente per lo stipendio: poichè se è cosa commendevolissima l'esporre la propria vita per la pubblica salute, non è tale già esporla per lo danaro.

XI. Ogni subalterno onori i suoi Superiori, ed obbedisca loro in tuttociò, che concerne il servizio e la disciplina: onde niun dee lasciar il suo posto, nè il suo impiego, nè uscire, o dilungarsi dall'esercito, senza l'approvazione dei superiori: e così si fa reo di grandissimo peccato colui, che o diserta, o fugge per codardia.

XII. I militari si debbono contentare della loro paga, seguendo l'avvertimento di S. Giovanni Battista, coll'astenersi da ogni concussione ed estorsione: e chiaro apparisce, nulla potersi da loro togliere agli abitanti del luogo, nè esigere alcuna cosa oltre a quello, che il Principe loro accorda: al di più non hanno essi alcun diritto; e chiaro si vede come incorrano nell'obbligo della restituzione.

XIII. Nè contro le persone, nè contro i beni de'nemici non hanno ad usare alcuna violenza, se non quanto ordinano il Principe, o il Capo dell'armata; in fatto non mai prima si permettono le ostilità, ch'esse sieno approvate, ed autorizzate dalla pubblica potestà.

XIV. Trattando Grozio la quistione (L. III. C. VI. §. VIII., e X.), a chi si debbano le cose acquistate sopra il nemico, se vadano esse a profitto dello stesso popolo, o dei particolari; egli è d'opinione, che s'abbiano a distinguere le spoglie veramente pubbliche, e le spoglie prese di privata autorità in occasione di una pubblica guerra. Nell'ultimo caso, ei dice, le cose prese sopra il nemico vanno primieramente, e direttamente a vantaggio de' particolari; nell'altro caso al popolo. Ma il Barbeyrac riflette essere stato con ragione questa distinzione di Grozio censurata; e dice: ogni guerra pubblica si fa per autorità del popolo, o di chi regge il popolo; donde poi viene tutto quel diritto originalmente, che i particolari possono mai avere sopra le cose al nemico tolte: par dunque, che vi si richiegga sempre il consenso o tacito, o espresso del Sovrano.

Prima avea detto Grozio, che certamente il consentimento de'popoli non avea potuto stabilire indifferentemente o l'una, o l'altra di queste due regole; o che cioè le cose prese al nemico doveano appartenere al popolo guerreggiante, o che dovevano rimanere appresso qualunque le avesse prese; ed essendo la cosa in questi termini, è solo da vedersi, che abbiano realmente stabilito i popoli. Sopra di che Barbeyrac novellamente osserva, che la quistione che si agita non risguarda punto il diritto delle genti propriamente detto, il quale considera quegl'interessi, che i popoli hanno a disbrigar tra di loro. Ora che il bottino si debba al popolo, o sia de' particolari, nulla monta per gl'interessi del nemico, o degli altri popoli; onde i regolamenti e le consuetudini, che si praticano intorno a questo oggetto, sono anzi di diritto pubblico, che di diritto delle genti.

A conchiudere pertanto, è a dire, che il soldato non può prendere, o appropriare a sè il bottino, fatto sopra il nemico, senza l'intervento della pubblica autorità, o senza regolarsi a norma delle generali ordinazioni, de'particolari regolamenti, e delle legittime consuetudini. Segue da ciò, che senz'ordine non deggiono i soldati porre a sacco le città, ed altri luoghi; e molto meno contro il divieto dei loro capi. Anzi non è lecito in guisa alcuna dar guasto a quella città, che sborsa per riscattarsene una somma di danajo.

XV. Non s'appartiene a' sudditi il richiamare ad esame la giustizia della guerra; nel dubbio hanno a presumere a vantaggio del Sovrano, e diportarsi come se giusta fosse. Ma quanto a' forestieri, che vanno ad arrolarsi sotto le insegne di un popolo, che attualmente guerreggia; ragion non vuole ch'essi abbraccino questo partito, se prudentemente non possono giudicare, ch'ei pigliano parte in una causa giusta. (1).

(1) Questa operetta merita tutta l'attenzione di quelli, che vorranno bene intendere e apprezzare gli eccellenti trattati in Teologia Morale, che verranno colla *quarta Serie* di questa Collezione. D. A. M.

RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO

CONSIDERATO

RISPETTO ALLO STATO DI NATURA E A QUELLO DI SOCIETA' (1)

Volti da Luigi Bavari

PREFAZIONE

Ella è cosa di sommo rilievo per l'uman genere, che tutti gli uomini siano vivamente persuasi della loro natural destinazione, a starsene insieme a fine di soccorrersi scambievolmente ne'loro bisogni, ed in questa reciproca comunicazione praticare i doveri di beneficenza e di equità, che la ragione prescrive e che inspira l'umanità. La natura non ha posto nel cuor dell'uomo alcun sentimento più dolce di quella tenera soddisfazione, che si prova nel fare del bene a'prossimi, o nel testificare altrui la gratitudine che gli è dovuta.

D'altronde non v'è uomo che possa bastare a sè stesso; cioè dire che possa trovare tutto in sè e nelle sole sue forze, quanto gli è necessario per la propria conservazione, pel suo perfezionamento, e in somma per la felicità. L'uomo adunque non è fatto per vivere come un essere isolato, ed indipendente. Ei nasce debole; e i suoi più indispensabili bisogni lo costringono per molti riguardi a dipendere dal soccorso dei suoi simili. Così la legge imperiosa della necessità si unisce alla voce del sentimento e della ragione, per ravvicinare gli uomini, ed unirli in società.

Ma gli uomini ragunati per tal modo non sono già fra loro stranieri: hanno di fatti un' origine comune; sono tutti figliuoli di Dio; e in tale e tanto augusta qualità la stessa ragione loro appalesa o detta, ch' ei debbono riguardarsi come fratelli. Sotto questo aspetto gli scambievoli bisogni degli uomini non si limitano a stabilire fra loro un semplice commercio di permuta, o d'interesse: questi sono mezzi, e nulla più, che la natura loro presenta, affinchè gli uni verso gli altri esercitino i doveri di un'affezione sociale; che novello pregio aggiunge a quei servigj, i quali sarebbero meno efficaci, meno degni dell'uomo, meno soavi per colui che li ren-

(1) Furono da principio stampati a Torino nel 1768, e poi ripubblicati nel loro originale francese tanto dagli Editori Bolognesi al tomo V, quanto da'Romani al VII. Due volgarizzamenti ve ne sono; il primo impresso a Lucca nel 1798, il secondo a Perugia trent'anni dopo: e questo noi adottiamo, ritoccandolo diligentemente secondo il bisogno, e l'agio a noi permesso. D. A. M.

de, meno graditi a colui che li riceve, ove non avessero che il solo interesse per principio.

Ci vogliono ragioni particolari per odiare il suo simile; ma non ne fa di bisogno per amarlo. È sentimento concorde di tutti, che se gli uomini potessero dimenticarsi per poco delle basse e puerili passioni di gelosia e d'interesse, che li tengon divisi; prendendo parte generosamente gli uni per gli altri, secondo i principj della morale e della Religione, ne risulterebbe immenso vantaggio e per tutti in generale, ed in particolare per ciascheduno. Ma le passioni vorrebbero pure giustificar sè medesime.

Ognuno dice a sè stesso che egli non esiterebbe un istante a concorrere al bene comune dell'umanità, se gli altri volessero fare altrettanto dal canto loro. L'avidità che si suppone negli altri, la diffidenza che n'è una conseguenza legittima, sembrano autorizzare gli sforzi che altri fanno per tirare tutto a sè; spesso ancora col pregiudizio del prossimo. Questo terribile inconveniente, lungi dal dovere ispirare alienazione di animo per lo stato di società, prova all'opposto la necessità di fortificarla per mezzo di legami più stretti; e sottometterla a regole tali, che corroborando le primitive inclinazioni, con cui la natura prepara gli uomini ad una reciproca corrispondenza, reprimano allo stesso tempo le viziose e sregolate passioni, che potrebbero turbare l'armonia e la sicurezza.

Tutto adunque concorre a fermare questo principio; che cioè lo stato di società è uno stato necessario al genere umano; che la società non può sussistere senza l'ordine; che l'ordine è fondato sulle leggi; e che queste si renderebbero inutili, ove la pubblica autorità, da cui esse derivano, rivestita o accompagnata non fosse dal necessario potere, onde assicurarne l'esecuzione. E sarà questa appunto la materia dei ragionamenti che seguono. Io procurerò di dileguare la nebbia, entro cui alcuni ben noti scrittori hanno cercato di avvolgere verità sì luminose. Questi uomini eloquenti, a somiglianza de' poeti, che con isplendide ed amene descrizioni abbelliscono le rustiche capanne dei pastori, e vi spargono sopra delle attrattive e dei diletti, che esistono soltanto nella loro immaginazione; hanno avuto l'arte di adescare gli animi, farli innamorare d'una totale indipendenza, ed invaghirli della novità a favore di un preteso stato naturale e primitivo, in cui l'uomo bruto ed isolato vivesse senza inquietudini e senza cure; come ancora senza coltura e senza ragione; godendo della sua esistenza senza pensarvi; altri bisogni non conoscendo se non quei che la natura ha reso comuni a tutti gli animali; ed avendo sempre in sua mano i doni, di cui quella era prodiga per soddisfarli.

Vero è, che malgrado le lusinghe di una seducente eloquenza, l'allettamento di siffatta vita selvaggia e rustica non ha fin qui impegnato alcuno ad abbandonare la società per ritirarsi nei boschi. Ma non è per altro men vero che tali scritti tendono ed ispirare sentimenti poco conformi al bene dell'umanità. Essi conducono la gente semplice a considerare la società come uno stato fattizio, poco necessario all'uomo; e del quale, a tener conto di tutto, sarebbe forse meglio il farne senza. Preoccupato l'uomo da queste idee, non vede più nel suo simile che un essere estraneo, spesso incomodo, a cui la natura non l'avea punto legato. Così l'uomo diviene più sensibile ai disgusti che nello stato civile si soffrono, e men attento ai vantaggi che se ne traggono. L'ingannevole prospettiva di una chimerica libertà scema il rispetto per le leggi; e indebolisce nell'uomo l'amore ch'ei deve ad ogni suo simile, e nel cittadino l'affezione che deve alla sua patria.

Nell'impugnare queste novità io non ho avuto difficoltà di darle per quello

che sono, cioè dire per paradossi, contrarj direttamente allo spirito della Religione ed all'interesse dell'uman genere: ma bensì mi sono fatta una legge severa di non toccare, per qualunque ragione, nè la persona, nè le qualità civili o morali di coloro che le hanno spacciate. Così appunto un celebre giornale senza mancare al rispetto, che d'altronde ei professa ai talenti d'uno de' più rinomati scrittori del secolo, non si tiene di premunire i lettori sulla seduzione dei suoi scritti; riferendone anche un estratto, in cui non temo dire che quest'autore fa dell'ipocrisia una virtù, che contro la proibizione della legge naturale raccomanda la vendetta ..... che un uomo, istruito secondo i principj di lui, sarebbe disposto a credere che sieno permessi i più atroci delitti, purchè si conservi la vita; che vivrebbe per sè medesimo in modo da avere in avversione qualunque impiego, qualunque carica, utile o anche necessaria allo Stato; che nulla conoscerebbe di più contrario allo spirito sociale quanto il cristianesimo. Sarebbe senza dubbio un tradir la verità il volere indebolire l'impressione, che certe massime debbono fare necessariamente sopra ogni uomo, il quale ami di cuore la sua ragione, la sua patria, la sua religione. Uno scrittore si fa un pregio di esser solo contro tutti nella sua maniera di pensare. Converrà dunque che il genere umano al suo cospetto si taccia? Non sarebb'egli permesso di sollevar la voce contro i suoi paradossi, e tacciare di assurdità ciò che realmente offende il senso comune, urtando di fronte le idee più comunemente adottate, ed autorizzate dall'unanime consenso dei savj di tutti i tempi, e di tutti i luoghi? Lo stesso autore deve aver tanta equità da convenirne, e da non aversi a male, se si confutano i suoi libri, purchè non si prenda di mira la sua persona.

Era questo il metodo degli antichi scolastici. Discutevano essi le opinioni de'loro avversarj, le confutavano, caratterizzandole come più lor piacesse, ma si astenevano da qualunque personalità. In fatti bisogna distinguere le qualità dell'uomo da quello dello scrittore; può il medesimo uomo essere regolarissimo nella sua condotta, e pernicioso ne'suoi scritti; ed in tal caso sarebbe egualmente contro all'equità il volere o screditarne la condotta a cagione de'suoi scritti, o giustificarne gli scritti a cagione della condotta. Cicerone ce ne fornisce un esempio nella maniera colla quale confuta quelli, che opponevano i costumi di Epicuro, affinchè servissero di apologia alla sua dottrina. Non trattasi fra di noi, diceva Cicerone, di sapere come Epicuro abbia vissuto; ma come debba vivere ogni uomo, il quale sulla dottrina di lui vorrà regolare la propria vita. Ed è questo appunto ciò che un privato deve arrogarsi nelle dispute. Le personalità non contribuirono mai allo schiarimento della verità.

Passo ora ad alcune osservazioni sul contenuto di questi ragionamenti. Un autore bastantemente conosciuto rimprovera Bossuet di aver esposto nella sua Politica alcune massime, le quali farebbero supporre esser lo stato di natura uno stato di guerra. *Io son persuaso*, egli soggiunge, *che se il virtuoso Vescovo di Meaux avesse preveduto questa conseguenza, si sarebbe diversamente spiegato*. Peraltro potria qui esservi un equivoco. Fare della natura uno stato di guerra per una conseguenza di un preteso diritto illimitato di tutti su tutto le cose; il che arma ogni uomo contro gli altri, e confonde il diritto colla forza; saria lo stesso che ricadere nell'orribile sistema di Hobbes, distruttore di qualunque affezione sociale e di ogni idea di moralità. Bossuet senza dubbio conosceva quel sistema: e se questo Vescovo, non meno illuminato che virtuoso, non ha preveduto che un tal sistema fosse conseguenza de' suoi propri principj, ciò avvenne perchè in fatti i suoi principj non conducono a questa conseguenza in verun modo. Ma chi

sostiene che lo stato di guerra s' introdurrebbe assai facilmente nello stato di natura non per mancanza di ogni regola morale, e di ogni sociale inclinazione, ma per una conseguenza delle gare, delle rivalità delle passioni, e dei particolari interessi; l'esperienza lo conferma, ed è questo un principio sul quale il maggior numero degli scrittori si fonda per istabilire la necessità del governo civile. Bossuet ha preveduto questa conseguenza; egli l'ha espressa, e chiarissimamente attestata (1). *Nulla havvi*, egli dice, *di più socievole dell'uomo per sua natura, nè di più intrattabile o di men socievole per la depravazione;* ed in altro luogo: *Da tutto ciò risulta, che non vi è stato peggiore di quello dell' anarchia, cioè dire dello stato, ove non trovasi nè governo, nè autorità. Là, ove ognuno può fare ciò che vuole, e niuno fa ciò che vuole; ove nessuno è padrone, e tutti sono padroni: ove sono tutti signori, e tutti schiavi.* Gli antichi scrittori di morale e di politica hanno parlato allo stesso modo: e il celebre abate Genovesi (2) ha detto recentemente: Hobbes ha avuto torto di asserire che per *diritto* di natura gli uomini sono in uno stato di guerra: se parlava del *fatto*, avea ragione. Sull'esempio di tanti illustri scrittori si è parlato in questi ragionamenti dei disordini dell'anarchia; dove anche si troverà smascherato il sistema di Hobbes, ed ampiamente confutato.

Hume (3) osserva, che la parola di *amor proprio* ha un significato vago, ed indeterminato; e ch'essa si adopera per esprimere semplicemente l'amor di sè stesso, come altresì la voce *orgoglio*, e *vanità*. Dal che risulta, egli aggiunge, una gran confusione negli scritti di parecchi moralisti. Ad evitare questa confusione io credo di dover avvertire che per l'*amore di sè stesso*, di cui ho parlato nel corso di quest'opera, non intendo già (come si troverà ivi pure sufficientemente spiegato) quell'amor proprio, il quale si riflette unicamente sopra sè stesso, e per cui non si abbia altro di mira, se non sè stesso in tutto ciò che si fa: ma io intendo l'amore della felicità in generale, amore naturale, come tutti i moralisti ne convengono; e che diviene il principio delle determinazioni particolari, colle quali si attacca l'uomo a'differenti beni. Ho procurato altresì di spargere qualche lume sulla differenza dell'amor gratuito dall'amore interessato; materia ben difficile chi voglia spiegarla filosoficamente; e sulla quale lo stesso Bossuet par che abbia lasciato qualche cosa da sviluppare ancora.

Trattando della necessità della *religione rivelata* per il bene istesso della società, mi sono alquanto disteso nel rilevare il vantaggio della morale del cristianesimo sopra la falsa filosofia degli increduli. *Non potrebbe dissimularsi*, dice uno dei più illustri filosofi del secolo (4), *che i principj del cristianesimo siano oggidì indecentemente impugnati da un gran numero di scritti. È ben vero*, (continua egli a dire), *che la maniera con cui ordinariamente ciò si fa, è la più adatta a rassicurare quei che potessero essere spaventati da tali opposizioni; il desiderio di non aver più freno nelle passioni, la vanità di non pensare, come la moltitudine, han prodotto (più ancora della illusione de' sofismi) un gran numero d'increduli; i quali, secondo l'espressione di Montaigne, procurano essere peggiori di quello che possono.* Indarno questi scrittori affettano di adornarsi col nome di filosofi: i veri filosofi non ne fanno pompa: *nulla in oggi di più facile, che l'acquistare il nome di filosofo* (Enciclop. art. filosofo). *Ma questo nome in nessuna guisa appartiene a coloro, in cui la libertà di pensare tiene luogo di ragionamento, e che tengono sè stessi come i soli veri filo-*

(1) Polit. lib. 1 art. 2. prop. 2.
(2) Econom. civ. p. 1 § 36.
(3) Saggi di Morale Sez. VI.

(4) Melanges Tom. 4 pag. 326.

sofi, sol perchè hanno osato di rovesciare i termini sacrosanti, innalzati dalla Religione. Però nel combattere contro gl'increduli, i quali si onorano di un titolo che punto non meritano, io non ho pretese di far guerra a coloro, che arricchiscono la filosofia con le loro utili scritture; nelle quali facendo entrare la religione naturale, avvertono *che ella non è sufficiente*. Così appunto un illustre scrittore parlando dell' immortalità dell' anima, come di una verità metafisica, la quale più d'ogni altra c'interessa dopo l'esistenza di Dio, osserva che questa verità appartiene ad un tempo stesso e alla filosofia ed alla Rivelazione; e dopo averne indicate le prove solidissime, che ne fornisce la ragione, aggiunge che l'impenetrabilità degli eterni decreti, ci lascerebbe in una specie d'incertezza, riguardo a questo importantissimo oggetto, se la religione rivelata non venisse in soccorso dei nostri lumi, non già per supplirvi interamente, ma per aggiungere ciò che loro manca. Sarà dunque un opporsi alla filosofia l'applicarsi a provare la necessità della Rivelazione?

Parlando degli antichi governi, ho citato l'impero della Cina, come il più antico, di cui la storia profana faccia menzione. Questa però non è, se non una proposizione incidente, proferita senza pregiudizio dell'anteriorità che gli Egizj, o altri popoli, potrebbero attribuire a sè medesimi. Per lo scopo mio basta, che il governo della Cina sia realmente uno dei più antichi; ciò che nessuno verrà contrastarmi.

L'intento generale dell'opera è quello d'inspirare sentimenti di unione, di concordia e di pace; e di nobilitare col l'esercizio delle virtù sociali una comunanza necessaria all' uomo; la quale non gli diviene pesante, se non nel caso che l' interesse prevale al dovere. Se mi si obbiettasse (come sopra la materia del lusso) che è vana impresa il voler riformare tutti gli abusi che nascono dalla cupidigia; risponderò che io pure sono a giorno di questo; ma so altresì che l'istruzione ha una tal forza sugli animi; ed ancorchè un libro altro effetto non producesse, fuori quello d'impegnare un solo uomo a preferire un atto di saggia beneficenza ad una passione d'interesse o di vanità; nessuno certo dovrebbe pentirsi di aver contribuito ad un solo atto di virtù.

RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO

RAGIONAMENTO I.

L' UOMO È NATO PER LA SOCIETA'.

Un celebre scrittore introduce a parlare un Persiano in questa guisa (lett. 94.): « Non ho » udito parlar giammai del pubblico diritto, » che non siasi incominciato dal far diligente » ricerca, qual sia l'origine delle società. Se gli » uomini non ne formassero; se scambievol» mente si abbandonassero, e gli uni fuggissero » la compagnia degli altri; qui si bisognerebbe » domandarne la ragione, e cercare il perchè vi» vano fra lor separati. Ma essi nascono colle» gandosi l'uno all'altro; un figlio è nato pres» so il suo genitore, e vi rimane. Ecco la so» cietà, e l'origine della società. »

Bisogna confessare, che questo Persiano parla più assennatamente di un gran numero di filosofi moderni; i quali contro il sentimento della natura, contro i lumi della ragione, contro le testimonianze dell'esperienza pensano che gli uomini siano nati per odiarsi, e per isfuggirsi scambievolmente; e riguardano la società o come un effetto del timore, o come un principio di corruttela.

Lo stato di famiglia è uno stato di società: e questa società è certamente conforme alle mire della natura.

È forse il timore, è forse l'odio, o non piuttosto un' inclinazione naturale, quella che spinge i due sessi ad unirsi fra loro per la conservazione dell' uman genere? Si getti uno sguardo sopra tutta la superficie della terra in tutti i tempi, e vedrassi da per tutto stabilito, e rispettato il vincolo conjugale: ovunque una sottigliezza di corruttela non abbia spento i sentimenti della natura, questa unione è seguita da un attaccamento durevole, e permanente, che induce i conjugi ad ajutarsi, e soccorrersi a vicenda.

I nodi di questo vincolo si costringono ognora più, mediante i frutti che ne nascono. Quella dolce soddisfazione che un padre, ed una madre provano nel contemplare sè medesimi, e nel vedersi rivivere ne' loro figli; quel trasporto di tenerezza, e di sensibilità, che fa loro bramare sì ardentemente la conservazione di quelli, ed il loro ben essere, non possono fare a meno di non ravvivare la confidenza, e gli affetti, che li tiene uniti nelle cure che loro compartono.

Mi sarà necessario il qui riferire i discorsi insensati di un preteso filosofo, il quale non arrossisce di affermare, che nel primitivo stato di natura (*Discorso dell' ineg. pag. 47*) l'uomo, e la donna si lasciavano tostochè si erano scontrati, « che la madre allattava da prin» cipio i suoi figli pel suo proprio bisogno, » e poscia perchè l' abitudine glieli rendeva cari; ma che questi « acquistata appena la for» za di cercare da sè medesimi il loro nutri» mento », abbandonavano tosto la loro madre?

Come! una madre, la quale per la prima volta stringe fra le sue braccia il proprio figlio, potrebbe vederlo, ed abbracciarlo senza esserne intenerita! Il suo cuore non le dirà nulla! Niun' altra cosa vedrà essa nel frutto delle sue viscere, se non un mobile atto ad isgravarla da un peso molesto! Prima di affezionarsi al suo figlio è d' uopo attendere che l' abitudine glielo renda caro! questa stessa abitudine non avrà ella la forza di affezionare il figlio a sua madre? Il quale attende solo il momento propizio di aver acquistate bastevoli forze per ispiccarsi dalle braccia materne, *e gire in traccia del nutrimento!* Da quel momento la madre diviene per lui un essere indifferente al pari di un albero che non dà più frutto, l'abbandona senza dispiacere, e se ne dimentica per sempre! E può darsi in natura un mostro siffatto, che ad una sì orrida pittura volesse riconoscere sè stesso? E non è questo un degradar la ragione, onorando del nome di filosofia vaneggiamenti che oltraggiano ad un tempo l' umanità, e la natura?

O filosofi che inviate i vostri figli in cerca del nutrimento, se il vostro sistema fosse vero, la natura nulla avrebbe inserito nel cuor di un padre verso i proprj figli, avendoli destinati ad essergli eternamente estranei. Riducetevi alla

memoria quel padre sì savio, e sì rispettabile, da cui vi gloriate di trarre i vostri natali: oserestc voi tenere innanzi a lui discorsi, così oltraggianti la sua tenerezza? il suo cuore oppresso, e ferito profondamente dal dolore, confonderebbe co'suoi fremiti la vostra ingratitudine; v'imporrebbe silenzio, o vi costringerebbe a confessare, che una dolce e forte impressione della natura è quella che spinge un padre ad amare i proprj figli.

Vana obbiezione contro questa naturale impressione sarebbero i funesti esempj di alcuni padri e di alcune madri, che non temono di sagrificare la conservazione de'loro figli ad una passione d'interesse, al timore della povertà, e dell'infamia. Sarebbe questo un cattivo ragionamento. Il cuore umano è spesso combattuto da varj movimenti, che lo sospingono verso differenti oggetti cui ama, e desidera, ma che nello stesso tempo non può possedere; di questo due inclinazioni l'una all'altra cede. Si dirà perciò che la prima non esiste?

Una prova del contrario è il loro conflitto. L'avaro per timore di naufragare getta in mare i suoi tesori. L'avaro non ama dunque il suo danaro? Si sono veduti altri avari porre a rischio la loro vita per conservare le loro ricchezze; dunque l'amore della vita non deriva da una impressione di natura! Si dirà in fine che l'uomo naturalmente non ama la libertà; giacchè furono veduti degli uomini, che preferirono la schiavitù alla morte! Ho insistito su questo paralogismo, sebbene di pochissima forza, perchè tal viziosa maniera di ragionare è assai comune; ed è non pertanto la sorgente di un numero infinito di errori perniciosi, i quali s'introducono ne'libri, e ne' discorsi che si ascoltano colla maggior avidità.

Lasciamo lo spirito che travia, e torniamo alla ragione: l'unione conjugale è d'istituzione naturale per la conservazione del genere umano.

Venuti appena alla luce perirebbero i figli, se coloro, che han dato loro l'essere, non si prendessero cura di conservargli elo. Se la voce della natura potesse essere soffocata dal susurrare di una falsa filosofia; questo stato di debolezza, e d'impotenza, in cui sono i fanciulli, non ci lascerebbe egli dubitare, che la natura non abbia supplito alla loro indigenza coll'ispirare al padre, ed alla madre il più vivo interesse pei frutti della loro unione?

Ma l'educazione, conforme alle mire della natura, non si limita a dare il latte ad un fanciullo, fino a tanto che abbia egli sufficienti forze *per procacciarsi il nutrimento.*

Non se l'abbia a male l'autore dell'Emilio, se gli fo osservare, che l'educazione dei lupicini non è quella che conviene all'umana specie. Nello stato il più semplice, ed il più agreste, è necessario che il figlio per lungo tempo sia unito al padre ed alla madre, per le necessità più indispensabili della vita. Egli medesimo confessa, che l'uomo non ha istinto particolare, come ogni specie fra le bestie ha il suo proprio; ma che gode il vantaggio di poterseli tutti appropriare (*p.* 13.) osservando ed imitando l'industria degli altri animali. Dovendo adunque l'uomo supplire all'istinto, che gli manca per mezzo dell'osservazione ed imitazione, ha bisogno di una specie di arte, per quanto informe si voglia immaginare, a fine di conoscere i mezzi, onde provvedere al suo nutrimento, alla sua difesa, ed alla sua conservazione; arte che non può acquistarsi se non coll'esperienza, e colla riflessione. Questa esperienza non deve essere troppo tarda, altrimenti l'uomo perirebbe, prima d'aver appresa l'arte del vivere.

È d'uopo che impari per tempo a distinguere le piante alimentatrici e salubri, da' vegetabili nocivi che avvelenano, impari a conoscere i tempi ed i luoghi proprj alla caccia e alla pesca, a distinguere le bestie feroci da cui convien fuggire, o contro cui fa d'uopo combattere, dagli animali mansueti e pacifici, ai quali può l'uomo appressarsi impunemente; a porre in serbo e conservare le provviste per le stagioni ingrate che nulla producono. Sfornito di questo cognizioni, che mai diverrà il fanciullo bruto, che l'autore dell'Emilio invia al pascolo? Eccolo che s'interna nei boschi, solo, senz'ajuto, e senza sostegno. Non avendo letto l'opera dell'Emilio, non valuta affatto l'indipendenza che l'accompagna; ignora che s'invidia la sua sorte, e che la libertà di cui gode, lo pone al di sopra di tutti i monarchi dell'universo: astretto dalla fame non sente, che la sua miseria e la difficoltà di contendere agli animali immondi le prime ghiande che trova: il suo sonno è interrotto dalle grida spaventevoli degli animali de' boschi; si leva per un terrore improvviso, si abbandona precipitosamente alla fuga, e va a cadere nella gola del primo lupo affamato che incontra. Tal sarebbe la condizione dell'uman genere, se i nostri nuovi Prometei potessero dare l'essere o la vita ai fantasmi della loro immaginazione; ma la saggia natura ha seguito un altro andamento. Lungi dall'applicare nelle opere sue una storiie indipendenza, la quale tenderebbe ad isolar ogni cosa; ha cercato piuttosto di ravvicinare tutti gli esseri fra loro, di assoggettarli, e di tenerli in equilibrio per mezzo de' legami di una mutua dipendenza, a fine di conservarli nell'ordine e farli concorrere all'armonia, ed al bene generale dell'universo.

L'autore ammette altresì (*p.* 30.) che la natura non è il solo agente nelle umane operazioni, come nelle operazioni del bruto; che questo sceglie, e rigetta le cose per istinto, laddove l'uomo si determina ad operare per un atto libero della sua volontà, il quale ta-

lora lo fa allontanare dalla retta norma delle azioni non senza suo danno. Ora è certo, che ogni determinazione della volontà suppone una deliberazione sui diversi oggetti, che a lei si presentano. Per non allontanarsi dalla regola a proprio danno fa di mestieri misurare i vantaggi, e gl'inconvenienti; paragonare fra loro le diverse azioni, e i loro effetti, e bilanciare l'attrattiva di un piacere seducente colla previsione delle funeste conseguenze, che ne possono derivare. Questa cognizione, tanto necessaria, mancherebbe ad ogni individuo, isolato fino dalla sua infanzia: prova palpabile del bisogno che hanno i fanciulli crescendo in età, d'istruirsi lungo tempo mediante le lezioni, e gli esempi dei loro parenti, circa i bisogni i più indispensabili della vita animale.

Per tal maniera la voce del sentimento, e l'esperienza del bisogno rendono giustizia alla natural tenerezza dei padri, e delle madri verso i loro figli: ed è questa una testimonianza luminosa, invincibile, superiore ai sofismi ed ai cavilli de' cuori guasti, e delle menti corrotte. Ma questa natura benefica, che ha posto ne' padri, e nelle madri un principio di tenerezza, cotanto attivo, per sovvenire all'indigenza de' figli; non avrà poi inserito nei cuore de' figli verun contraccambio di affetto, rispetto a coloro da cui han ricevuto la vita?

Diremo ch' ella abbia assolutamente voluto, che l' uomo fosse un animale solitario, destinato a menar tutta la sua vita senza scontrarsi forse neppur due volte col suo simile, e senza conoscersi, o favellarsi (*p.* 44.)? L'avrebbe ella sul declinar dell' età lasciato in preda alle malattie, ed ai pericoli della vecchiaja, languente in un'orrida solitudine ed in un abbandono universale, in preda agli orrori della fame, ed agl' insulti delle belve feroci, senza speranza di ottener soccorso alcuno dai suoi simili, neppure da quelli che a lui debbon la vita? È dunque questo il procedere della natura! O tetro ragionatore, o per dir meglio uomo dabbene che vorreste apparire un empio, ponete da un lato per pochi momenti la vostra trista filosofia; richiamate alla memoria i primi anni dell'età vostra: quali erano in quel tempo i vostri sentimenti verso quel padre adorato, di cui parlate ancora con tenerezza! Forsechè solo a forza di considerazioni, e d'impulsi a voi estranei, siete voi giunto a far forza a voi stesso per amarlo, ed usargli rispetto? Non avete voi sentito nascere in cuor vostro questi teneri affetti senz' esservi spinto d' altra parte; e non vi saria stato anzi mestieri di far a voi stesso violenza per ispegnerne la vivezza, e l' ardore?

Rivolgete i vostri passi a quelle scoscese montagne, ove l'antica semplicità non è stata ancora alterata dagli stranieri costumi. Uomini rozzi, abitanti entro rustici casolari, vi mostreranno che cosa sia una famiglia, raccolta insieme per impulso della natura: genitori che adorano i loro figli; figli tutti consecrati a' loro genitori; fratelli che a gara si amano; giovani robusti, che trovano il guiderdone più gradito delle loro fatiche nella sussistenza e nel sollievo, che quelle li pongono in istato di fornire a chi diè loro la vita: osservate quel giovane nel fiore dell'età, pieno di ardire, e di fuoco, che senza lagnarsi, nè brontolare riceve le riprensioni, e le percosse ancora da un vecchio, curvo sotto il peso degli anni. I suoi occhi fissi e scintillanti, l'aria del suo volto, dolente ed agitata, il contegno sconcertato della sua persona, tutto palesa in lui una collera repressa, che non osa di prorompere. Che è mai, che lo rattiene, e direi quasi incatena? Ah! se qualsivoglia altri fuori del padre suo ardisse pur minacciarlo! Ma egli è suo padre; e tutto cede all' impressione del rispetto che tal nome ispira; colla sua sommessione il disarma, e bacia giulivo e sereno la mano che lo ha percosso.

Consideriamo i fanciulli nell'atto di conversare fra di loro. Qual premura non mostrano essi per vedersi, a ragunarsi insieme? Date ad un bamboio qual mai si voglia trastullo; egli lasciato solo, non si divertirà mai tanto, quanto se fosse unito a' suoi compagni. La contrarietà de' loro capricci li pone, talora in discordia, come avviene eziandio fra gli uomini; ma l'inclinazione naturale torna ben presto ad acquistar in essi il suo predominio: i risentimenti si placano; ed eccoli stretti in amicizia come dianzi, ed il più doloroso castigo che, si potesse loro dare, sarebbe il tenerli lungo tempo separati.

Godono i fanciulli di vivere insieme, e san porre una specie di ordine ne'loro divertimenti, il quale li rende loro più aggradevoli, e gustosi; è lor diletto imitare ciò che veggono fare di più serio: chi potrebbe non ravvisare in queste prime scintille della ragione, e del gusto, nel principio d' imitazione, l'origine di quella tendenza che spinge gli uomini alla società? Sì, è un' impressione naturale quella che induce i fanciulli a ragunarsi insieme per eseguire una corsa, o una danza; ognuno è incaricato della sua parte. Date un poco più di solidità allo spirito, un poco più di gravità alla cosa, un poco più d'importanza ai loro esercizj, o (per dirlo in una parola) date loro il tempo di crescere, e che l'età maturi le loro facoltà, ed ecco la società bella, e formata. Ovunque gli uomini trovano terre che si presentano a' loro sguardi, una sola famiglia diviene ben presto un semenzajo di nuove famiglie; le quali si aumentano di luogo in luogo, e formano in fine non solo borgate, ma popoli interi. L'impossibilità di vivere sotto uno stesso tetto le costringe a separarsi per cercare nuove abitazioni; questa separazione non è già l'effetto di una forza repulsiva, che li spinga ad odiarsi, e fuggirsi scambievolmente. Invano si cercherebbe nelle prime impressioni della natura

questo principio di repulsione. Esso non s' insinua, nè si manifesta, se non nelle particolari circostanze, ove l' opposizione degl' interessi eccita la gelosia, e la gara. Concludiamo adunque che il Persiano ha ben ragione, quando afferma che gli uomini nascono stretti gli uni cogli altri: ecco la società, ed il principio della società.

Profittiamo ancora di alcune riflessioni dell' autore dell' Emilio per rovesciar il suo sistema antisociale: Io non credo, egli dice (p. 68.), » dover temere veruna contradizione nell' accordar che fo all' uomo quella sola virtù, cui » sia stato forzato ad ammettere il detrattor » più maledico delle umane virtù (M. de Mandeville, autore della *favola delle api*). Parlo » della compassione, disposizione convenevole » ad esseri cotanto deboli, e soggetti a tanti » mali, quanto siam noi; virtù tanto più generale, e tanto più utile all' uomo, quanto » che precede in lui l' uso di ogni riflessione. Egli soggiunge, « che Mandeville non si è avveduto (p. 71.) come da questa sola qualità » derivano tutte le virtù sociali, ch' egli vuole » contendere agli uomini: infatti che è mai » la generosità, la clemenza, l' umanità; se non » la compassione applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? La » cordialità, e l'amicizia sono, a ben considerare, effetti di una compassione costante, fissata sopra un oggetto particolare, giacchè desiderare che alcuno non soffra, non val forse lo » stesso, quanto desiderare che egli sia felice? » Sta bene: tuttavia l' autore dell' Emilio asserisce altrove che la natura ha prescritto (p. 22.) all' uomo una maniera di vivere solitaria, e selvaggia; che in questa maniera naturale di vivere (p. 44.), gli uomini non avendo nè domicilio fisso, nè alcun bisogno l'uno dell'altro, si scontrerebbero forse appena due volte nella loro vita senza conoscersi, e senza favellarsi: che inoltre dalla poca cura che (p. 60.) nel ravvicinare gli uomini per li bisogni scambievoli, ha preso la natura, si conosce chiaramente quanto poco abbia essa preparalo la loro sociabilità, e quanto poco vi abbia contribuito del suo, in tutto ciò che essi hanno fatto per istabilirne i legami. Ora ecco ciò che non va più bene. E che! la natura ha scolpito nel cuor di tutti la compassione, virtù preziosa, che tende ad affezionar l' uomo ai suoi simili; e la natura ha prescritto all' uomo una maniera di vivere solitaria e selvaggia! Questa compassione, scolpita dalla natura in tutti i cuori, è il germe di tutte le virtù sociali; e la natura nulla ha fatto per preparare gli uomini alla sociabilità: la compassione è una disposizione convenevole ad esseri così deboli, e soggetti a tanti mali quanto siamo noi; e l' uomo uscendo dalle mani della natura è un essere sufficiente a sè stesso (p. 85.) e niun bisogno ha dei suoi simili! Da una parte voi mostrate in qual maniera la compassione identifichi ogni uomo coll' altro (p. 72.); ed accusate la filosofia perchè lo rende isolato. Dall' altra è « impossibile l'immaginare, voi dite, » perchè mai (p. 61.) nel primitivo stato di » natura un uomo avrebbe più tosto bisogno » di un altro, di quello che lo abbia una scimia, o un lupo del suo simile; nè supposto » questo bisogno, qual motivo potrebbe impegnare l'altro a provvedervi; » ma la commiserazione impressa dalla natura nel cuore dell' uomo non si trova essa nel primitivo stato, la cui egli esce dalle mani della natura? eppure non siamo giunti ancora al colmo delle assurdità: anche le scimie e i lupi vanno tal volta in frotta; ma l' uomo nel primitivo stato vivrebbe un secolo senza incontrare forse due volte in vita sua il suo simile. Ove trovare an animale più isolato? gettiam pur nelle fiamme tutti i dizionarj, se questo modo di favellare non è quello che chiamasi *irragionevole*.

Concludiamo dunque, che se la natura ha posto la commiserazione nell' uomo, lo ha fatto perchè ha voluto affezionare ogni uomo verso i suoi simili, e sovvenire alla debolezza e all' indigenza d'ogni individuo, serbando per lui una risorsa nel cuore di tutti gli altri. Se la commiserazione è la cagione di tutte le virtù sociali, concludiamo che la mira della natura è stata quella di far risplendere l' esercizio di queste virtù nel commercio reciproco de' doveri, e de' bisogni; il che forma il vincolo della società: concludiamo in fine che la natura disapprova la temeraria presunzione di un atomo orgoglioso, il quale osasse dire: di nessuno ho bisogno; io sono bastevole a me medesimo. « Evvi, dice l'autore dell'Emilio: un'altra qualità (p.32.) molto specifica, che distingue l'uomo dal rimanente degli animali, e sulla quale non può esservi contesa; questa è la facoltà di perfezionarsi; facoltà che coll'ajuto delle » circostanze sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede fra noi tanto nella specie, che nell' » individuo; laddove un altro animale, scorsi » appena pochi mesi, è lo stesso che sarà durante » la sua vita, e la sua specie scorsi mille anni, è » ciò che essa era nel primo di que'mille anni».

Questa qualità, la quale dicesi perfettibilità, non alberga infatti che nel sol uomo, in cui risiede in una maniera tanto superiore alle gradazioni, le quali osservansi nelle altre specie, che è per sè sola sufficiente a stabilire una differenza essenziale, e come dice l'autore, oltremodo specifica fra l'uomo, e la bestia. La perfettibilità è quella per cui s'innalza l' uomo dal sensibile all'intelligibile; passaggio che ha luogo soltanto nell' uomo, ed è sufficiente per sè solo a mostrare qual sia l'eccellenza della natura umana sopra tutti gli altri animali. Ora la perfettibilità somministra una prova altrettanto semplice che concludente dell' impressione naturale, la quale inclina gli uomini alla società.

La perfettibilità è un principio di sociabilità; la natura ha dato all'uomo la perfettibilità; dunque ha dato all'uomo un principio di sociabilità. È vero che appresso egli soggiunge, che l'uomo naturale non ha ricevuto se non in *potenza* la perfettibilità; che le virtù sociali, e le altre facoltà non poteano giammai svilupparsi da sè medesime, ed aveano bisogno perciò del concorso fortuito di varie cagioni straniere, che potevano non nascere, e senza le quali sarebbe rimasto eternamente nella sua primitiva condizione. Chi non direbbe che l'autore cerca qui di offuscare una verità, la quale non ha potuto tacere dianzi? Se l'uomo ha ricevuto in *potenza* la perfettibilità, ciò avvenne, perchè l'uman genere non potea nella sua totalità sussistere privo delle circostanze, mediante le quali, tal potenza si esercita, e si sviluppa. Noi abbiamo veduto che lo stato di famiglia è naturalissimo all'uomo: niente più vi bisogna per mettere in esercizio la perfettibilità, e le virtù sociali che l'accompagnano; come la benevolenza, l'amicizia, la gratitudine, ed il rispetto, la commiserazione, la pazienza, la giustizia, la fedeltà. Non sarebbe egli assurdo il credere, che la natura avesse collocato nella specie umana, ed in ogni individuo, una *proprietà oltremodo specifica*, cioè dire essenzialmente inerente alla struttura dell'uomo; il cui sviluppo però dovesse dipendere da un concorso di circostanze, le quali giammai non potessero nascere? Gli orsi sono anche oggidì quel ch'erano mille anni fa: ma potrebbe avvenire che le circostanze, da cui dipende lo sviluppo della loro perfettibilità non fossero ancor nate; non disperiamo di nulla; forse queste circostanze un giorno nasceranno; gli orsi diverranno ragionatori, e da'loro parti risulteranno leggiadrissimi sistemi.

La natura ha collocato nelle semenze un principio di vegetazione, il quale per isvilupparsi ha bisogno de'sughi della terra, e dell'azione del sole; e perciò in tal guisa ha ella distribuito le piante, che vi saranno in ogni tempo de' semi, i quali da cause naturali, ed intimamente colleg ate insieme, saranno sparsi sulla superficie della terra per ricevervi l'alimento, e l' accrescimento. Sebbene lo sviluppo di tal principio di vegetazione dipenda dall'azione di altro principio esteriore; tuttavia niun filosofo dirà mai che ei dipenda dal concorso fortuito delle circostanze, le quali potevano non esistere; a tal modo si spezzerebbe la catena degli esseri. Nella stessa maniera dee dirsi, che se la natura ha posta la perfettibilità nella specie umana, ed in ogni individuo, come una qualità sommamente specifica; ciò fece perchè l'uman genere era per trovarsi nelle precise circostanze che dovevano sviluppare questa potenza. Senza una tal relazione diretta ed immediata, la natura non avrebbe mai concessa la perfettibilità all'uomo, siccome non l'ha concessa alle tartarughe, ed alle lumache.

Qual fiducia potrà dunque aversi ne' raziocinj dell' autore, se lo dimostro, che secondo i suoi proprj principj, le circostanze dalle quali deriva il primo esercizio della perfettibilità, sono inseparabilmente connesse colla primitiva condizione dell' uomo, anche nello stato il più selvaggio ed agreste? Tuttavia non vi è cosa più facile. A suo parere deve l'uomo in questo primitivo stato, supplire all'istinto che gli manca, per mezzo dell'osservazione, ed imitazione dell'industria degli altri animali. Peraltro dicendosi osservazione ed imitazione si viene a dire un'attenzione continuata dello spirito in considerare taluni oggetti, un risultamento di paragoni, e di riflessioni, e l'applicazione che se ne fa agli usi che altri si propone. Così l'uomo naturale si misura cogli altri animali, paragona le loro forze colla agilità, impara a cimentarsi contro di loro con esito felice, armandosi di sasso, e bastone; e ne'climi freddi si premunisce contro le ingiurie dell'aria scuojando la prima belva che uccide, e cuoprendosi colla sua pelle. Ecco dunque l'aurora del genio, della ragione, e delle arti; la necessità la più indispensabile è quella che nell'uomo selvaggio fa sprigionare la prima scintilla di quel bel fuoco, che illumina, che purifica, ed addolcisce l'animo. Sviluppata appena l'intelligenza, incomincia a gustar tosto il piacere di conoscere, ed a sentire la forza che gli danno le sue cognizioni su tutta la natura, per piegarla al suo volere. Qual ostacolo potrebbe arrestarne il progresso nell'umana specie? Simile ad una fiamma che si appiglia a tutto ciò che la circonda; che cresce, e si fortifica coll'unione, e la ripercussione del fuoco che comunica, l'intelligenza umana cerca con un ardore inestinguibile di slanciarsi quasi fuori di sè stessa, ed appropriarsi colle sue scoperte tutto ciò che si offre a' suoi sguardi: più che conosce, più s'innalza, ed ingrandisce: signoreggia dall' alto la natura, e le cognizioni che va acquistando le forniscono nuovi mezzi di sviluppare la sua attività sugli oggetti ch'essa abbraccia, per farli servire a' suoi disegni.

Invano adunque pretende l'autore, che il primo uomo, il quale procacciossi delle vesti ed un alloggio, facesse cosa poco necessaria, e poco conforme alla natura. Se la natura permette, secondo lui, di scuojare una bestia per coprirsi colla sua pelle; perchè dovrà vietare ella stessa che si lavori tal pelle, onde renderne l'uso più durevole, più agiato, e più conveniente a quel fine che altri si propone? Se la natura permette di armarsi di pietre e bastoni per combattere colle bestie feroci, perchè poi vietare i dardi, le lance, e le spade? L'uomo ha ricevuto in suo retaggio la perfettibilità, come una proprietà distintiva di sua natura; nulla di più conforme alla perfettibilità, quanto il perfezionamento delle arti. La conseguenza si presenta da sè stessa: e bisogna rinunziare al buon senso per concludere coll' autore, che il

progresso delle arti sia contrario alla natura.

Se l'intelletto umano è capace di conoscere in parte l'ordine e la bellezza che regna nell'universo; se da questa contemplazione riceve in sè un'impressione ed un'immagine della sovrana Sapienza, la quale ha spiegato al nostro sguardo questo magnifico spettacolo; se da questa cognizione ch'esso acquista dei disegni, e dell'arte del supremo Essere, apprende a conoscerlo, ed a lui s'innalza: non sarebbe egli un dichiararsi nemico dell'uman genere, chi volesse tenerlo chiuso nelle tenebre, limitato ai bisogni i più materiali, insensibile ai lumi della ragione, ed alle attrattive della verità; vivendo sulla terra un secolo senza conoscere le opere del Creatore, ed i beneficj della Provvidenza, abbandonando la vita come gli animali, senza aver gustata la dolcezza della virtù, e dell'amicizia?

Lo sviluppo della ragione, conseguenza necessaria della perfettibilità naturale all'umana specie, forma un nuovo legame di società fra gli uomini. La ragione è sociale. Ed appunto nella reciproca corrispondenza, in questo, direi quasi, commercio delle idee, e delle cognizioni, cui gli uomini esercitano fra loro, la ragione s'illumina, si accresce, e si fortifica ognor più. Da ciò deriva quella naturale inclinazione, benchè spesso depravata, di udir sempre cose nuove; da ciò l'insopportabile noja della solitudine, l'attraente piacere della conversazione, e la voglia insaziabile di favellare anche allora che nulla si ha a dire: tuttociò è proprio dell'uomo, e mostra in esso un essere destinato, e naturalmente tendente alla società.

Gli animali non han che il solo grido del sentimento; la parola è nell'uomo l'espressione dell'intelletto, e del pensiero. Che inapprezzabile vantaggio è quello di poter connettere ogni specie d'idee co' segni di convenzione a fin di trasmetterle nell'animo altrui! questa facoltà sì necessaria, e sì atta a stringere gli uomini fra loro, è un frutto prezioso della ragione, o risiede solo nell'uomo, come una testimonianza ben convincente della sua destinazione per la società. Non esiste popolo sulla terra che non abbia il suo linguaggio di convenzione; non vi è nazione, non vi è angolo sì recondito del mondo, che non se ne giovi per coltivare una specie di commercio, e di associazione; non vi sono barbari, per quanto poveri e disgraziati essi siano, nelle arene meridionali, e ne' ghiacci del Settentrione, che non sentano la superiorità che il linguaggio, e la comunicazione, la quale n'è una conseguenza, dan loro sul rimanente degli animali, per domarli, e sottometterli al loro servigio. In questa infinita varietà di linguaggi, che parlano i popoli dispersi sulla superficie della terra, si fa sentire una voce uniforme, voce costante, ed universale, voce che parla da tutte le contrade, ed in ogni tempo; in una parola, la voce del genere umano, che fa testimonianza della società, coltivata da tutti popoli: confessiamo adunque che le declamazioni di un sofista sono assai deboli contro voce tanto possente.

Pertanto io conchiudo che l'uman genere ha una naturale tendenza alla società, fondata sull'abitudine, il bisogno, e l'inclinazione. La sola espressione di questa verità basta per provarla. La maggior parte degli uomini non la rivocherà mai in dubbio. Nulladimeno ho creduto che fosse vantaggioso discutere ciò che la più fertile immaginazione ha saputo inventare contro una verità, ch'è di tanto rilievo pel genere umano. Poichè importa moltissimo a tutta la società, che coloro che la formano, sappiano ch'essi son nati per questo. Non tutti quelli che leggono, possono conoscere a fondo le cose, nè sono in istato di farlo. I sostenitori de' paradossi, i quali godono qualche riputazione, ed acquistano celebrità da persone ingegnose sì, ma lontanissime dalla dirittura della mente; hanno un grandissimo vantaggio sopra i lettori superficiali. Se non giungono a persuader totalmente gli errori, fanno almeno dubitare della verità: credesi che essi non avrebbero combattuto certe massime, se fossero tanto vere quanto appariscono; credesi che quei genj di mente acutissima abbian veduto difficoltà, sfuggite all'uomo del volgo. Era dunque conveniente esporre in questo rilevantissimo argomento, quali fossero i pensieri, e le riflessioni che gli hanno fatti allontanare dalla comune opinione; lo svelarne l'insussistenza, e la frivolezza; e il convincere con questo mezzo coloro che vogliono essere disingannati, che questi belli spiriti nulla veggono di straordinario più degli altri: e che se altri non pensa come loro, non deriva dal non intenderli, o dal non saper ciò che essi sanno, ma solo perchè si vede chiaramente, quanto essi sono ingannati.

RAGIONAMENTO II.

DELL' UGUAGLIANZA NATURALE.

Io trovo un gran numero di scrittori, i quali parlano dell'uguaglianza che la natura ha posta tra gli uomini; e pochi che la definiscono.

Tutti gli alberi sono ugualmente alberi, ma tutti gli alberi sono forse eguali?

Per tal ragione la dimanda che qui si fa dell'uguaglianza, offre due aspetti, che molto rileva non confondere fra loro.

Tutti gli uomini sono egualmente uomini, e partecipano tutti dalla stessa natura, e della stessa origine.

La dignità della natura umana, e la sua superiorità sul rimanente degli animali è la stessa in tutti. Questa uguaglianza è inalterabile, e sussiste ad onta delle distinzioni, che può

introdurre l'ordine civile. In questo senso l'ultimo fra gli schiavi è uguale al Re. Il più assoluto Monarca, che non volesse riconoscere questa uguaglianza, e che avesse maggiore stima di sè per la qualità di Monarca, che per la qualità di uomo, mostrerebbe un'anima vile, e disonorerebbe il suo grado. Perciò, non ostante le distinzioni introdotte dall' ordine civile, ogni uomo deve rispettare in ogni altro il suo simile, ed il suo eguale.

Per questa ragione tutti gli uomini recano nascendo un egual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita e delle loro membra, al libero uso delle facoltà, di cui la natura li ha provveduti, conforme alla loro destinazione.

Segue da ciò, che nello stato di natura gli uomini non nascono nè padroni, nè schiavi, nè nobili, nè plebei, nè più ricchi, nè più poveri, giacchè la natura niuna divisione ha fatto, offrendo a tutti in comune le sue produzioni, e le sue ricchezze.

Ma si domanda, se pel diritto di natura siano gli uomini egualmente indipendenti?

Il fatto il più invariabile, ed il più universale dee risolvere un tale quesito. Tutti gli uomini nascono fanciulli, e tutti i fanciulli nascono nella dipendenza da' loro padri, e dalle loro madri. Questa dipendenza non è fondata unicamente sulla debolezza degli uni, e sulla forza degli altri. Un fanciullo non dipende da suo padre nella stessa guisa, che dipenderebbe un giovane da un assassino, il quale l'avesse rapito per farselo schiavo. V'è un sentimento naturale, che induce i padri e le madri ad aver cura dell'educazione de' loro figli; educazione che abbraccia non solo le cure necessarie per farli vivere, ma altresì gli ammaestramenti convenevoli per insegnar loro a ben vivere. Questa educazione così conforme alla natura, non lo è meno alla ragione.

Si lodano i padri, che educano bene i loro figli: si biasimano coloro, che non ne prendon cura. Questo dovere è attestato dall' unanime sentimento di tutti gli uomini: ed in materia di sentimento, il giudizio del genere umano deve prevalere nella mente dei saggi a tutte le sottigliezze dei sofisti.

Se è dovere dei padri, e delle madri educare i loro figli; essi dunque hanno il diritto di educarli, cioè dire, di governarli, istruirli, e correggerli. Può un fanciullo indocile nell'età di otto o dieci anni, per un effetto di follia, immaginarsi d'essere in istato di sapersi regolare da sè stesso, e da sè medesimo provvedere ai proprj bisogni. Chi oserebbe tacciar da tiranno il padre di lui, se ricusasse di abbandonare questo figlio ai suoi capricci, e suo malgrado lo ritenesse presso di sè? Un padre che osservò nel figlio suo le prime inclinazioni di un' indole tendente alla violenza, alla crudeltà, alla infingardaggine, al dissipamento; si dirà che operi contro la natura, o contro la ragione, se fa uso di riprensioni, minaccie, e castighi per contenerlo, o moderarlo? Ecco dunque una superiorità da una parte, una subordinazione dall'altra, stabilita sull'ordine della natura, ed approvata dalla ragione.

Non bisogna credere, che i vincoli del reciproco affetto che stringono i padri ai figli, altro oggetto non abbiano, se non quello di provvedere ai bisogni indispensabili dell' infanzia e della vecchiaja. Potrà l'uomo avvilirsi quanto si voglia: ma il più cavilloso sofista non potrebbe mai negare che l'uomo non abbia in sè, a preferenza degli altri animali, una sostanza spirituale, ed intelligente, capace di cogliere nel vero, e di sentire il pregio delle virtù sociali. Gli sforzi d'ingegno, che fa il sofista per deprimersi, sono di lunga mano superiori alla capacità delle bestie: e più che sono speciosi i suoi ragionamenti, più distruggono quello che egli si sforza di comprovare. In una parola il potere di conoscere e di gustare la verità e la virtù, è proprio dell'uomo, e non delle bestie. Per lo che le leggi della società nell'uomo non possono esser limitate ai bisogni, ed alle funzioni meramente animali: senza di che nulla in questa società vi sarebbe, che corrispondesse all'intelligenza ed alla ragione, cioè dire, a quello che vi è di più sociale nell' uomo, e che spinge di sua natura ad una più stretta comunicazione. Se i Galilei, i Kepler, i Newton avessero potuto vivere sulla terra, scevri dai bisogni del corpo, e come puri spiriti; noi concepiamo per altro che questi spiriti, avrebbero cercato di unirsi, e ravvicinarsi vicendevolmente per comunicarsi le loro idee. In tutti gli uomini accade altrettanto; per poco rilevanti che siano, o che appariscano gli oggetti, sui quali essi esercitano la loro facoltà di ragionare (giacchè in ciò non vi può essere che del più o del meno) essi desiderano naturalmente di comunicarsi i loro pensieri; ed è questo uno dei legami della loro società.

Bisognerebbe dunque accecarsi per credere che la società, stabilita dalla natura fra i padri ed i figli, società consolidata dallo scambievole affetto che essa loro ispira, altro oggetto non avesse, se non quello de'bisogni della vita meramente animale. Così che quando in alcun particolar caso niun bisogno avesse un padre del figlio suo, nè il figlio del padre suo, ciò solo non distruggerebbe nè il loro reciproco affetto, nè l'ordine della società che la natura ha stabilito fra loro.

Volgiamo pure uno sguardo a quei campestri abituri, in cui intere famiglie altra regola di società non conoscono, fuorchè l'impressione dei sentimenti che la natura loro ispira. Crescono nella famiglia i figliuoli sotto gli occhi del padre, e della madre; pervengono al vigore dell' età e della virilità senza pensare di ab-

bandonare le loro case, nè il suolo natio che li nudrisce.

Accostumati dalla più tenera infanzia alla sommessione, non li turba affatto la paterna autorità. Tutto è regolato dal padre: è desso, quegli che ordina il lavoro, che distribuisce il nudrimento, ed il vestire. Placa le risse, e decide le contese che insorgono, ed in tal guisa mantiene l'ordine, e la pace; ed i figli nulla veggono in ciò, che non sia legittimo, e naturale: volontariamente si sottomettono a sì dolce, e rispettabile impero; ma sono ben lungi dal credere che la paterna autorità tragga la sua forza dall'acconsentimento e dalla sommessione loro.

Risguarderebbero qual empio o ridicolo ogni uomo che ardisse domandare, con qual titolo pretenda un padre di regolare la casa sua; e se un mal accorto figlio osasse sollevarsi contro la paterna autorità, tutti gli altri solleverebbonsi contro di lui, e lo costringerebbero al suo dovere. Ecco l'ordine stabilito sulle prime impressioni della natura. Io non dico che quest'ordine non possa essere pervertito da passioni particolari; che apporteranno la discordia, e la desolazione nelle famiglie. Ma dico che i primi sentimenti che la natura ispira agli esseri umani, sono sentimenti di benevolenza, e di affetto, come si osservano fra i padri, e i figli: questi sentimenti sussistono, e si perpetuano, fino a tanto che non siano indeboliti, o alterati da straniera cagione di competenza, e di rivalità. I primi (e ciò rileva molto osservare) nascono dal fondo della natura. La commiserazione, naturale agli uomini, ne è una prova evidente; ogni uomo è naturalmente inclinato a sollevare, o a soccorrere il suo simile, benchè non lo conosca, e ninn' aderenza abbia con lui: laddove i sentimenti contrarj non nascono, se non da cagioni accidentali, eccitate in noi dalle passioni; le quali poi fan sottentrare l'odio nel luogo della benevolenza. Questa sola riflessione è bastevole a distruggere il conosciuto sistema di Hobbes. Dico in fine che l'ordine di famiglia, stabilito sulle prime impressioni della natura, è un ordine naturale di società; e che in virtù di quest'ordine tutti gli uomini nascono nella dipendenza di un'autorità naturale e legittima.

L'uguaglianza dunque d'indipendenza nello stato di natura non può trovarsi, se non fra le differenti famiglie, ed i rispettivi individui che le compongono.

Ma quest'aguaglianza non esclude le altre sorgenti d'ineguaglianza naturale, che scaturiscono dalla differenza dell'età, dalle qualità del corpo, e dello spirito, dai temperamenti, dal carattere, dai diversi generi di vita, dalle abitudini, dal clima, e dagli stessi avvenimenti fortuiti.

I. Un fanciullo di dieci anni, ed un vecchio infermo, hanno forse la stessa forza di un giovane nel vigore dell'età? Se questi gl'incontra in una campagna deserta, il che spesso accadrebbe nello stato di natura, non sarebbero essi in sua balìa? Sfido Hobbes a trovar quivi quell'uguaglianza di potere, che egli attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura, per quella ragione, che può supplirsi coll'astuzia a ciò che manca dal lato della forza.

II. Nello stesso vigore dell'età quai differenza di forza, d'ingegno, e di agilità la natura non ha posta fra i diversi individui?

Qual varietà di temperamenti, e di caratteri! Uno flemmatico, e pacifico: l'altro ardente, ed impetuoso: uno attivo, e vigilante: l'altro indolente, e pigro: uno tristo, e melanconico: l'altro allegro, e petulante.

Il vario genere di vita porrà una distinzione notabile fra alcune famiglie occupate nella caccia, esercitate nel combattere contro le bestie feroci, e tra famiglie occupate unicamente nel lavoro, e nelle cure delle loro mandre; fra quelle costrette di trar profitto a forza di fatica e d'industria da un suolo ingrato, e quelle che traggono una facile sussistenza da terre fertilissime. Mi rimarrò dal fare un più lungo novero d'ineguaglianze, che possono aver luogo fra gli uomini nello stato di natura. Esse offronsi al pensiero da sè medesime, e non vanno soggette a quistione.

Concludiamo adunque che tutti gli uomini sono per natura eguali, e che tutti recano seco nascendo un egual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita, e delle loro membra, al libero esercizio delle loro facoltà, *conformemente alla retta ragione*. È questa l'espressione di Hobbes.

Di più: che questa uguaglianza di natura non esclude punto la dipendenza, e la subordinazione inerente allo stato di famiglia; nel quale tutti gli uomini nascono per legge naturale.

Che ad onta dell'uguaglianza di diritto comune a tutte le famiglie, ed agl'individui che le compongono; lo stato naturale dà luogo ad una grandissima disuguaglianza di forze, o di potere fisico negli uni a preferenza degli altri. Che l'uguaglianza di diritto sarebbe incessantemente esposta ad esser tradita, e violata dalla facilità che la disuguaglianza del potere fisico darebbe ai più forti rispetto ai più deboli, onde rapir loro la sussistenza, attentare alla loro vita, e molestare il libero esercizio delle loro facoltà.

Che per mantenere l'aguaglianza di diritto, e porla in salvo degl'insulti dell'ineguaglianza del potere fisico, la sana ragione persuade doversi sostituire, ovvero opporre all'ineguaglianza fisica, un'altra sorta d'ineguaglianza morale, e politica, molto più possente, coll'unione di più famiglie sotto un'autorità comune; la quale essendo armata delle forze di tutti generalmente e di ognuno in particolare, possa reprimere la disuguaglianza del potere in

ogni individuo, ed assicurare a tutti quell' uguaglianza di diritto, che essi hanno alla loro sussistenza, alla loro conservazione, al legittimo esercizio della loro libertà.

Che la natura istessa presenta l'idea di questa ineguaglianza morale nello stato di famiglia: ove la paterna autorità mantiene tutto nell'ordine, previene le ingiustizie, e fa regnare la concordia, e la pace.

Che la maniera di vivere di alcuni popoli, o anche di alcuni contadini isolati, che dimorano nella massima semplicità, ci offre un'immagine sensibile dell' impressione che spinge gli uomini, nell' associarsi che fanno, ad introdurre ed imitare lo stato di famiglia. Un vecchio venerando pei suoi bianchi capelli, pel frutto di una lunga esperienza, e per una riputazione sostenuta da integrità ed intelligenza, naturalmente diviene l'arbitro de' suoi eguali, e fan tutti a gara per consultarlo: come oracoli sono ricevute le sue sentenze, e la voce pubblica dissiperebbe ad un tratto la parola di quel temerario, che osasse mormorare.

Questo è il primo abbozzo di governo, che la natura ha presentato agli uomini. Per confessione di tutti l' Impero della Cina è il più antico di qualunque governo, conosciuto nella storia profana. *Quest' impero*, dice l'autore dello Spirito delle leggi, *è formato sull'idea del governo di una famiglia* La paterna autorità fu anche il modello dell'antico governo degli Egizj. La storia antica nè fornirà altri esempj. Pertanto degli eleganti scrittori che motteggiano su questa idea, danno per avventura a divedere meno spirito, che ignoranza o passione.

RAGIONAMENTO III.

SE LO STATO DI NATURA SIA UNO STATO DI GUERRA?

Hobbes ha opinato che lo stato di natura sia uno stato di guerra di tutti contro tutti: è questa la massima fondamentale del suo sistema politico.

Parmi doversi distinguere due cose in questa massima; vale a dire la proposizione in sè stessa, che in un certo senso può esser vera; e lo spirito della proposizione, cioè dire, il senso nel quale Hobbes l'intende; senso che si manifesta dalle prove ch'egli ne adduce, e dalle conseguenze che ne trae: il complesso delle quali forma quel mostruoso sistema che l'autore dello Spirito delle leggi rigetta con tanta e sì giusta indignazione.

La prima prova è che la natura ha dato a tutti un diritto illimitato sopra tutte le cose e verso tutti; il che pretende egli provare, con questo ragionamento: ognuno ha il diritto alla sua conservazione; dunque ognuno ha diritto di usare tutti i mezzi necessarj a questo fine: ora i mezzi necessarj sono quelli che ognuno reputa tali in ciò che gli appartiene; dunque ognuno ha dritto di fare, e di possedere tutto quello che giudicherà necessario alla sua conservazione: e per conseguenza la giustizia, o l'ingiustizia d'un' azione, dipendono dal giudizio di colui che la fa; e ciò lo salverà sempre da biasimo, e giustificherà il suo procedere.

La natura, dice inoltre, ha dato ad ognun di noi egual diritto su tutte le cose. Voglio dire che in uno stato semplicemente naturale, e prima che gli uomini per alcune convenzioni, scambievolmente si fossero gli uni legati cogli altri; era permesso ad ognuno di esercitare la sua libera volontà contro chi che fosse; ed ognuno poteva possedere, servirsi, e godere di tutto quello che gli piaceva. Hobbes spiega altresì il suo pensiero con questa osservazione: « bisogna comprendere tal cosa per modo, che nello stato di natura sia impossibile l' ingiuria in quello che un uomo faccia contro un altro. » Egli aggiunge nondimeno: « non già che in quello stato sia impossibile il peccare contro la Maestà divina, e violare le leggi naturali: ma il commettere qualche ingiustizia verso gli uomini, suppone che vi siano delle leggi umane, le quali per altro non sono ancora stabilite nello stato di natura, di cui noi parliamo. »

Si fece ad Hobbes questa obbiezione: se taluno commette un parricidio, non fa egli ingiuria a suo padre? Alla qual cosa ei rispose, che non può concepirsi che un figlio sia in uno stato puramente naturale, per la ragione che nato appena si trova sotto la podestà, ed il comando di colui, al quale deve la sua conservazione.

La seconda ragione che reca Hobbes del suo sentimento si è, che nello stato di natura tutti gli uomini per una certa tendenza si temono scambievolmente, ed il lor timore deriva dall' aver tutti un egual potere a nuocersi.

Pretende di più che la volontà di nuocere nello stato di natura sia propria di tutti gli uomini; ma aggiunge ch'ella non sempre procede da una stessa cagione, nè sempre è biasimevole. Vi sono taluni, che ammettendo la nostra uguaglianza naturale, permettono agli altri tutto ciò che a sè stessi permettono; ed è veramente questo un effetto di modestia, e di giusta stima delle proprie forze. Vi son degli altri, che attribuendo a sè stessi una certa superiorità, vogliono che tutto sia loro permesso appropriandosi tutto l'onore: nel che manifestano la loro arroganza. In questi pertanto la volontà di nuocere nasce da una vanagloria, e falsa stima delle proprie forze: in quelli procede da una necessità inevitabile di difendere i proprj beni, e la propria libertà contro l' arroganza di questi ultimi.

Non parmi difficile il distruggere questo sistema cogli stessi principj del suo autore.

I. Il diritto illimitato di tutte le cose, e contro tutti, è una chimera. Ogni diritto contrastato da un diritto contrario ed eguale diviene nullo. Io ho, a cagion d'esempio, il diritto di esigere cento scudi dal mio vicino; il mio vicino ha il diritto di esigere cento scudi da me; ciò vuol dire che questi due diritti si distruggono a vicenda: o per fare un caso più preciso; se un bianco ha il diritto di porre in ischiavitù un negro, e se questo negro ha lo stesso diritto di porvi il bianco, egli è evidente che questi due diritti urtandosi di fronte con forze eguali, si riducono a nulla. La stessa cosa dee dirsi di quel diritto illimitato su di tutto, che l'autore ammette nello stato di natura. Questo diritto, considerato in ogni individuo, è combattuto da un diritto contrario ed eguale in ogni altro individuo: dunque è un diritto nullo, e chimerico. Si può anche aggiungere che questo preteso diritto non servirebbe ad altro, se non a porre gli uomini in situazione assai svantaggiosa fra loro. Giacchè ogni individuo non avrebbe, se non il proprio diritto, in suo favore; ed avrebbe contro di sè il diritto di tutti gli altri individui.

La qual cosa l'autore medesimo è stato costretto di confessare n. XI. « Non era espediente pel bene degli uomini, che essi avessero in comune questo diritto su tutte le cose. Poichè un tal diritto sarebbe rimasto inutile: tale essendo l'effetto di questo potere, che sarebbe avvenuta quasi la stessa cosa, se non ne avessero avuta alcuna comunicazione, giacchè nella pratica non avrebbero potuto trarne veruna prerogativa. E a dir vero ciascuno avrebbe potuto dire di tutte le cose: *Ciò mi appartiene*: ma non ne sarebbe stato facile il possesso, attesochè il primo che sopravvenisse, godendo dello stesso diritto, e con egual forza, avrebbe avuto le stesse pretensioni, e con simile autorità se la sarebbe appropriata. » Or che mai può esservi tanto inutile, quanto l'immaginare per lo stato di natura una specie di diritto, che la costituzione essenziale dello stato di natura deve necessariamente rendere inutile?

II. Facile egualmente secondo i principj dell'autore, è il dimostrare che questo preteso diritto non potrebbe essere un diritto. Ei confessa, che ciò che costituisce un diritto, è la conformità alla retta ragione. Ora tanto è falso che questo preteso diritto di tutti su tutte le cose sia conforme alla retta ragione, che anzi egli stesso ammette che questo diritto, e lo stato di guerra che n'è una conseguenza necessaria, tende innegabilmente alla distruzione del genere umano, e di ogni uomo in particolare: e perciò la retta ragione detta a tutti gli uomini, che bisogna rinunziare a questo pernicioso diritto. « Colui che opinasse, e dice n. XIII, che è d'uopo rimanere in quello stato, nel quale tutte le cose sono a tutti permesse, contradice a sè medesimo; giacchè per una natural necessità ognuno desidera ciò che gli è vantaggioso; e niuno vi è che possa stimare essere cosa buona questa guerra di tutti, inerente necessariamente allo stato naturale. »

E può scorgersi il menomo vestigio di conformità alla retta la ragione in ciò, che tende alla distruzione del genere umano, ed in particolare di ogni uomo; in un diritto che la retta ragione istessa consiglia di rinunziare, e che non potrebbe conservarsi senza contraddire a sè medesimo, ed operare contro l'inclinazione naturale che tende al bene?

Ma, dice Hobbes, ognuno ha il diritto di conservare sè medesimo: dunque ha il diritto su tutti i mezzi necessarj a questo fine. Si risponde, che ha il diritto di adoperare tutti i mezzi *conformemente alla retta ragione*, e non altrimenti. Un uomo nello stato di natura incontra nel suo cammino degli alberi, carichi di frutta. Nulla farà di contrario alla retta ragione cogliendone quanto gli è necessario per la propria sussistenza: ma se follemente invaghito del principio di Hobbes egli dicesse a sè stesso: « tutte le cose mi appartengono: ed in conseguenza di questo principio si ponesse a distruggere quel che non potesse portar via, e che potrebbe servir per l'altrui sussistenza, opererebbe certamente contro la retta ragione. Pare che Hobbes non ne disconvenga: dunque niun diritto avrebbe quest'uomo di operare in tal modo.

Ma nello stato di natura i mezzi necessarj alla conservazione sono quelli, che ognuno reputa tali. Si risponde, che questi sono quelli che ognuno tali reputa conformemente alla retta ragione, e non altrimenti. Taluno dirà, che nello stato di natura ognuno è il giudice di sè stesso, e non riconosce affatto alcun superiore. Stiamo per un momento a questa proposizione: che ne avverrà? Dovremo noi dire che in conformità della retta ragione, e innanzi a Dio, tutto è permesso a chi non riconosce superiore?

La conseguenza che trae l'autore da questi principj, non è nè meno assurda, nè meno contraddittoria. Egli pretende che pria che gli uomini si fossero uniti per mezzo di convenzioni, permesso era ad ognuno di fare tutto ciò che piacevagli contro chicchesia. Inoltre aggiunge, che sebbene in questo caso si potesse peccare contro la Maestà di Dio, e contro le leggi naturali; non si commetterebbe tuttavia veruna ingiustizia verso un altro uomo, perchè l'ingiustizia suppone le leggi umane.

Tuttociò è falso e contraddittorio: non si può riguardare come permesso ciò che non si ha il diritto di fare; nè si ha diritto se non in quello che è conforme alla retta ragione. D'altronde

non si può riguardare come permesso, se non ciò che alla retta ragione è conforme; ora prima di ogni convenzione un uomo robusto, che per risparmiare a sè la fatica di far pochi passi rapisse ad un vecchio infermo poche frutta, che questi con grandissimo stento avesse raccolte, farebbe contro la retta ragione, usando violentemente di un mezzo, sì poco necessario per la sua conservazione. Falso è adunque che nello stato di natura sia permesso (prendendo anche questa parola nel senso dell' autore) ad ogni uomo di fare ad ogni altro tutto ciò che gli aggrada.

L'autore, dirà taluno, confessa che quest'uomo peccherebbe contro le leggi naturali; ed altro non pretende, se non che non commetterebbe un' ingiustizia verso il vecchio infermo, e che niuna ingiuria gli farebbe non essendovi fra di loro alcuna convenzione.

Debole difesa. Hobbes ammette che una legge naturale, anteriore alle convenzioni, obbliga ognuno a osservare ciò di cui si è convenuto; questa legge naturale, che dà la forza alle convenzioni, non deriva da esse. Non è la semplice convenzione; ma è sibbene questa legge naturale quella che dà all'uomo il diritto di esigere ciò che gli è stato promesso. La violazione di una promessa è dunque un'ingiuria, perchè si oppone a quella legge naturale, che dà il diritto di esigere ciò che è stato promesso. Dunque la legge naturale, anche prima di ogni convenzione, dà ad ogni uomo un vero diritto alla sua osservanza. Hobbes ne conviene. Ciò che ferisce questo diritto è dunque una violazione palpabile della legge naturale, da cui deriva: è dunque un' ingiustizia, ed un' ingiuria in tutto il rigore dell' espressione.

III. Hobbes ammette che nello stato di natura i figli appena nati trovansi sotto il potere delle loro madri. Ma tal dipendenza de' figli egli non la stabilisce in altro, se non se sulla forza che han le madri di allevarli, o distruggerli. È cosa sorprendente che Hobbes abbia potuto trattare sì sterilmente, e sì spiacevolmente una materia tanto atta ad eccitare in un cuor sensibile le più dolci commozioni. Egli forma fra la madre ed il figlio una società, in cui non han parte veruna i legami del sangue, la natural tenerezza, l' amor filiale, l' educazione relativa alla ragione ed al costumi, l'ordine in somma della Provvidenza. Tutto ei deriva dal potere di conservare per uso proprio, o di massacrare per proprio diletto. Chi non crederà che l' autore abbia sempre ignorato; che una madre ama i suoi figli? Egli non vede in una madre di famiglia che una trafficante di schiavi, la quale compra de'fanciulli Mori sulle coste della Guinea.

Se una reciproca benevolenza è il naturale effetto delle prime impressioni, che lo stato di famiglia risveglia in tutti i cuori; s'egli è vero d' altronde, che la natura abbia posto in tutti gli uomini il sentimento della compassione e della commiserazione, non occorre svelare maggiormente la debolezza della seconda ragione, colla quale Hobbes pretende riferire lo stato di guerra alle prime impressioni della natura.

Questa ragione altro non è che il timore, e la volontà reciproca di nuocersi; che l' autore attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura. Rifletteremo in primo luogo che l' autore presenta questa tesi sotto un falso lume, atto ad offuscare e pervertire ciò ch' essa può avere di buono, e dar luogo a conseguenze erronee, e pericolose.

Che il timore reciproco, e la volontà di nuocere, assai facilmente abbia dovuto introdursi nello stato di natura, è cosa che niuno ha mai contrastato, fuorchè il solo autore dell'Emilio.

Ma però sommamente rilova il determinare, donde possa derivare questo timore, e questa volontà di nuocere. Forse dalle prime impressioni di natura? In questo caso bisognerà escludere dallo stato di natura quei sentimenti di benevolenza che stringono gli sposi fra loro, che uniscono i genitori ai loro figli, e questi ai loro genitori; bisognerà sbandire da tutti i cuori la compassione, il cui oggetto è quello di affezionare ogni uomo ad un altro, e generalmente tutti quei sentimenti provenienti da umanità, che sono il germe ed il fondamento di tutte le virtù sociali; in una parola farà d' uopo distruggere la natura dell'uomo, e conservandogli la stessa forma, sostituirvi la natura di una tigre; di quella belva feroce ed indomita, che non distingue la mano che l'accarezza da quella che la percuote, che s'irrita alla vista di ogni essere vivente, e non respira che strage, e distruzione. Ma tale non è l' uomo. Le prime impressioni ch' egli riceve dalla natura sono impressioni di benevolenza paterna, filiale, e conjugale, che manifestamente tendono alla pace; e se gli uomini seguissero costantemente queste prime impressioni, il genere umano godrebbe inalterabilmente di quella concordia, e di quella unione, che si scorge anche oggidì regnare in tante famiglie di popoli così incivili, come selvaggi.

Queste prime impressioni però disgraziatamente non sussistono sempre. La gara degl' interessi, l'emulazione, la gelosia, mille particolari passioni, le alterano, e le snaturano. Tale è la fonte di questa volontà di nuocere, che pur troppo si manifesta fra gli uomini nei mali, che si recano a vicenda.

Non attribuiremo dunque in verun modo alla natura, ciò che non è se non l' effetto della perversità accidentale degl' individui. Hobbes non può fare a meno di riconoscere, che la volontà di nuocere non comincia da sè stessa in quegli uomini modesti, i quali conoscendo l'uguaglianza di natura permettono altrui ciò che permettono a sè stessi. Sorge ella in quelli uo-

mini arroganti, i quali superbi della superiorità che si attribuiscono, pieni di fiducia nelle loro forze, vogliono, ad altrui pregiudizio, che tutto sia loro permesso, e che tutto loro appartenga. Vero è, che egli aggiunge, che gli uomini modesti non vanno esenti dalla volontà di nuocere per la necessità di difendersi dagli attentati di questi insolenti. Ma in primo luogo la volontà di difendersi non è assolutamente una volontà di nuocere. In secondo luogo ancorchè gli uomini modesti, astretti dalla necessità di difendersi, avessero la volontà di nuocere agli arroganti, essi non avrebbero volontà di nuocersi fra loro. In terzo luogo essendo la modestia fondata, secondo Hobbes, sulla cognizione della uguaglianza di natura, cognizione naturalissima all' uomo; non potrà negarsi che la disposizione alla modestia non sia più conforme alle prime impressioni della natura, di quello che sia l'arroganza, la quale è fondata su falsi giudizj, e sopra una falsa stima delle proprie forze; e siccome la volontà di nuocersi, non trovasi in verun modo fra gli uomini modesti; così converrà confessare che i primi barlumi della ragione, i quali fan conoscere l' uguaglianza di natura fra gli uomini, cognizione che è la base della modestia, tendono per una necessaria concatenazione ad allontanare lo stato di guerra, ed a mantenere la concordia e la pace.

Ma gli uomini sono soggettissimi a quei falsi giudizj, che nascer fanno la temerità, e l'arroganza. Avrebbe certamente luogo questa ingiusta superiorità, nello stato di natura; anzi vi regnerebbe tanto più violenta, e perniciosa, in quanto che l' ineguaglianza del potere fisico (di cui abbiamo svelato l' origine) in questo stato non sarebbe ancora bilanciata punto dall' ineguaglianza della forza politica. Invano Rousseau (*Disc. dell'ineg. p.* 76) ha preteso di allontanare dallo stato di natura ogni cagione di rissa, e discordia. Non ha potuto riuscirvi, se non supponendo che gli uomini menar potessero una vita così solitaria, che incontrerebbonsi appena due volte nel corso della vita, senza conoscersi, nè parlarsi. Egli aggiunge, che gli uomini niuna corrispondenza avendo fra loro, non conoscerebbero per conseguenza nè la vanità nè la considerazione, nè la stima, nè il disprezzo. Non fa duopo più d' una sola parola per confondere queste puerilità. Confessa l'autore, che gli uomini nello stato di natura sono in una indispensabile necessità d'imitare, ed osservare l' istinto degli animali, di mettersi a confronto con essi, di farne paragoni rispetto alla forza, ed alla destrezza. Dunque essi potranno ancora osservarsi, e paragonarsi fra loro, misurare la loro forza, il loro ingegno, la loro agilità. Richiedesi forse di più per far nascere la vanità, la stima, il disprezzo, e tutte quelle conseguenze, che queste passioni e questi sentimenti possono avere negli uomini, che non sono tenuti in dovere da alcuna autorità? Qui nasce fra' nostri duo filosofi un contrasto assai bizzarro. Ambedue si accingono a crear l' uomo; ma ognuno conformemente al suo carattere, ed alla sua maniera di pensare. L' uno o altro lo spogliano egualmente dell' umanità; ma Hobbes ne fa una tigre; Rousseau ne fa un barbagianni. Concludiamo che le primitive e generali inclinazioni, che porta seco l' uomo nascendo, tendono alla benevolenza, alla concordia, ed al bene comune del genere umano; giacchè il genere umano non sussiste se non per la propagazione dello stato di famiglia: e che queste generali e primitive inclinazioni, vengono sovente combattute da particolari passioni che insorger possono da mille occasioni, e che disseminano fra gli uomini inimicizie e discordie.

Concludiamo inoltre che quello stato di guerra, inevitabile conseguenza di queste particolari passioni, sarebbe spaventevole nello stato di natura; ove non potrebbe rallentarsene il furore come altresì la continuità, o l' universalità. Che per conseguenza la natura e la ragione invitano egualmente gli uomini ad un ordine, o ad una forma di società politica, capace di trattenere l' impeto, di moderare l' ineguaglianza del potere fisico, ed assicurare a ciascuno i diritti acquistati per mezzo dell' uguaglianza di natura.

Se la legge naturale spinge ogni uomo a prendere i mezzi necessarj, onde conservarsi; se questa conservazione esser non può giammai nè lunga, nè pacifica, nè sicura nello stato di natura; se dalla ragione sono gli uomini invitati alla pace, ed all' esercizio delle virtù sociali, conforme alle prime impressioni che l'uomo ha in sè nascendo; concludiamo che la legge naturale, non meno che la ragione, spingono gli uomini ad una forma di società, senza la quale non potrebbero godere di questi vantaggi.

Si osservi ancora quel buon vecchio, quell' antico padre di famiglia, che conserva la concordia, e la pace in tutte le famiglie di quell' angolo campestre, ed isolato. Una cotal impressione di buon senso e di equità, spinge tutti gli abitanti a sottomettersi ad ogni sua decisione, ad ogni suo giudizio. L' autorità di cui gode non è fondata sopra altra base, che su questa sommessione di fatto, e nessuno pensa a contendergliela. È questo un primo abbozzo della società politica: un semplice consentimento tacito nello stato di natura bastava per renderla perfetta, e regolare. Tal fu da principio in qualche circostanza il passaggio naturale ed insensibile dallo stato di famiglia, allo stato di civile società.

RAGIONAMENTO IV.

L'UOMO NELLO STATO DI NATURA AVREBBE EGLI LE IDEE MORALI DEL GIUSTO E DELL'INGIUSTO?

L'autore dell' Emilio sostiene che nello stato di natura niuna idea avessero gli uomini del *mio* e del *tuo* (p. 76.), nè alcuna vera cognizione della giustizia; considerando le violenze che potevano ricevere per altrui parte, non come un' ingiuria, ma come un male; non essendo nè buoni, nè cattivi, senza vizj, o senza virtù (p. 63.).

Da una parte nulla può esservi di più inutile, quanto il discutere ciò che potesse accadere o non accadere in uno stato, che in nessun luogo esiste; e che non è giammai esistito, in una maniera permanente, in verun angolo dell' universo. Dall' altra parte però è utile, che l'idea morale del giusto, e dell' ingiusto, trovisi talmente conforme allo spirito umano, che non esista alcuno stato sulla terra, in cui l'uomo possa esserne interamente sfornito. Sotto questo aspetto soltanto mi accingo a trattare la presente questione.

Non è mio proponimento lo stabilire qui le basi distintive del giusto, e dell' ingiusto; ma sibbene dimostrare solamente che la menoma riflessione sopra i più comuni accidenti della vita ben più che sufficiente a risvegliare questa idea nello spirito di tutti gli uomini, e metterli in istato di farne l'applicazione, almeno nei casi più semplici.

A tal fine mi servirò di alcuni principj dell'autore medesimo (p. 30.).

I. L' uomo non si determina alle sue operazioni per semplice istinto a guisa degli altri animali, ma vi si determina da sè stesso, e sceglie, e rigetta le cose mediante un atto libero.

II. L' uomo che per sua scelta si determina ad un' azione, è autore dell' azione sua, n' è responsabile, ond'essa a lui è imputabile sì in bene, che in male. Nulla di più evidente di questo principio, da cui deriva l' idea della moralità.

III. L'uomo il più selvaggio è capace di sentire il bene, o il male che gli vien fatto.

Applichiamo ora questi principj ad alcun caso possibilissimo nello stato di natura. Un vecchio infermo via conduce seco una lepre, che ha avuto la sorte di cogliere al laccio. Un cacciatore giovane lo incontra nel suo cammino, volge gli occhi alla lepre, e trovandola a sè vantaggiosa, stende la mano per rapirgliela. Il vecchio ritira la sua preda, il giovane irritato dalla sua resistenza lo percuote, lo stende al suolo, e gli strappa la lepre. Sopraggiunge un altro selvaggio, di lui ancora più robusto, il quale vedendo il vecchio steso in terra, immerso nel pianto, lo rialza, lo consola: riprende la lepre dalle mani del rapitore, e la restituisce al vecchio addolorato. Poniamo a qualche passo in distanza uno spettatore, il quale senza conoscere i tre uomini, nè essere da essi conosciuto, sia stato per caso testimonio della doppia scena avvenuta sotto i suoi occhi.

Questo testimonio ha veduto il male, cagionato al vecchio dal cacciatore, col percuoterlo, e strappargli a forza ciò che quegli aveva preso per la sua sussistenza.

Ha osservato essersi il cacciatore determinato a quest' azione deliberatamente con volontaria elezione; o per dir meglio egli per sua propria esperienza sa, che così appunto gli uomini si determinano alle azioni che fanno.

Conosce per conseguenza che del male ricevuto dal vecchio, deve accagionarsi il giovine cacciatore, come colui che vi si è determinato con un atto libero della sua volontà.

Conosce eziandio che tal cacciatore ha trasgredito con quest'azione il diritto, che ogni uomo attribuisce a sè nello stato di natura; cioè di di ritenere quello che ha preso, e ciò che gli è necessario per la sua sussistenza: e che perciò il cacciatore ha fatto al vecchio ciò che nessuno vorrebbe, fosse fatto a sè stesso.

Compiange la sventura di quell'infelice: prova la più viva indignazione contro il procedere dell' assalitore.

Ora un' azione per mezzo della quale cagionasi male ad altrui col percuoterlo e spogliarlo di una cosa che ha diritto di ritenere; un' azione per cui volontariamente, e deliberatamente si cagiona questo male, e che eccita la più viva indignazione nello spettatore, anche il più indifferente; è ciò che appellasi azione ingiusta, una vera ingiuria. È necessario forse alcun poco di filosofia per chiarire queste idee, ma niuna affatto per percepirle.

Da un'altra parte la premura officiosa dell'altro selvaggio nel rilevare il vecchio abbattuto, nel consolarlo nella sua disgrazia, e rendergli ciò che gli apparteneva; non ha potuto se non eccitare nel cuore dello spettatore una dolce mozione di compiacenza, e di soddisfazione.

La maniera di trattare del selvaggio rapitore, e quella del selvaggio benefico, son fatte per produrre in tutti gli animi sentimenti non meno diversi di quel che sieno le sensazioni del caldo e del freddo; che si sperimentano coll'avvicinarsi al fuoco, o al contatto del ghiaccio.

Il selvaggio rapitore è abborrito. Ei viola un diritto che ognun conosce a sè appartenere, tratta gli altri in quella guisa, in cui niuno vorrebbe essere trattato, e con ciò divien nemico dell'umanità. La sua condotta è manifestamente contraria a quella commiserazione, che dalla natura ad ogni uomo è ispirata, ed ecco l'uomo ingiusto.

Il selvaggio benefico asciuga i pianti d'un infelice, compatisce la sua miseria: il suo procedere è pienamente conforme a quella rommi-

serazione, che c' immedesima con tutti i nostri simili. Egli si diporta verso gli altri, come ciascun vorrebbe che si diportasser gli altri verso sè stesso; è un amico dell' umanità. Qual selvaggio potrebbe non ravvisare la differenza di questi due caratteri; e per conseguenza non provare le impressioni del giusto, e dell' ingiusto?

Il selvaggio rapitore spogliando il vecchio della sua sussistenza, ha commesso un'azione ingiusta: l'altro ha fatto un atto di giustizia nel costringerlo a renderla. Ciò mostra l'orrore che ispira l'azione del primo, e l'approvazione, la quale attirasi l'atto del secondo. Non vi è selvaggio, per zotico che ei voglia immaginarsi, il quale possa giudicar altrimenti. Egli riconosce dunque che al primo, e non al secondo possessore apparteneva la preda. Ecco l'idea della proprietà, del *mio* e del *tuo*, chiarissimamente stabilita.

In una parola non può l'uomo non sentire la differenza del bene, o del male che egli fa, o riceve; e come libero agente non può fare a meno di non riconoscere che questo bene, o questo male, a colui è imputabile, che volontariamente lo cagiona. Ecco l'idea, ed il fondamento della moralità. Perciò l'uomo il più selvatico deve avere la nozione del bene, e del male morale, e de' primi morali doveri che stringono gli uomini fra loro.

Sì poco astruse sono queste idee che trovansi comunemente impresse nell'uomo fin da' più teneri anni. Osservate in fatti quella schiera di fanciulli, che stan divertendosi intorno a quel masso di creta; essi ne ricavano de' pezzi, che ognuno a suo piacere modella, ed ognuno si reputa il maestro del picciolo lavoro che ha formato; se qualche compagno osa rapirgliello, tutti gli altri gli daranno torto. Si proponga un premio per una corsa, o per qualunque altro siasi esercizio; i fanciulli benissimo conosceranno da per sè chi abbia conseguito il premio: si dia questo ad un altro, e tutti grideranno ch' è un' ingiustizia: tal grido non è certo un semplice effetto delle lezioni che han ricevute.

Qual significato ha dunque quella frase enimmatica dell' autore dell' Emilio, la quale dice che i selvaggi non sono cattivi (*p.* 67), appunto perchè ignorano la qualità di essere buoni? vuole egli parlare dei selvaggi, che esistono in natura, o di quelli che non esistono, se non ne'suoi libri? Se egli parla de'primi, la sua proposizione è contradetta dal fatto. I selvaggi, a noi cogniti, sanno essere buoni, e cattivi; generalmente sono affabili verso i loro amici, crudeli verso i loro nemici. Se parla poi de' selvaggi creati dalla sua immaginazione, la sua proposizione è contradetta da' suoi stessi principj. Il sentimento di compassione ne'selvaggi è vivissimo; ma il solo sentimento di compassione non è sufficiente per determinare l' uomo a soccorrere un infelice. D' uopo è che ei vi concorra per mezzo di un atto libero della sua volontà: l'uomo che per volontaria elezione seconda il moto naturale della compassione è buono, colui che vi resiste è cattivo. In ciò non v'è mistero: basta un poco d' analisi per far disparire la magia seducente di quelle frasi enfatiche, che riempiono le orecchie, sorprendono l' immaginazione, e nulla dicono alla mente.

L' autore non si limita a far degli enimmi (*p.* 75): vuol essere creatore di un nuovo assioma di morale, che non solo ferisce la ragione, ma muove eziandio a sdegno ogni uomo, il quale conservi ancora alcun avanzo di cristianesimo.

La compassione (dice egli *p.* 75) *è quel sentimento, che invece di quella sublime massima di morale ragionata*, fa ad altri quel che vuoi che si faccia a te, *ispira a tutti gli uomini quella massima di naturale bontà assai meno perfetta, ma forse più utile della precedente*: fa il bene coi minor male altrui possibile.

Il nuovo moralista erasi senza dubbio dimenticato, che la semplice, e sublime massima: *fa ad altri come vuoi che a te stesso si faccia*, è stata consacrata dalla bocca stessa del Salvatore degli uomini; senza tale dimenticanza è forse possibile il supporre, che un mortale ardisse di sostituire le sue proprie massime agli oracoli dell' eterna sapienza, e proporle come cose per avventura più utili? La sola idea di così esecrabil bestemmia, non avrebbe potuto presentarsi alla sua mente senza agghiacciarla di spavento, e fargli cadere di mano la penna. Ma non è mio divisamento impiegar ora qui contro l' autore i principj della religione: non voglio altro opporgli se non i suoi proprj ragionamenti, o questi soli basteranno a confonderlo.

La massima evangelica: *fa ad altri ciò, che vuoi che a te sia fatto*, è l'espressione la più sincera della commiserazione naturale. La nuova massima: *fa il bene col minor male altrui possibile*, è il linguaggio non della bontà naturale, ma d' una falsamente ragionata giustizia.

Sì: l' effetto naturale inerente alla compassione si è quello d' identificare ogni uomo coll' altro (*p.* 72): l' effetto proprio di quest'identificazione è di porsi al luogo di colui che soffre. Colui che soffre vuol essere soccorso: e colui che si identica coi suo simile, vuole ancora che gli si faccia quello che vorrebbe si facesse a lui stesso. È dunque la commiserazione stessa che parla, dicendo: *fa ad altri ciò, che tu vuoi che a te si faccia.*

Ma la bontà naturale non dice per verun modo all' uomo: *fa il bene col minor male altrui possibile*: primieramente la bontà è un sentimento, che spinge l' uomo ad identificarsi col suo prossimo. Ora la nuova massima non ha seco l' impronta di tale identità: ella ripiega l' uomo in sè stesso, *fa il bene*; e non getta se non uno sguardo assai indiretto sul resto *col minor male altrui possibile*. Non è questo nè l' oggetto, nè il linguaggio della bontà. Non fa di bisogno un

grande sforzo di bontà, per non fare gran male ad altrui, quando uno può fare con tutto l'agio il proprio bene.

Secondariamente se tal massima traesse origine dalla natura, bisognerebbe dire che l'uman genere fosse in tal guisa creato, che per legge di natura nu nemo non potesse procacciarsi la sua sussistenza, ed il ben proprio, se non cagionando qualche danno ad altrui. Imperocchè le inclinazioni che la natura pone negli esseri, sono perfettamente corrispondenti alle funzioni, a cui essi sono destinati dall'ordine stesso, e dalla legge della natura. Da ciò è ben facile il concepire, che la nuova massima sarebbe quella medesima, che la natura ispirerebbe ai lupi relativamente alle pecore se i lupi e le pecore capaci fossero di ragione, vale a dire: *voi o lupi non potete vivere senza uccidere pecore; uccidetene adunque pel vostro bisogno, ma quanto solo vi è necessario, ed il minor numero possibile.* Non è però così dell'uomo relativamente all'uomo. Abitatori della terra, trovano gli uomini nella sua fertilità tutto ciò che loro è necessario per la sussistenza. Dotati d'intelligenza, e di ragione, gli uomini sono fatti per vivere insieme; sotto questo doppio aspetto la natura loro ispira due massime, che abbracciano tutte le sociali virtù, le quali formano la legislazione la più universale e la più completa; e la cui esatta osservanza formerebbe la felicità del genere umano: *Non fate ad altri ciò che non vorreste che a voi si facesse. Fate ad altri ciò che vorreste che a voi si facesse.* Ogni uomo per mantenersi fedele alla prima massima si asterrà dall'attentare alla vita, alla sussistenza, al legittimo esercizio della libertà d'ogni altro uomo. Fedeli alla seconda massima gli uomini presteransi una mano pietosa nei loro bisogni; questi soccorsi meditati, e moltiplicati, produrranno per tutti un fondo inesauribile di vantaggi, e di sussidj; ed ognuno farà realmente il suo proprio bene, efficacemente affaticandosi pel bene altrui. Tale sarebbe la società, se gli uomini seguissero le prime impressioni della natura. Ma le particolari passioni non tardano punto ad iscompigliarne l'ordine e la pace. L'infingardo trova più vantaggioso rapire al suo vicino la sussistenza, che non è procacciarsela col suo lavoro: piace all'ingiusto far pompa della sua forza nell'opprimere il più debole. Per sottrarsi da queste ingiurie la ragione detta quest' altra massima: è permesso usare la forza per respinger la violenza di un ingiusto aggressore; usando con moderazione di questa forza, e sol quanto è necessario per respignere l'ingiuria, e convenientemente provvedere alla sicurezza propria. Questa massima di ragionata giustizia non permette di nuocere al prossimo con la mira di fare il proprio bene, e con la sola precauzione di non fare più male di quello che fia bisogno per procacciare a sè il vantaggio che si desidera; ella soltanto permette di difendersi contro un ingiusta violenza, da cui l'aggressore può sempre desistere. In questa guisa la natura e la ragione al bene sempre, e non mai tendono al male.

Queste idee così conformi al buon senso, non sono già quelle di un uomo, dotato di tanto ingegno, quanto ne possiede l'autore dell'Emilio! Ma quest' autore resistendo ai principj di Hobbes, ed al suo solito cadendo nell'eccesso opposto, pretende che lo stato di natura, uno stato sia di pace inalterabile; perchè in questo non hanno gli uomini che pochissimi bisogni, avendo sempre in sè stessi la maniera di soddisfarli; e che la semplicità della loro vita uniforme e solitaria non è punto fatta per eccitare quelle vive e turbolente passioni, che portan la dissensione e la guerra nei popoli incivilliti. In tale stato è evidente che ogni uomo fa il bene senza esser giammai nel caso di recar male a suoi simili. L'uomo naturale si satolla sotto una quercia, si disseta al primo ruscello, forma il suo letto a piè dello stesso albero, che gli ha fornito il pasto, ed ecco soddisfatti i suoi bisogni. Ora questo stato è secondo l'autore quello appunto, in cui trovasi l'uomo collocato dalla stessa istituzione della natura; donde segue che conforme al piano ed all'ordine della natura, l'uman genere è in tal guisa ordinato, che trevasi ogni uomo in istato di fare il bene senza cagionare altrui il minor male. È dunque contraddittorio che la natura ispiri agli uomini una massima, la quale supporrebbe, che l'uomo uscito dalle sue mani far non potesse il bene, se non cagionando qualche male altrui.

Torniamo alle antiche massime, *non fare ad altri ciò che non vorremmo che fosse fatto a noi; fare ad altri ciò che vorremmo, fosse fatto a noi.* Queste massime sono sentite da tutti. Interrogate il Caffro, il Cinese, il Messicano, l'Europeo, ed il Caribo: essi senza essersi insieme indettati risponderanno una sola e stessissima cosa. Dunque l'idea della differenza morale del giusto dall'ingiusto trovasi in tutti gli uomini. Ora ciò che ritrovasi in tutti i cuori viene dalla natura che è a tutti comune; e non già dall'educazione, la quale è varia secondo i tempi ed i luoghi.

È tale, dice con ragione l'autore dell'Emilio (*p.* 71.), la forza della natural commiserazione, che i più depravati costumi giungono a stento a distruggerla; poichè sui nostri teatri tutto giorno osservasi intenerirsi, e piangere alle calamità di un infelice, colui il quale se si trovasse nella situazione del tiranno, aggraverebbe ancor di più i tormenti del suo nemico.

Altrettanto può dirsi dell'impressione, che fa negli spettacoli, il contrasto del vizio, o della virtù sulle anime le più corrotte. L'uomo virtuoso inspira interesse, e si fa amare; il malvagio e vizioso muove altrui a sdegno, ed altro non inspira se non orrore, e disprezzo. Nel

commercio della vita l'iniquo non si fiderebbe, nè vorrebbe aver mai nulla di comune con altro uomo, che egli conoscesse ai pari di sè scostumato, e perfido. Due scellerati, o due traditori, possono per qualche comune interesse unirsi alcun tempo fra loro: ma certamente non si ameranno, nè si stimeranno reciprocamente.

Il carattere dell' uomo onesto, e quello del malvagio non eccitano i medesimi sentimenti in coloro che li conoscono. Il primo si approva, si ama, si rispetta; il secondo si disprezza, e si odia. Non è in libertà nostra il riguardarli sotto altro aspetto. La differenza pertanto del giusto, e dell' ingiusto, si manifesta apertamente dalla diversa maniera colla quale l'uno e l'altro fa su di noi impressione. Il giusto si fa approvare, biasimare l' ingiusto, non ostante che noi nulla ne partecipiamo. Noi chiamiamo moralmente buono ciò che conosciamo degno di approvazione; chiamiamo moralmente cattivo ciò che conosciamo meritar biasimo. Queste idee sono naturali, e non possono essere sconosciute allo spirito umano.

RAGIONAMENTO V.

HAVVI DE' DOVERI MORALI?

Queste idee di moralità non sarebbero elle per avventura una delle illusioni del genere umano? Evvi realmente una regola, mediante la quale possa distinguersi ciò che è moralmente buono, da ciò che è moralmente cattivo; o a dir meglio questa distinzione può essa sopra tutto aver luogo nello stato di natura? Badate bene a credere che nulla di tale vi sia, esclamano alcuni filosofi. L' uomo ama sè medesimo per necessità di natura, nè altro ama fuor di sè stesso, cioè a dire del suo piacere, e del suo ben essere; e questo diletto, e questo ben essere vuol egli insuperabilmente ed invariabilmente in tutto ciò che cerca, in tutto ciò che ama, in tutto ciò che opera. L' amor di sè stesso è dunque il motore o la regola necessaria di tutte le determinazioni dell' uomo Nulla può egli fare che non sia diretto al suo interesse, cioè dire al suo piacere, qualunque egli sia. Ogni individuo, essendo solo giudice del suo piacere, e della sua propria soddisfazione, tuttociò che fa è giusto rispetto a lui: giacchè operando pel suo piacere, fa conformemente alla regola, datagli dalla natura per operare. Sia pur che alcuno corrisponda con le suo carezzo alle carezze di un fanciullo il quale a lui sorrido; che un altro lo strangoli, e lo divori: queste due azioni in vero dimostrano due caratteri più o meno compassionevoli: ma quantunque differenti non possono non essere egualmente giuste: il primo per suo piacere accarezza quel fanciullo, l'altro per suo diletto il divora: ambedue fan ciò, che è conforme al loro ben essere; e ciò ch' è a lor vantaggioso; sieguono ambedue la regola di natura; si compiacciono in ciò che fanno: ed il primo non merita di essere lodato, come neppure il secondo di essere biasimato.

Procurerò adunque di dimostrare:

I. Che deve farsi una distinzione fra il motore, e la regola delle umane azioni.

II. Che oltre l' amor naturale di noi stessi, evvi in noi una regola delle azioni umane, in virtù della quale sono talune moralmente buone, oneste, degne di approvazione, e di lode; altre son poi moralmente cattive, viziose, degne di biasimo, e di disprezzo.

III. Che questa regola delle azioni umane non si oppone affatto all' amor di noi stessi.

IV. Per qual mezzo possa conciliarsi ottimamente la soggezione a tal regola con questo amor naturale.

Primieramente adunque io dico che l' amore di noi stessi, cioè dire l' amore del nostro ben essere e della felicità, è di vero un amor naturale ed invincibile. Ogni uomo vuol essere felice; niun uomo vi è al mondo che possa voler essere infelice. Questo amore della felicità è l' origine di tutte le nostre elezioni, di tutti i nostri voleri, di tutte le nostre deliberazioni; l'amore della felicità è quello che ci spinge ognora a volere tuttociò che vogliamo. Ma quantunque l' amore di noi stessi sia principio e motore di tutte le nostre azioni, non però già è la regola delle medesime. Renderò subito chiarissima questa differenza per mezzo di un esempio particolare.

Tutti gli uomini desiderano godere di una buona salute; e tal desiderio è il principio ed il motore di tutto ciò, che si fa, in quanto alla salute: ma non n'è precisamente la regola: appunto perciò il desiderio è comune a tutti, e la regola differente per molti. Il desiderio tende al fine: la regola prescrive i mezzi per giungervi. Il desiderio fa intraprendere; la regola mostra ciò che devesi intraprendere; il primo dà forza per camminare; la seconda dirige, e determina i passi; il desiderio è una conseguenza della propensione; la regola è un risultamento delle cognizioni. Se l' uomo fosse un essere meramente sensitivo, determinato unicamente dalle impressioni del piacere, e del dolore, che lo commuovono; in questo caso le sensazioni piacevoli, e dispiacevoli, determinerebbero necessariamente l'uomo ad avvicinarsi, o ad allontanarsi dagli oggetti, che eccitassero tali sensazioni. Confonderebbonsi fra loro il principio, e la regola delle azioni; e non darebbero luogo, se non ad una distinzione metafisica. Così per confessione eziandio dell' autore dell' Emilio (p. 30) la natura sola tutto opera nelle operazioni della bestia. Ma l' uomo non è già un essere meramente sensitivo: egli è dotato inoltre d' intelligenza, e di

ragione; e questo stato d' intelligenza, e di ragione, esige una regola proporzionata, superiore a quella che conviene ad un essere meramente sensitivo. Ogni uomo desidera una buona salute; e l' amore di sè stesso è quello che gl' inspira questo desiderio: ma questo amore non gli fa già conoscere i mezzi necessarj per conservarla o ristabilirla: bensì l'esperienza, e la riflessione possono insegnargli questi mezzi. Se ha la fortuna di conoscere la verità la regola sarà giusta; e la sceita dei mezzi conformi a questa regola lo condurrà al fine ch' ei si propone: se poi s' inganna; la regola sarà falsa, e tutto quello che farà conformemente a questa regola con la mira di godere una buona salute, non servirà che ad allontanarlo dal bene che vuol procurarsi. Nell' uno, e nell'altro caso è costantemente il desiderio della salute quel che lo muove; ma nel primo caso il principio dell' azione è determinato da una regola che lo conduce al fine; nel secondo il principio dell' azione è frastornato da una regola ingannatrice, che ne lo allontana. Il principio, e la regola delle azioni nell' uomo, sono adunque cose differentissime fra loro: il primo è la forza del desiderio, la seconda è la forza della ragione. Perciò quantunque l'amore del ben essere, e della felicità, sia il principio di tutte le nostre azioni; l'uomo ha tuttavia bisogno di una regola, dedotta dalla ragione, per ammaestrarlo intorno all' oggetto di questa felicità, e intorno ai mezzi di pervenirvi. Senza questa regola l' uomo precipiterà nelle più gravi sventure, correndo dietro follemente al suo ben essere. Gli stessi Epicurei non negano che l' uomo abbia bisogno di una regola, tratta dalla ragione, per dirigere l' amore del ben essere. Questa regola, secondo essi, serve a discernere le azioni utili da quelle che non sono tali; ma non serve già a porre una differenza morale fra le azioni. Questa regola di moralità è quella che noi ci proponiamo di assegnare. Ma prima di entrare in materia abbiamo creduto necessario l' esporre più chiaramente, che sia possibile, la differenza che passa fra il principio movente, e la regola delle azioni; umane. Facil cosa si è l'osservare che la maggior parte di quelli che non ammettono alcuna differenza morale fra le azioni degli uomini, non per altro si confondono nelle loro idee, se non perchè perdon di vista la distinzione necessaria fra il motore, e la regola delle nostre azioni; e confondendo così la regola col principio, non giudicano delle azioni se non secondo quella forza, che hanno, di contribuire al bene o al mal essere coll'impressione piacevole o disgradevole che a noi fanno.

Dico adunque che la sana ragione è una regola di moralità, la quale stabilisce una differenza reale fra le azioni che a lei sono conformi, e quelle che le sono contrarie; per modo che le une sono moralmente buone, le altre moralmente cattive.

Si dirà tosto, che questa parola di sana ragione altro non è che un termine vago, adottato dal volgo sopra un sentimento confuso; e che niuna idea distinta presenta. Ma io procurerò di sciogliere il dubbio.

L' uomo dotato d' intelligenza, e di ragione, è fatto per conoscere il vero, quantunque per la limitazione delle sue facoltà sia soggetto ad ingannarsi. Quella dunque io chiamo retta ragione, mediante la quale l' uomo distingue il vero dal falso.

Vi sono delle verità speculative, e delle verità pratiche. Quando io dico che la linea retta è la più breve che tirar si possa da un punto all' altro, questa è una verità *speculatica*. Conosco ciò ch' è, e nulla più; l' assenso che dà il mio spirito a questa verità, è un semplice atto di affermazione, col quale io dico a me stesso, che la cosa è nella guisa che io la concepisco.

Quando per misurare la distanza di due punti io dico che bisogna servirsi della linea retta; questa è una verità *pratica*. L' assenso che a tal verità io presto, ha una doppia relazione, cioè l' una alla verità speculativa, da cui la deduco; l'altra all'uso, al quale l'applico.

L' assenso che vi do, non è un atto semplice di affermazione; abbraccia ancora un atto di approvazione.

Nel misurare la distanza di due punti col mezzo di una linea retta, io non dico solamente che la cosa è ciò che è, il che non sarebbe se non un atto semplice di affermazione; ma vedo altresì che la cosa è com' ella dev' essere, il che racchiude un atto di approvazione.

Vi è dunque questa differenza fra una verità speculativa, ed una verità pratica; che la prima è un semplice oggetto di affermazione; la seconda è un oggetto di approvazione; *la cosa è come dev' essere*.

Traggo da ciò una definizione, ed un carattere della regola in quel che è applicabile alle azioni umane. La regola è una verità pratica, dedotta da una verità speculativa, atta a determinare un' azione o la maniera di un' azione, convenientemente al fine che altri si propone. Donde si trae un carattere distintivo di ogni azione, conforme alla regola; atteso che per la sua conformità alla regola, diviene essa stessa un oggetto di approvazione.

L' uomo non è padrone di ottenere il suo ben essere col semplice impero de'suoi desiderj, e della sua volontà. I bisogni della vita, le sue inclinazioni, le sue facoltà lo legano, e lo sottomettono a tutti gli oggetti che lo circondano; e dalla unione di queste relazioni risultano le massime pratiche, che debbon dirigerlo in tutta la condotta della sua vita. Da questa inconcussa verità speculativa possono dedursi molte pratiche verità. Che cioè l'uomo deve applicarsi

a coltivare la sua ragione, quanto è necessario per acquistare quelle cognizioni, che debbono servirgli di regola, conforme alla sua determinazione; e che egli deve reprimere, o moderare l'ardore delle passioni, il cui effetto si è l'offuscare l'uso della ragione. Tale è il fondamento della prudenza, prima fra le virtù nell'ordine morale, come altresì della forza, e della moderazione, che ne sono i sostegni.

L'uomo non può fare un uso convenevole della ragione, senza ravvisare in tutto ciò che si offre a' suoi sguardi, gli effetti assai notabili della sapienza, della potenza, e della bontà dell'Essere Supremo, la cui provvidenza regola l'universo; non è però questo il luogo di dimostrare tal verità, la quale per altro non potrebbe essere disconosciuta da qualunque uomo, sol che chiuder non volesse gli occhi alla luce. L'uomo dunque è debitore a questo Essere Supremo di un culto di adorazione, di ringraziamento, di timore, di amore, e di obbedienza: questi sentimenti cui la cognizione di Dio tende ad ispirare, debbono condurre tutti gli uomini, ed attaccarli inviolabilmente alla vera religione, sola depositaria degli oracoli della divinità.

Abbiam veduto che la natura ha dato agli uomini le inclinazioni, e le facoltà che tendono alla società; l'affezione conjugale, l'amore paterno, la filial tenerezza, la commiserazione che a tutti si estende; la benevolenza, che di quella è il principio, o la conseguenza, il cui germe è in tutti i cuori, ma che non vegeta nè si sviluppa, se non nelle anime ben fatte. Non è adunque vero che la natura per la necessità soltanto di provvedere ai bisogni della vita animale, ha cercato di ravvicinare gli uomini: ella ha voluto altresì nobilitare quel commercio d'interesse, se mi è lecito parlare così, con mire più elevate, unendoli coi legami dell'amicizia, e con reciproci servigj, di cui gli esseri intelligenti capaci sono di sentire il merito, ed il pregio. Noi concepiamo dunque che cosa degna dell'uomo è il coltivare le inclinazioni sociali; che i seguaci della retta ragione non possono fare a meno di non conformarvisi, e che agiscono contro le prime impressioni di natura tutti coloro che se ne allontanano per darsi in preda alle particolari passioni, disapprovate dalla ragione; ognuno ha ricevuto dalla natura un diritto reale sila sua conservazione, alla sua difesa, al libero esercizio delle sue facoltà; comprendiamo che gli uomini possono ajutarsi o nuocersi nell'esercizio di questo diritto; che dal reciproco soccorso risulterà un maggior bene per ognuno di essi; che procurando di nuocersi riusciranno pur troppo a cagionarsi del male, ed a distruggersi. L'ordine, la pace, la conservazione, è una conseguenza del primo stato. La dissensione, la guerra, la distruzione sono conseguenze del secondo. La retta ragione detta che l'uno è preferibile all'altro: e per conseguenza la retta ragione non può a meno di approvare tutte le massime, atte a stringere vie più i nodi di quelle inclinazioni sociali, che tendono a stabilire l'ordine, e la pace fra gli uomini. Tali sono le basi dell'equità, della giustizia, della bontà, e della fedeltà.

Comprendiamo altresì che coloro, i quali coll'esercizio delle sociali inclinazioni concorrono al bene degli altri uomini, alla conservazione dell'ordine, e della pace, si conciliano la stima, la considerazione, e la gratitudine de' loro simili. Giacchè se la retta ragione approva l'ordine e la pace, ella non può fare a meno di non approvare le azioni di coloro, che vi si conformano: e noi non possiamo ricusare la nostra stima a tutto ciò, che la nostra ragione istessa approva. Pertanto ogni uomo che vorrà seguire l'impressione della ragione, dovrà necessariamente concepire stima, ed affetto per colui che solleva un infelice; orrore, ed avversione per colui che lo schiaccia.

Ora questo giudizio, che la sana ragione ci fa portare sopra le altrui azioni, ce lo detta altresì per le nostre, non ostante che a noi rincresca il suo giudizio. Colui che per un vile interesse ha tradito il suo benefattore, ed il suo amico, sentirà suo malgrado, aver egli commesso una cattiva azione; invano cerca di scusarsi a'proprj occhi: la sua ragione lo riprova, e lo condanna. Se taluno volesse lodarlo per quest'azione, il suo cuore stesso smentirebbe gli elogj, dettati dall'adulazione.

Indarno egli cerca di soffocare quell'odiosa rimembranza che lo inquieta, e l'affligge; la sua coscienza gliela richiama alla mente ad ogni istante, e se parlar volesse sinceramente, confesserebbe che più crudel situazione non v'è di quella di un uomo, che è costretto a biasimar sè medesimo.

Quegli al contrario che si adopera a pro d'un amico infelice e lo ajuta, sentirà che la sua azione è conforme ai lumi della ragione. Non può fare a meno di non approvare ciò ch'egli ha fatto; stima sè stesso; e gli gode l'animo di averlo fatto.

Queste massime, che dirigono l'uomo non come agricoltore, pittore, o artigiano, ma come uomo; e nei rapporti che ha con Dio, con sè stesso, e con gli altri uomini; sono dunque regole convenienti alla natura dell'uomo; vale a dire atte a dirigere le inclinazioni, e le facoltà, di cui è dotato; per modo che la sua condotta si accorda colla retta ragione che lo signoreggia.

Per la conformità della sua condotta a questa regola l'uomo, come uomo, si rende degno di approvazione, di stima, e di lode; rendesi poi riprensibile nella sua qualità di uomo con una condotta contraria. Ecco ciò che costituisce i buoni, ed i cattivi costumi: la sana ragione è dunque una regola di moralità, colla

quale distinguonsi le azioni moralmente buone da quelle che sono moralmente cattive. Dunque vi sono de' doveri morali determinati dalla retta ragione. Il ragionamento seguente gitterà maggior luce sopra questa materia.

RAGIONAMENTO VI.

LA REGOLA DELLA MORALITA' PUÒ ELLA ACCORDARSI COLL' AMOR DI SÈ STESSO?

È una verità speculativa, che l'ordine e la pace sono più vantaggiosi a tutto l'uman genere, che non è il disordine e la guerra; ed è una verità pratica, che a tutto il genere umano conviene più assai il preferire la pace alla guerra, l'ordine al disordine. Questa verità pratica è legittimamente dedotta dalla verità speculativa, che a lei serve di base; è dunque una massima della retta ragione, in quanto questa è comune a tutti gli uomini, che l'ordine è preferibile al disordine; epperò questa massima, applicata alle azioni umane, diviene una regola di moralità, stabilita su di una verità, dalla quale lo spirito umano non può sottrarsi, se pria non cessa di essere ragionevole.

Ma, dirà taluno, se io posso procurare il mio vantaggio particolare a spese del genere umano, perchè dovrò aver riguardo ai medesimo? Posso io amare il genere umano più di me stesso? Seguirò dunque la massima, che l'autore dell' Emilio crede per avventura più vantaggiosa di quella del Vangelo: « farò il mio vantaggio col minor male possibile del genere umano, purchè il mio utile non ne soffra danno: ma voler che lo sagrifichi la più piccola porzione del mio bene per amore del genere umano, egli è questo un esigere troppo da me; è volere che io non ami il mio bene, mentre dall'altra parte per l'amore di me stesso ispiratomi dalla natura, io sono obbligato a volere il mio beno; e nulla, fuori che in vista del mio bene, nè altro posso volere che in vista del mio bene ». Egli è vero che l'uomo non può rinunciare all'amore di sè stesso, all'amore del suo ben essere, e della sua felicità. Dico peraltro che senza rinunciare all'amore del suo ben essere, l'uomo può preferire il bene morale ch'el fa conservando il genere umano, al particolare interesse che troverebbe in distruggerlo.

Non si può amare, se non ciò che piace. Difatti l'amore in certo modo altro non è se non la tendenza, o il riposo dell'anima in quello che piace: ma un oggetto può piacere in differenti maniere, ed ecco una dottrina che assai rileva di mettere in chiaro.

L'uomo, nella qualità sua di essere sensitivo, sperimenta le impressioni del piacere e del dolore, ed in generale le sensazioni gradevoli o disgradevoli, che gli oggetti imprimono su gli organi dei sensi. Un freddo aspro cagiona del dolore, come all'opposto reca piacere un calor moderato. È questo il veicolo, mediante il quale noi riceviam da fanciulli le prime nozioni del bene, o del male fisico.

Allorchè la sensazione alla riflessione congiungesi, l'uomo comincia a discernere molti oggetti che non han da per sè stessi potere alcuno di far sull'anima veruna sensazione piacevole, ma di cui può ella servirsi come di mezzi, atti a procurarle il bene che si desidera. Non per sè stessi, ma a cagione di loro utilità tali oggetti si amano; e per questa via l'uomo apprende a privarsi di un piacere, e talvolta a soffrire un male presente, con la mira di evitarne uno maggiore, o procacciarsi un miglior bene in avvenire.

Essendo l'uomo dotato d'intelligenza, è suscettibile di un più delicato sentimento, il quale lo rende sensibile alle attrattive dell'ordine, della regolarità, della simmetria, e della perfezione, che negli oggetti ravvisa. Mi sono studiato di stabilire in altra opera i principj di tal sensibilità, con precise e determinate nozioni; mercè le quali ho motivo di credere, che possa rispondersi a tutte le difficoltà che sogliono proporsi su questa materia (1).

Mi basta di appellarmi qui alla testimonianza universale del genere umano. Nè uomo, nè popolo vi è sulla terra, il quale non mostri una qualche sensibilità per l'ordine, la simmetria, e la regolarità.

I più rozzi selvaggi al pari delle nazioni più colte, hanno la loro particolare musica, balli, ed ornamenti; v'è senza dubbio una differenza nel gusto, ma il medesimo principio di sensibilità per l'ordine, e la regolarità, è quello che gl'induce come noi a mettersi in una specie di accordo, di ordine, e di conformità nei canti, nei salti, negli abbigliamenti, non che negli arnesi. Necessario è altresì osservare, che sebbene il principio di sensibilità sia in tutti lo stesso, questa tuttavia varia di molto nell'applicazione, secondo il più o il meno d'intelligenza di cui i diversi individui son dotati: per modo che come lo scuotimento de' nervi è il mezzo per cui un oggetto esterno, per esempio il fuoco, produce l'impressione del calore nell'anima nella sua qualità di sensitiva; così la cognizione è il mezzo col quale l'ordine, la regolarità, la simmetria degli oggetti penetra l'anima, come principio intelligente. Si mostri pure un orologio *d' Harisson*, o di *Le Roi* ad un selvaggio ignorante; egli non vi scorgerà altro, se non una moltitudine confusa di pezzi senza ordine e regolarità; si faccia vedere ad un uomo istruito, e questi non potrà stancarsi di ammirare la giusta combinazione delle parti, e l'ordine risultante per lo scopo propostosi dall'artista. L'uno rimane freddo, l'altro estatico; è forse differente in questi due uomini il principio di sen-

(1) *Orig. del Senso Morale* NN. 78 e segg. (nel tomo 1.) D. A. M.

sibilità? No certamente: o per dir meglio non vedono già essi realmente la stessa cosa. Quegli che sa di che si tratta, penetra il genio dell'artista nella machina; colui che ne ignora la destinazione, non vi scorge che ruote materiali, e niuno artificio vi ravvisa. Due uomini considerano la facciata di un tempio, all'uno piace, all'altro no: donde nasce tal differenza? Il primo è colpito da quell'armonia che le colonne, e le altre parti più considerabili dell'edificio presentano nel totale, per dir così, ai suoi sguardi: l'altro nei particolari del medesimo scuopre dei difetti di proporzione, che in niuna maniera son veduti dal primo. La vista disgradevole di questi difetti scancella l'impressione piacevole che la corrispondenza delle colonne fra loro gli avrebbe eccitata, se sola presentata si fosse ai suo spirito: ma gittino pure uno sguardo tutti gli uomini della terra sopra due rustiche capanne, in una delle quali vi sia la porta nel centro, e da ambe le parti vi siano due finestre eguali poste ad eguale distanza; nell'altra poi ritrovisi la porta in un angolo, e all'altra parte vi siano due finestre ineguali, e sitnate irregolarmente: nella prima tutti converranno esservi una specie di simmetria, e di regolarità che troveranno mancare nella seconda. Ecco uno de'casi, atti a ravvicinare tutti gli spiriti per la sua somma semplicità. Trovato che siasi questo punto di ravvicinamento, non dev' essere più difficile ad un filosofo il distinguere l'influenza costante ed uniforme di questo principio nei casi ancor più variati.

Non è già la maggior parte degli uomini quella che guidasi coi principj del buon senso, nè i più sublimi, ed elevati genj son quelli che dubitano della realtà, della perfezione, e del bello. I Sofocli, e gli Euripidi, i Corneille, ed i Racine, non che quelli di un egual merito, non pensarono giammai, che quell' eccellente carattere di perfezione, e di bellezza, che li commuoveva sì fortemente, e che sforzavansi d'imprimere nelle loro opere, non fosse se non che la capricciosa e passeggiera impronta di un pregiudizio proprio di una nazione, o di un secolo. Il bello drammatico nella guisa che essi l'hanno concepito, è fatto per commuovere tutti gli animi, in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi. I soli sofisti di mediocre ingegno, tocchi dalla differenza de' gusti intorno al bello, ed impacciati dalla difficoltà di ridurli ad un principio semplice e costante, han trovato più comodo il tagliare il nodo, non ammettendo altro bello, se non quello di cui ciascuno si forma l'idea secondo il particolar suo gusto: simili a quei tali fisici inetti, che spettatori della varietà infinita dei fenomeni elettrici, ed incapaci di riferirli ad un solo principio, stabiliscono un principio proprio e particolare per ogni fenomeno. Questi sofisti distruggono per tal mezzo ogni regola del gusto. Poichè, in luogo di stabilire che il gusto formar debbesi sull'idea di un bello costante ed universale indipendente da gusti particolari di ciascuno, ed atto a rettificarli, pretendono in vece che appartenga ad ogni gusto particolare il formarsi il carattere del suo proprio bello.

L'uomo non è men sensibile all'idea della perfezione; so esservi anche de'sofisti che disdegnano questo termine come una parola vuota di senso. Sanno essi assegnarsi un luogo sì elevato, che l'universo non diviene che un punto dinanzi a loro; e così la differenza del sole ad un grano di arena, quella dell'uomo ad una mosca, svanisce a' loro sguadi. Ma coloro che si dilettano di osservare più da vicino le cose, scorgono facilmente i diversi gradi di perfezione, posta dalla natura negli esseri. Esaminiamo gli animali, e conosceremo tosto nelle diverse loro specie un principio di attività più o meno esteso; vale a dire tale cho si stende su di un maggiore, o minor nomero di oggetti, e che viene accompagnato da un complesso di organi, e di facoltà, più o meno numerose, più o meno variate, mercè le quali spiega esso la sua azione. Paragoniamo a cagion d'esempio l'aquila a un vermicciuolo: questo non ci presenta se non che un abbozzo del moto progressivo, alcuni indizj del tatto, e la facoltà di nudrirsi; l'aquila per lo contrario ha tutte queste cose, ma in un grado molto superiore. Nel tempo che l'insetto impiega a strascicarsi lentamente sopra un pollice di terra, l'aquila s'innalza nella sommità dell'aria, scorre con gli occhi le campagne immense, fissa la sua preda, ed all'istante la rapisce. Il principio di attività che anima l'aquila è dunque più esteso, più variato di quello che risiede nell'insetto; l'aquila ha più facoltà, più mezzi per ispiegare la sua attività sugli oggetti che la circondano; dunque l'aquila ha più di entità, ed una maggior perfezione dell'insetto.

Avendo dato in tal guisa la natura a tutti gli esseri un'unione di facoltà, acconce da esercitare il principio di attività, che in loro ha stabilito conformemente alla particolar loro destinazione; ne segue che le specie, le quali hanno più facoltà, hanno altresì maggiore attività, e per conseguenza più d'entità, o maggiore perfezione di quelle, che ne hanno meno: ne segue pure che nella medesima specie l'individuo, il quale ha tutte le facoltà convenevoli al suo essere, e ciascuna facoltà convenevolmente proporzionata all'oggetto suo, è più perfetto dell'individuo che ne ha meno, ed in minor grado di attività. Così il cavallo che nasca mancante di una gamba, non è perfetto al pari degli altri individui della sua specie; e quell'animale, le cui gambe grosse e pesanti sostener non possono una rapida corsa, è meno perfetto anche di quelli che hanno più forza ed agilità.

Adunque non senza ragione si riconosce l'uo-

mo qual re della natura. La terra coltivata e resa fertile per la sua sussistenza, adorna d' immense fabbriche per dargli alloggio; i mari ingombri de' suoi vascelli, i fiumi ne' loro argini ristretti, baluardi insuperabili opposti al furore delle onde, tutti gli animali assoggettati, gli elementi pieghevoli al piacer della sua industria, monumenti di arte innalzati da ogni parte, tutto gli rammenta l' eccellenza, la superiorità del suo essere, e l' impero della natura intelligente sulla natura sensibile.

Considerando l' uomo, come egli esce dalle mani della natura: *io vedo*, dice l'autore dell' Emilio, *un animale men forte degli uni, meno agile degli altri; ma considerato l' insieme, di una organizzazione più vantaggiosa di tutti.* L' uomo non ha certamente la forza del toro, nè l'agilità del cervo, ma sa appropriarsi quando vuole l' una, e l' altra. Non può l' uomo innalzarsi nell' aria, ma quando egli vuole, fa partire di sua mano il colpo mortale, che coglie i volatili nel loro rapido corso, e li fa cadere a'suoi piedi. Questa maravigliosa attività che dalla invenzione e dall'uso delle arti si spiega, non è tuttavia ancora il maggior vantaggio della ragione. L'intelligenza del vero è quella, che ne forma essenzialmente il merito, ed il pregio. L' uomo conosce ciò che l'animale solamente sente: il pastore che è colpito dallo spettacolo del cielo in una bella notte, che contempla ed ammira lo splendore di que' fuochi brillanti sospesi, e ruotanti sopra il suo capo; che giudica le ore della notte dall' altezza di una stella, dimostra la superiorità della sua natura sugli animali che egli conduce, più ancora per mezzo di questo debole raggio d' intelligenza, che per mezzo del dominio che esercita sopra di essi. Tal facoltà di conoscere il vero è suscettibile negli uomini di una infinita varietà di gradi. Qual differenza dalle nozioni informi del pastore, alla scienza dell'astronomo che ha passato la sua vita esaminando, e calcolando? qual differenza dalla scienza di questo astronomo, che altro non conosce se non quello che ha appreso, al genio creatore di colui che nella combinazione delle leggi della gravità, e del moto di projezione trovò la cagione determinante del cammino dei corpi celesti! Qui apertamente mostrasi la superiorità dell'intelligenza sulla *sensazione*. Questa ci fa dell'impressione, ma non ci dà il lume delle idee. La perspicacia è propriamente il carattere dell'intelligenza; lume inesplicabile ma reale, che ha la forza d'immedesimarsi in certo modo con tutto ciò che discuopre: tutto quello che noi conosciamo è presente al nostro spirito. Tale è quel sole, di cui l'umano intelletto ha calcolato la grandezza, la distanza, il giro, la densità; quel sole che ad occhi chiusi contempliamo, e che meglio conosciamo dall' idea che lo rappresenta, che non dalla immagine luminosa che imprime nell'animo; ed in questa idea che è tutta nel mio spirito, veggo le proprietà dell'astro, che tutto è fuori dello spirito medesimo: in questa guisa tutti gli esseri dell' universo si riuniscono nel mio pensiero, e vi ricevono, per dir così, una nuova specie di esistenza, che ne contiene tutta la realtà e la perfezione; come appunto la perfezione di una machina trovasi più nell'idea dell'artefice che l'ha immaginata, che non nell' unione dei pezzi che la compongono.

Tutti gli uomini hanno un sentimento confuso dell'eccellenza di questo principio intelligente, che trovasi in loro; il più grossolano pastore non dubitò giammai d' essere uomo, nè che nella qualità di uomo non fosse infinitamente superiore alle sue mandre. Questo sentimento è quello, che rende tutti gli uomini sì sensibili all' idea della loro perfezione. Facilissimamente e senza veruno studio tutti comprendono che la sanità, la forza, l'astuzia, l' agilità sono perfezioni del corpo: che una memoria felice, un giudizio sano, una penetrazione viva e facile, sono perfezioni dello spirito. Ognuno desidera queste qualità, quando ne è privo; e se ne compiace, quando le possiede o crede di possederle.

Per tal guisa il raziocinio e l' esperienza concorrono egualmente a stabilire che l' umano spirito è sensibile a tutto ciò che porta l' impronta dell' ordine, della regolarità, e della perfezione. La stessa passione dell'ammirazione, passione propria dell' umana specie, e comune a tutti gli uomini, ne fornisce una prova, ad un tempo ovvia, e convincente.

Avviene dunque dell' idea dell'ordine, e della perfezione, quello che accade delle verità pratiche, di cui abbiamo di sopra parlato. Non si può a meno di approvarla ovunque ella si ravvisi: osservando una machina, la cui costruzione esattamente corrisponde all' effetto, che alcuno si è proposto, noi non diciamo soltanto che questa machina è quale essa è, ma diciamo che ella è come dev' essere: giudizio di approvazione, seguito sempre da un sentimento di compiacenza; giacchè tutto ciò che noi approviamo, non può non recarci piacere.

Il carattere d' ordine, di regolarità, di perfezione, che noi ravvisiamo in questa machina è il principio, che determina la nostra approvazione: e quest'approvazione diviene il principio della compiacenza, che in noi si eccita. Rileva adunque grandemente esaminare questa connessione. Noi non diciamo che la machina è regolare, perchè ci piace; diciamo anzi che ci piace perchè è regolare, e diciamo il vero. Chi facendo elogj di una pittura o di un edificio, non ardisce proferir giudizio sul pregio dell' opera, e si contenta di dire che gli piace, vuol farci intendere con quella modestia, vera o affettata, che il suo giudizio ei non lo dà per regola; ma non vuol già dire che nulla vi sia nell' oggetto che meriti quella compiacenza. Anzi ben lungi

da ciò, goderà egli moltissimo, se un intendente vi scuopra le bellezze, che han fissato la sua stima, e la sua approvazione; e sarebbe confuso, che vi si scorgessero de'difetti notabili. Tanto egli è vero che noi siamo convinti non essere la compiacenza che fa il merito di un'opera; ma sibbene è il solo merito quel che ne fa formare la stima e l'approvazione. In una parola qualunque giudizio di approvazione, e la compiacenza che lo segue, fondato è sempre su di una cognizione precedente; cognizione che è determinata dal merito reale, o apparente dell'oggetto. Lo stesso deve dirsi del giudizio d'approvazione, come ancor di quello di affermazione.

Allorquando noi affermiamo un errore, restiamo sempre ingannati da una falsa apparenza del vero: quando approviamo quello, che degno non è di esserlo, veniam sempre sedutti da una falsa apparenza di ordine, di regolarità, e di perfezione. Perciò siccome l'umano spirito tende alla verità, come a regola del suo giudizio, eziandio allorquando ha la disgrazia d'ingannarsi; così egualmente tende all'ordine, ed alla regolarità, come a regola della sua approvazione, quando anche sedotto da una fallace apparenza, attribuisce all'oggetto della sua stima una perfezione che non vi esiste.

Rilevasi da questi principj, che in due differenti maniere possono le cose piacerci: l'una per mezzo della semplice impressione del piacere che ci cagionano, come si gusta un liquore che gradevolmente tocca il palato: l'altra per via d'un effetto dell'ordine, della regolarità, e della perfezione, che in un oggetto ravvisiamo. Nel primo caso il piacere è un mero effetto della sensazione; la cognizione è a lui affatto estranea. Ci piace per esempio un colore, perchè ci piace: nulla di più possiamo dire; la ragione è nel piacere istesso che quello in noi produce, e non potremmo altrimenti spiegarlo. Nell'altro caso la compiacenza che proviamo in ammirare un quadro, è una conseguenza della cognizione che abbiamo della sua perfezione. Non siamo allora contenti a dir che ci piace, perchè ci piace; ma egli ci piace, perchè noi vi rinveniamo un merito, il quale degno lo rende della nostra approvazione, e per conseguenza della nostra compiacenza.

Nell'uno e nell'altro caso, l'amore del ben essere, l'amore di noi stessi, è sempre quello, che ci muove, e ci affeziona a quel che ci piace. Ma la ragione movente della compiacenza non è la stessa nell'uno, e nell'altro caso. Nel primo tutta questa ragione risiede in noi stessi: il nostro piacere è quello che ci muove, che ci affeziona all'oggetto, il quale in noi lo produce: una delicata vivanda ci piace non già per quello che è in sè stessa, ma unicamente per l'impressione aggradevole che reca al nostro gusto. Nel secondo la ragione che eccita la mia compiacenza, è fuori di me; la perfezione dell'oggetto è quella che io contemplo; questa perfezione non trovasi in me, ma io non posso conoscerla senz' approvarla, e senza compiacermene.

Non ravviso in un uomo qualità stimabili; pur tuttavia dipende da questo uomo la mia fortuna, ed il mio avanzamento: io mi affeziono a lui, e desidero la sua grandezza, e la sua esaltazione. La ragione determinante della mia affezione verso quest'uomo è tutta mia propria; l'amo pel mio avanzamento, e non per alcuna buona qualità che gli appartenga. Conosco un altro uomo distante da me cento leghe, il quale non può farmi nè bene, nè male; uomo integro savio, moderato, discreto, obbligante, incapace, anche per la sua propria difesa, tradire il segreto di un nemico accanito, che desidera la sua rovina; amo quest'uomo, gli porto affetto: prendo interesse per tutto ciò che lo riguarda, il suo bene mi rallegra, mi affligge il suo male: in una parola quest'uomo mi piace ed io l'amo perchè mi piace: ma perchè mi piace? La ragione determinante di questa compiacenza è tutta fuori di me: è il merito che in lui riconosco; al qual merito non posso io ricusare nè la mia approvazione, nè i sentimenti che l'accompagnano. È dunque l'amore di me stesso che mi fa affezionare ad un uomo che mi piace: ma ciò che mi reca tal piacere è una qualità che in lui risiede, che in lui conosco, e che in lui stimo.

Di qui apparisce la differenza che vi è fra l'amore che chiamasi interessato, e l'amore gratuito, o disinteressato. Differenza vivissimamente provata da tutti gli uomini, eruditi od ignoranti, non meno che da sofisti che la combattono. Ciò che ha potuto spargere alcuna oscurità su questa distinzione si è che essendo l'amore di noi stessi il principio di tutte le nostre affezioni, sembra da una parte che ogni affezione debba essere dipendente da quest'amore di noi stessi, e che dall'altra non si potrebbe riguardare come gratuita, e disinteressata un'affezione dipendente dall'amore del nostro ben essere.

Si dilegua questa specie di contraddizione coi principj che abbiamo stabiliti. La benevolenza gratuita non esclude punto l'amore del nostro ben essere, non meno che l'amore interessato: ma ella vi si riferisce, e ne dipende in altra maniera. O ami io un uomo con benevolenza gratuita, o con amore interessato; l'amo sempre perchè mi piace; per tal guisa a queste due affezioni egualmente presiede l'amore del mio ben essere; giacchè l'amore di me stesso è quello che sempre mi porta ad affezionarmi a quello che mi piace. Non è questa adunque la via a tenersi per cercare la differenza dell'amore gratuito, e dell'amore interessato; ma si deve cercare nella differenza dei motivi, che fanno piacevole un oggetto. Se questo motivo è in noi stessi, se noi non consideriamo nell'oggetto altra cosa, fuori del potere che ha di contri-

buire alla nostra soddisfazione: e se indipendentemente da questa soddisfazione quest'oggetto nulla in sè stesso ci presenta che degno sia del nostro assenso; l'amore che avremo per tal oggetto sarà un amore interessato. Se al contrario il motivo pel quale ci piace un oggetto si trova nell' oggetto stesso; se queste qualità stimabili, che noi riconosciamo in un uomo son quelle che fan sì che quest'uomo ci piaccia; in questo caso la benevolenza, che avremo per lui sarà, gratuita e disinteressata; giacchè quello che noi sentiamo, lungi dall'essere la considerazione dell' interesse, è il valore del merito che egli possiede, e che gli concilia la nostra stima, ed approvazione, e in somma fa sì che ci piaccia.

A dileguare qualunque oscurità su questa delicata ed oscura materia, mi si permetta aggiunger qui un'altra riflessione ancora. Ogni qualvolta io riconosco in un uomo un carattere veramente virtuoso; non posso ricusargli la mia stima, e la mia approvazione. Spero che ad accordarmi ciò nessuno avrà ripugnanza. L' oggetto, il motivo di questa approvazione è in me, oppure in lui? È chiaro che esso è dovuto alla sola virtù ch'egli possiede: questa virtù tutta sua che è l'oggetto ed il motivo della mia approvazione, è dunque anche l'oggetto ed il motivo della mia compiacenza, poichè la compiacenza segue naturalmente l'approvazione; perciò siccome l' approvazione che gli do, è determinata dalle virtù che io riconosco in quest'uomo; così l'affezione che gli porto è egualmente determinata da quelle stesse qualità, che in lui riconosco. Quest' affezione dunque è gratuita, e disinteressata, giacchè in lui e non in me risiede il motivo di compiacenza che a lui mi affeziona.

Appare da ciò come la benevolenza gratuita e disinteressata può attribuirsi all'amore di noi stessi, principio generale di tutte le nostre affezioni, senza cessare di essere gratuita, e disinteressata: Io amo un uomo, che non mi fa nè può farmi alcun bene, unicamente perchè il suo carattere virtuoso attrae la mia approvazione, e mi piace. Tal benevolenza è interamente gratuita e disinteressata. Quest' uomo mi piace non pel bene che da lui mi attendo; ma per la virtù che possiede. Quantunque gratuita sia questa benevolenza relativamente al suo oggetto, dipende però dall' amore di me stesso; perchè l' amor di me stesso, e del mio ben essere, mi fanno affezionare a ciò che mi piace.

In seguito di questi principj facil cosa è comprendere, come possa un uomo, senza pregiudizio dell' amore del suo ben essere, preferire il bene morale che risulta da una virtuosa azione, al bene fisico, ed al vantaggio personale, che procurar potrebbesi colla violazione di un dovere. La conformità colla retta ragione, secondo ciò che abbiamo di sopra spiegato, è quella che costituisce il bene morale; ora la ragione non può che approvare ciò che è conforme alla retta ragione. È dunque il bene morale uno di quegli oggetti che degni sono d'approvazione, e per conseguenza degni di piacere per sè stessi: l'amore pertanto del ben essere, il quale sempre tende a ciò che piace, può attaccarci, ed affezionarci a quello; ed intendesi da ciò come possa amarsi la virtù con amore gratuito e disinteressato, senza pregiudizio dell'amore di sè stesso. Per conseguenza è in pieno arbitrio dell' uomo il preferire il bene morale che considera nell' adempimento del suo dovere, al piacere sensibile, o al personale interesse, che non potrebbe procacciarsi, se non col mezzo del delitto.

Dico inoltre che l'amore di sè stesso, ben consigliato, e ben diretto, dove piegarsi sempre, e rivolgersi al bene morale in preferenza di qualunque altro vantaggio. Il dolore, la privazione di un bene fisico, c' incomoda, e ci affligge, ma nè ci umilia, nè ci avvilisce ai nostri occhi. L' uomo onesto che strascinasi per la via in preda alla miseria la più desolante, dice tal volta a sè stesso, che i suoi cenci sono preferibili a quell' orgoglioso, che si mostra, como uno spettacolo, sopra un carro dorato. Altrettanto non può dirsi della viltà, dell' ingiustizia, della perfidia: chi n'è colpevole nasconde, quanto può, la sua vergogna: ma lo stesse cure, che egli pone in celarla, provano che egli dice a sè stesso ciò, che di lui si direbbe, se la sua ingiustizia fosse conosciuta. Quell' orrore che essa ecciterebbe negli altri, a lui si rappresenta per qualunque sforzo egli faccia a reprimerlo: egli è costretto a riconoscere sè stesso, degno di biasimo e di disprezzo. Nulla dunque tanto contrario all'amore del ben essere, quanto quel rimorso di coscienza, che spietatamente perseguita il malvagio: nulla tanto conforme all' amore del ben essere, quanto quell' interna soddisfazione che appartiene al giusto, la quale lo consola, e lo sostiene nelle più gravi sciagure. Perciò l'amore del ben essere, saviamente regolato, deve indurre l' uomo a preferire in tutte le occasioni il bene morale a qualunque altro interesse.

Maggiore estensione ha il ben essere su di una creatura intelligente, di quello che su di una creatura meramente sensitiva. Quella non è, come questa, limitata alla semplice impressione del piacere sensibile; si son veduti degli uomini infelici nell' affluenza stessa delle delizie. La soddisfazione dell'animo contribuisce, assai più della sensazione del piacere, alla felicità dell' uomo. Questa interna compiacenza la quale si eccita all'aspetto de'vantaggi e delle buone qualità, che riconosciamo in noi stessi, non è mai sì pura e sì perfetta, come allorquando l' uomo nulla ha a rimproverarsi, e nulla scorge in sè che degno sia d'odio e di disprezzo, anzi tuttociò che trova

in sè stesso è d' accordo con essolui, vale a dire con la sua propria ragione.

Tale è l'eccellenza della natura intelligente, che la sua felicità dipende più dalle sue idee, che dalle sue sensazioni; e che l' amor gratuito e disinteressato, il quale io porta al bene che gli è estraneo, contribuisce assai più al suo ben essere, di quel che siasi l'affezione interessata che l' attacca al piacere, onde questa è commossa.

RAGIONAMENTO VII.

DELLA LEGGE NATURALE.

Egli è evidente, siccome già abbiamo osservato, che la ragione presenta all' uomo delle verità pratiche, atte a servire di regola, e di condotta della vita: tale è la seguente: non fare altrui ciò che non vorremmo, fosse fatto a noi. Questa massima è da una parte evidentemente vera, dall' altra evidentemente atta a regolare le nostre azioni verso il prossimo.

Chiara cosa è che le azioni, conformi a questa regola della sana ragione, son giuste, buone, ed oneste. Sono giuste; poichè il giusto secondo la stessa etimologia della parola è ciò che si conforma alla sua regola. Son buone, in quanto che contribuiscono alla felicità, ed alla perfezione dell' uman genere. Sono oneste, giacchè la loro conformità alla sana ragione, degne le rende di stima, d' approvazione, e di lode.

Queste azioni stesse, in quanto degne di approvazione, capaci sono di piacere allo spirito da loro medesime per la conformità, che egli scorge fra l' azione, e la retta ragione. Può dunque attaccarvisi, ed esservi trasportato dallo stesso amore del suo ben essere, come di sopra spiegammo.

Ma quantunque degne siano di approvazione e di compiacenza le massime della retta ragione; hanno esse però forza di legge, ed impongono all'uomo un'obbligazione, propriamente detta, di conformarvisi? Riconosco facilmente, dirà taluno, che miglior cosa è usar riconoscenza, che tradire il suo amico; ma se il tradimento può farmi strada alla fortuna, evvi alcun principio che mi obblighi di preferire l'onestà all' utilità?

Quasi oserei dire, che la questione è già decisa in forza dei principj, che qui sono stabiliti. Pur tuttavia non sarà inutile l' esaminare brevemente il sentimento di Puffendorf e di Barbeyrac sulla natura della legge e dell' obbligo che ne risulta. Io mi do a credere che questa discussione porrà in chiaro lume una materia, della quale non si hanno generalmente, se non idee confuse, e che pur è della massima importanza.

Ogni legge perfetta, essi dicono (*Puff. Dov. dell' uom. e del cittad. L. I. C. II, V. VII.*), contiene due parti; una che determina quello che bisogna fare, l'altra che dichiara il male cui uno si trarrà addosso, trasgredendo ciò che la legge comanda, o facendo quello che essa proibisce.

Dicono che la legge non costringe, se non in virtù della volontà di un superiore, il quale ha diritto di prescrivere una regola; e che ha giuste ragioni di pretendere la soggezione della libertà da coloro che da lui dipendono, e sufficienti forze per far soffrire qualche male ai contravventori.

Non è sufficiente, secondo essi, per imporre un'obbligazione perfetta, che la legge, o il legislatore prescriva una regola; ma si richiede inoltre che vi unisca la *sanzione;* quell' altra parte della legge, la quale dichiara il male che incontrerà il trasgressore.

Nondimeno Barbeyrac confessa, che la forza coattiva non entra punto in ciò che costituisce il diritto d' imporre un' obbligazione; non essendo questa che un motivo atto ad impegnare un suddito ad adempire i suoi doveri, col timore del male, di cui è minacciato, se vi manca.

Si riduce ora la questione a conoscere, se le massime pratiche della retta ragione, indipendentemente dalla volontà conosciuta d' alcun legislatore, abbian forza di legge, ed impongano un' obbligazione propriamente detta di sottomettervisi: se un uomo, per esempio, che avesse la disgrazia d'ignorare che vi è un Dio autore della legge naturale, fosse non dico solamente obbligato, ma se potesse sentirsi e riconoscersi obbligato a seguire le massime pratiche della retta ragione, le quali dettano che ognuno debba astenersi dal tradimento, e dalla calunnia.

Secondo Puffendorf, e Barbeyrac quest'uomo non sarebbe in verità dispensato dall' obbligazione, che la legge naturale gl' impone: giacchè non può essere se non per sua propria colpa, che egli ignori esistere un Dio autore della legge naturale; ma potrebbe non avere il sentimento di questa obbligazione.

Primieramente è forza confessare che la legge naturale nell' uomo esser non può se non un' impressione della legge eterna, la quale trovasi in Dio. La ragione non è retta se non in quanto è conforme all' ordine invariabile della Sovrana Sapienza; la quale ha impresso nello spirito dell'uomo una propensione al vero ed al bene, per condurlo alla sua felicità: supponendo pertanto che Iddio non esistesse, è fuori di ogni dubbio che esistere neppur potrebbe la legge naturale, ma in tal caso non esisterebbe tampoco nè intendimento, nè uomo, nè cosa alcuna. La tenebrosa notte del nulla tutto avvilupperebbe, e nulla sarebbe nè esistente, nè possibile. Ma quantunque l'uo-

mo ricevuto abbia da Dio la intelligenza, e la direzione della sua intelligenza verso il vero, e verso il bene; difficil cosa non è, che da un colpevole abuso delle sue facoltà si abbagli al segno, di non raffigurar più la sorgente della luce che lo illumina. Si domanda adunque, se relativamente ad un ateo le massime della retta ragione producano non solo una vera obbligazione, ma altresì il sentimento di questa obbligazione?

Siccome abbiamo veduto, non potrebbe esservi alcun dubbio in quanto alla prima parte: non si può negare che le massime della retta ragione, o della legge naturale, non impongano una vera obbligazione, anche a colui che avesse la disgrazia d'ignorare Iddio; altrimenti saria necessario dire, che supponendo se è possibile, un selvaggio privo di ogni cognizione della divinità, in verun modo quest'uomo peccherebbe, uccidendo tutti coloro, di cui capricciosamente volesse disfarsi.

Di più, io dico che tali massime della retta ragione, che sotto il nome di legge naturale comprendonsi, sono atte ad eccitare il sentimento dell'obbligazione anche in un uomo il quale non conoscesse Iddio: il che è necessario provare contro Puffendorf, e Barbeyrac. Se per loro non si trattasse che di una sola disputa di parole sopra il termine di *obbligazione perfetta*, poco rileverebbe l'agitar tal quistione; ma parmi che questi due scrittori abbian commesso difetto perfin nella collegazione delle loro idee, e ciò rileva moltissimo l'osservare per rischiaramento del vero.

1. Provo primieramente la mia proposizione colla nozione istessa dell'obbligazione, quale Puffendorf la stabilisce: « colla parola di obbli» gazione (dice egli, l. I. c. II. §. III.), s'inten» de comunemente un legame diretto, median» te il quale uno è astretto a fare o non fare » alcuna cosa. Infatti qualunque obbligazione » mette per così dire un freno alla nostra liber» tà; di maniera che quantunque possiamo sot» trarci da essa attualmente, ciò non ostante » ella produce in noi un sentimento interno, » il quale fa sì che allorquando si trascura » da alcuno di conformarsi alla regola pre» scritta, è desso costretto a biasimare in » sè stesso la propria condotta; e se da questa » a lui deriva del male, riconosce di esserselo » giustamente procacciato, poichè ei potea fa» cilmente evitare seguendo la regola, a cui » era tenuto ».

Il sentimento adunque dell'obbligazione consiste principalmente in quel sentimento interno, che l'infrazione della regola in noi produce, e che ci costringe a biasimare la propria nostra condotta. Ecco il caso in cui si trova ogni uomo, che trasgredisce una massima, da lui riconosciuta conforme alla retta ragione. Facendo il contrario di quel che egli approva, bisogna per necessità che rimproveri a sè medesimo ciò che ha fatto. Ogni massima pratica della retta ragione è dunque atta a produrre questo sentimento interno, che costringe l'uomo a disapprovare sè stesso quando vi manca; dunque essa è atta a produrre un vero sentimento d'obbligazione.

2. Per imporre l'obbligazione, ed imprimerne il sentimento, Puffendorf (c. V.) esige due condizioni nel Superiore; « ragioni giuste per » restringere la libertà degl'inferiori, ed il po» tere di fare soffrire alcun male ai contravven» tori. Allorchè queste due cose, egli dice, » trovansi riunite in qualcuno; tosto che si è » fatto conoscere la sua volontà, necessario è » che nell'anima di una creatura ragionevole » si formi il sentimento di timore, non disgiun» to da quel di rispetto: il primo a motivo della » forza, di cui quest'essere è rivestito; l'al» tro a motivo delle ragioni sulle quali la sua » autorità è fondata; e che dovrebbero essere suf» cienti per impegnarlo ad obbedirgli, indipen» dentemente da qualunque motivo di timore ».

Dunque la sola considerazione delle ragioni, unica base dell'autorità suprema, dev'essere sufficiente per impegnare altrui ad obbedirle. Indipendentemente da ogni motivo di timore. Sono questi i proprj termini di Puffendorf. Dunque questa considerazione genera un'obbligazione: una creatura ragionevole, che manca di obbedienza, quando in sè stessa sente che dovrebbe obbedire, non può fare a meno di non condannarsi da sè medesima; quel sentimento che ha di dovere obbedire pone alla sua libertà un freno, al quale non può sottrarsi senza conoscere che ha mancato a ciò che dovea. Ora questo freno appunto del diritto è quel che costituisce l'obbligazione.

3. « Chiunque, continua Puffendorf, altre ra» gioni non ha da addurmi per farmi obbedi» re, se non la forza che ha nelle mani, onde » costringermi a subire il giogo che vuole im» pormi; può, non v'ha dubbio, con questo » mezzo spingermi a preferire di piegarvi per » alcun tempo il collo, anzi che espormi ad un » male più funesto, che mi attirerei addosso se » vi resistessi; ma questo lontano timore non » impedirà punto che più volentieri io non mi » regoli a mio, anzi che a suo talento. »

In tal guisa per niun modo il timore contribuisce al sentimento dell'obbligazione; questo sentimento consiste in ciò, che ognuno dice a sè stesso che si deve obbedire; il che non si verifica, quando la sola forza è quella che induce ad obbedire.

4. « Che se al contrario, dice finalmente Puf» fendorf, con giuste ragioni si ha diritto di » esigere la mia obbedienza, ma forze neces» sarie manchino per farmi soffrire alcun ma» le, se ricuso di obbedire di buon grado, pos» so allora impunemente disprezzare gli ordi» ni del superiore, a meno che altri si mostri » più di lui forte, il quale sostener voglia la » sua autorità ».

in questo caso io posso mancare impunemente al dovere che mi corre. Ciò è vero; ma la sicurezza dell' impunità non cancella dalla mia mente il diritto del mio superiore, nè per conseguenza il sentimento del mio dovere verso di lui. Se ciò solo non fosse sufficiente a produrre l'obbligazione, ed il sentimento dell' obbligazione; converrebbe dire che questo sentimento non comincia a spuntare, se non quando io mi avveggo che non posso più violare impunemente il mio dovere; e per tal modo sarebbe l'obbligazione un effetto della forza coattiva, anzi che di un diritto legittimo, contro lo stesso sentimento di questi autori.

5. Confessa infatti Barbeyrac, che la forza coattiva, ed il timore della pena, nulla han di comune col fondamento dell' obbligazione; e che altro esse non fanno, se non aggiungere nuova forza ai motivi che c'inducono ad obbedire.

Conseguenza legittima di questa dottrina sarà il dire, che il fondamento dell' obbligazione corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che bisogna fare; e che la seconda parte che chiamasi *sanzione*, e che stabilisce la pena contro i trasgressori, non abbia in mira che i mezzi d'assicurare l'esecuzione della legge, relativamente a quelli che sarebbero pronti ad infrangerla, se dall' aspetto del castigo non ne fossero trattenuti.

Se un superiore legittimo, ma spogliato di qualunque forza per costringere, prescrive ai suoi inferiori una legge, fondata su ragioni giuste, ogni uomo virtuoso si reputerà indispensabilmente obbligato ad obbedire, se egli può; ed in ciò Barbeyrac istesso non disconviene. Il codardo e il vizioso si gioverà dell' impunità, che l' impotenza del legislatore gli assicura, e disprezzerà quindi la sua legge. Torni di nuovo il superiore a riacquistare la forza che gli mancava, ed aggiunga una sanzione alla sua legge: il timor del castigo non farà nascere alcun nuovo sentimento di obbligazione nell'animo dell'uomo virtuoso; il quale non riputerassi maggiormente obbligato ad obbedire pel timore della pena, di quello che riputavasi da principio per la considerazione del suo dovere. La nuova sanzione non darà molestia se non al refrattario vizioso: e questo non già producendo in lui un nuovo sentimento di obbligazione, che da principio non ebbe; ma sibbene stringendolo a sottoporvisi pel timore del male, che si trarrebbe addosso continuando nella sua ribellione. Se prima della sanzione ei non sentiva di essere tenuto ad obbedire, sarebbe impossibile che questa glielo facesse sentire; poichè l'aspetto semplice del male, da cui uno è minacciato, se mostrasi renitente a fare una cosa, può senza dubbio impegnare a farla, ma questa sola vista non farà mai sentire ciò, che costituisce il dovere di farla. Donde rilevasi che l'obbligazione concepita come un legame che pone un freno alla libertà, in quanto che fa conoscere all' uomo che non può mancare di conformarsi alla regola, senza condannar sè stesso; corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che si deve fare: e per conseguenza la sanzione nulla aggiunge al fondamento dell'obbligazione (se non in quanto che il disprezzo della sanzione formerebbe una nuova trasgressione); ma il suo effetto preciso e diretto è quello di assoggettare all'osservanza della legge col timore della pena coloro, che ricusassero sottomettervisi in considerazione del loro dovere.

Di qui nasce, che le massime pratiche della retta ragione impongono per la condotta della vita una vera obbligazione di conformarvisi, indipendentemente dal riguardo di un superiore, che abbia il diritto di esigerne l'osservanza. E ciò appunto io proverò contro Barbeyrac. A suo parere, un assassino, che ha la forza in mano, può costringermi ad eseguire i suoi voleri col timore del male che può cagionarmi; ma egli niuna vera obbligazione può impormi di obbedirgli, e se io posso sottrarmi, nulla farò contro il mio dovere fuggendo. Al contrario il superiore legittimo, benchè spogliato di forze, conserva sempre il potere di obbligare, senza aver quello di costringere. Dario errante, fuggiasco, oppresso dalla stanchezza, ferito a morte, vicino a perdere tutto il suo sangue, si arresta per poco, e richiede ad un soldato fedele, che lo seguiva, un bicchier d'acqua, onde dar refrigerio alle sue moribonde labbra: secondo i principj di Barbeyrac, questo soldato era sicuramente obbligato ad obbedire ad un padrone, da cui niun male aveva più a temere. Donde nasce dunque questa differenza? Perchè l' assassino può costringermi senza obbligarmi? Perchè un superiore legittimo mi può obbligare senza potermi costringere? Perchè la retta ragione mi detta che niun dovere mi corre verso l' assassino, e dovere di obbedienza mi corre verso colui che ha diritto di comandarmi.

L' obbedienza che debbo al mio superiore legittimo è contenuta nell' obbedienza che debbo alle massime pratiche della retta ragione; allo stesso modo che la conclusione è contenuta nelle premesse. Se Barbeyrac avesse voluto provare che il soldato era in dovere di obbedire a Dario, non avrebbe potuto farlo se non per via d' un raziocinio somigliante a questo; la retta ragione detta che debbasi obbedire ad un superiore legittimo; Dario era il legittimo superiore del soldato; dunque il soldato dovea ubbidire a Dario.

In ciò avviene quel medesimo che avviene in quell'obbligazione, la quale deriva dagl'impegni che volontariamente contraggonsi: data ed accettata la parola, essa è senza dubbio la cagione prossima dell' obbligazione che lo contraggo: ma ciò in virtù di quel sovrano principio di

retta ragione, che prescrive ad ognuno l'obbligo di esattamente adempire i suoi impegni. Toglietene questo principio, e più non sussisterà l'obbligazione. Avverrebbe cioè circa le promesse che si fanno nel contratto, ciò che avviene di quelle che gli attori fanno fra loro sul teatro. Donde nasce dunque che le prime, e non le seconde sono obbligatorie? Nasce da ciò, che non si può mancare alle prime senza violare la legge della fedeltà. Ora la legge della fedeltà, che dà forza ad una promessa, non dipende da questa promessa, ma è a lei anteriore, e sussiste invariabilmente nelle massime della retta ragione. Ancorchè nessuno al mondo sognasse di promettere; non saria perciò meno vero che bisogna mantenere quello che si è promesso.

Dunque non senza ragione fu rimproverata ad un famoso autore questa orribile massima: *Io nulla debbo a chi nulla ho promesso.* E perchè dovete voi ad alcuno, dopochè avete promesso? Se non perchè evvi una inviolabil legge di fedeltà, la quale obbliga ad adempire gl'impegni debitamente contratti? Ora se vi è una legge di fedeltà, vi è altresì una legge di giustizia, una legge di bontà, una legge di gratitudine e di umanità, che obbliga anche ne' casi, in cui nulla si è promesso.

Concludo, che le massime pratiche della retta ragione per la condotta della vita, non possono che produrre un sentimento d'obbligazione, stando a quella stessa nozione, che da Puffendorf e Barbeyrac è stata annessa a questa espressione: e che perciò la legge naturale, contenuta in tali massime, ha forza di obbligare anche quelli, che avessero la disgrazia di non conoscere l' autore della loro esistenza.

Si obbietterà che una legge perfetta deve contenere in sè la determinazione e la sanzione; e che un' obbligazione perfetta non può corrispondere che ad una legge perfetta. Ora la legge naturale, in quanto che contenuta nelle massime pratiche della retta ragione, non è se non una regola, sprovvista di qualunque sanzione; ella dunque non potrebbe rispetto ad un ateo presentare il carattere di una legge perfetta, nè imprimere in lui il sentimento di una perfetta obbligazione.

Rispondo: I. Che la legge naturale, in quanto che ella è contenuta nelle semplici massime della sana ragione, non è totalmente priva di ogni sanzione. Il rimorso della coscienza è una pena, che insegue il colpevole sul trono, e nei ceppi. Non vi è che una scelleratezza consumata, la quale possa rintuzzare quei pungenti rimorsi; i quali peraltro di tratto in tratto rinascono nel seno eziandio delle delizie.

II. Bisognerebbe definire più distintamente ciò che intendasi con la parola *di legge perfetta.* Può con questa intendersi una legge, che imponga un' obbligazione propriamente detta, la quale non può violarsi senza peccato: ovvero una legge che esattamente corrisponda al fine, che si è alcuno proposto nello stabilirla: o finalmente quella che è accompagnata da tutto ciò che si richiede per assicurarne l'esecuzione.

Se la parola di legge perfetta si prende nel primo senso, io dico che indipendentemente dalla cognizione di un Supremo Legislatore, la legge naturale impone un'obbligazione propriamente detta di conformarvisi. Il che fin quì procurai di provare.

Se poi prendesi nel terzo senso confesso che la legge naturale contenuta nelle massime pratiche della retta ragione per la condotta della vita, non avrebbe una sufficiente sanzione indipendentemente dalla volontà del Supremo Legislatore, il quale vuol che tutti gli uomini siano giusti, che rimunera quei che lo sono, e punisce quei che non lo sono. Il che formerà la materia del seguente ragionamento.

RAGIONAMENTO VIII.

SANZIONE DELLA LEGGE NATURALE.

Chiamasi sanzione quella parte della legge, che stabilisce una pena contro i trasgressori. L'oggetto della sanzione, come già abbiamo veduto, altro non è, se non il tenere in equilibrio, o sormontare col timore della pena le attrattive della cupidigia, le quali indur potrebbero i malvagi ed i viziosi a trasgredire la legge. Si è sempre pensato da tutti che uno schiavo esser dovesse riconoscente verso quel padron generoso, che gli rende gratuitamente la libertà. Si dirà forse che tal dovere, o tale obbligazione non ebbe origine, che allorquando le leggi romane cominciarono a decretare le pene contro i liberti, che mancassero di rispetto al loro padroni? Sarebbe cosa assurda il pensarlo. Il giorno che precedette lo stabilimento di questa nuova sanzione, lo schiavo ingrato verso il suo benefattore dovea ben sentire che egli operava contro il suo dovere. Questo sentimento non potè acquistare una forza maggiore dopo la sanzione: la quale non potè aver altro effetto, che impegnare più efficacemente lo schiavo all'adempimento del suo dovere, mediante il timore del male, a cui esponevasi con la sua trasgressione.

Gli uomini conoscono ed approvano le massime pratiche della retta ragione; sanno benissimo inculcarle agli altri; e se han ragione di dolersi di alcun torto che lor venga fatto, meno insisteranno sul male fisico ricevuto, di quello che sulla sconcezza dell' azione, per cui furono violate le massime della retta ragione in loro danno. Questo sentimento, che parla in quel tempo con tanta energia, indica la profonda convinzione, da tutti sperimentata, dell'obbligo stretto, che han gli uomini di osservare fedelmente questi sacri doveri, cui la ret-

la ragione loro prescrive pel bene comune dell'umanità. Nulladimeno gli uomini così nobilitati per la sublimità delle cose, che loro presenta la retta ragione, s'impiccioliscono sovente oltremodo per la bassezza dei motivi che li fanno operare: predominati dall'orgoglio, dall'avarizia, dall'invidia, dalla gelosia, e da mille diverse passioni insaziabili, le quali nello stato presente della natura han tanto impero sull'anima; la maggior parte degli uomini rassomiglia alla Medea d'Ovidio; veggono il meglio, e si appigliano al peggio. La retta ragione detta loro ciò che dovrebbero fare: e vi si sentono ancora portati da un primo moto d'inclinazione; che avrebbe il suo effetto, se spesso non venisse impedito da un vantaggio particolare, che frastorna lo spirito dal bene morale, ch'egli approva, per attaccarlo al piacere, che lo alletta, e lo lusinga.

È questa la sorgente dei mali, che affliggono e desolano l'universo. Nulla è dunque più convenevole alla pace, alla tranquillità, e prosperità dell'uman genere; quanto una sanzione delle leggi naturali, capace di reprimere gli attentati de' perversi; cui la speranza di un particolare vantaggio rende sordi alla voce della ragione, ed insensibili al bene comune dell'umanità.

Siccome l'amore del ben essere, principio di tutte le deliberazioni ed azioni umane, dividesi in differenti rami; ed ora volgesi all'idea della perfezione, ora all'inclinazione del piacere sensibile, ora alle attrattive delle ricchezze e del potere; così è necessario che questa sanzione sia universale, ed abbracci tutti gli stati, e tutte le condizioni della vita, per modo che ogni uomo informato di questa sanzione, possa sempre riconoscere a prima vista, senza penare, e senza esitare, che violando egli la legge naturale si espone a perdere per sempre quel ben essere che insuperabilmente ama, ed a soffrire un male infinitamente maggiore, e più ripugnante alla sua felicità, del male presente che volesse evitare.

La sanzione, che accompagna la legge naturale, in quanto ella è racchiusa nelle sempilici massime della retta ragione, non presenta in verun modo questo carattere. I motivi, inseparabili dalla retta ragione, che spinger dovrebbero gli uomini in qualunque occasione a sacrificare il particolare interesse all'osservanza delle leggi naturali, riduconsi a tre: 1. Il bene della società universale, nel quale si trova compreso l'interesse di ogni paticolare. 2. Il vantaggio istesso di ogni particolare, poichè noi vediamo che il più sovente l'uomo resta ingannato, credendosi di pervenire alla felicità col mezzo della scelleraggine; e che l'edifizio della grandezza, e della fortuna, stabilito su i fondamenti rovinosi dell'ingiustizia, sprofondasi quando meno vi si pensa, e schiaccia sotto le sue ruine l'imprudente architetto che l'avea innalzato. 3. I rimorsi della coscienza, che non cessano mai d'intorbidare la serenità dell'animo, tanto necessaria per godere del ben essere.

Questi motivi contengono senza dubbio una specie di sanzione; bisogna confessare però che questi motivi non racchiudono tutta la sufficiente forza, per far tacere la passione che si solleva contro la legge.

I. Egli è vero che l'interesse reale di ogni particolare trovasi compreso nell' interesse generale dell'umanità. Ma questa considerazione poco muoverà un uomo, che crederà trovarsi nel caso di ottenere per mezzo della sua ingiustizia un vantaggio molto più rilevante, di quello che scorge nell'esatta osservanza del suo dovere.

II. È vero altresì che talvolta l'ingiustizia ricade sull'iniquo, e lo schiaccia: ma questi troverà sempre copia di esempj, capaci di tranquillarlo da questo timore.

III. È vero finalmente che l'ingiusto non può interamente evitare i rimorsi di una coscienza irritata, che gli rimprovera il suo delitto, ed avvelena i suoi piaceri anche nelle feste le più sollazzevoli. Ma è ben lontano, che questa pena sia proporzionata all'enormità dell'ingiustizia. Primieramente se il delitto non dovesse aver altra pena, fuori quella del rimorso, lo scellerato che per una lunga abitudine del delitto, più non prova che rare e deboli punture del medesimo, men punito saria dell'uomo virtuoso, che si lasciò vincere una volta per debolezza, o che piangerà tutta la sua vita la disgrazia di essersi imbrattato con un'azione che disapprova; azione che il suo attaccamento istesso alla virtù, gli richiama ad ogni istante alla memoria, e la cui rimembranza lo riempie di vergogna e di pentimento. Secondariamente l'uomo perverso, che s'immagina non avere altra pena a temere, che i rimorsi, nell'abbandonarsi alle sue ingiuste passioni, più facilmente crederà che sia di vantaggio al suo ben essere il godere la soddisfazione che si promette, di quello che il rinunciarvi per evitare un rimorso, la mancanza del quale non lo consolerà della privazione di un bene, che in una maniera sì efficace lo adesca.

Da ciò si deduce, che se la legge naturale non avesse altra sanzione, vi sarebbe una reale contraddizione fra gli stessi lumi della ragione. Rechiamo qui l'argomento, che Cicerone fa valere contro gli Epicurei. I filosofi, che egli combatte sotto questo nome, negando la Provvidenza, e l'immortalità dell'anima, altra regola delle azioni umane non riconoscevano, se non se il godimento delle soddisfazioni, che poteva l'uomo procacciarsi in questa vita. Conseguentemente a questo principio non riconoscevano altro fondamento della giustizia, se non la propria utilità che ognuno ne ritraesse. Se costoro prescrivevano ai loro discepoli di osservare le regole della giustizia; noi faceau già perchè credessero che la giustizia de-

gna fosse di stima, e di approvazione, anche a paragone dell'ingiustizia; ma unicamente perchè l'osservanza della medesima conciliandoci la benevolenza di quelli, con cui viviamo, ci procaccia altresì più vantaggi; ove per l'opposto l'ingiustizia rendendoci odiosi, anima gli altri contro di noi, e ci espone a soffrire. E qui Cicerone si leva contro di loro, e domanda, che dovrà fare il savio il quale si trovi in istato di commettere un'ingiustizia segreta, ove fosse il suo vantaggio. Non è possibile, rispondean essi, l'assicurarsi, che un'ingiustizia per quanto mai possa essere segreta, non giunga in fine a traspirare. Non trattasi, replicava Cicerone, della possibilità o dell'impossibilità della cosa; ma supponendo possibile il caso, che cosa deve farsi secondo i vostri principj? Il passo era critico, perciò ad evitarlo gli Epicurei ritornavano al loro giri di parole, e ripetevano che il caso non era possibile. Per vincere la loro pertinacia Cicerone suppone un uomo assiso in un prato; al cui fianco si trovasse un altr' uomo, la morte del quale lo mettesse in possesso di una cospicua eredità. Scorge colui un aspide sotto l'erba nascosto, vicino a mordere quest'uomo: deve egli avvertirlo? non deve avvertirlo? Niun rimprovero ha egli a temere, non avvertendolo; giacchè chi potrebbe convincerlo di aver veduto l'aspide, e di aver trascurato di avvertire per pura malizia? Tuttavia vuole la probità, che l'avverta. Evvi dunque una probità, indipendente dall'utile che se ne ritrae. Lo stesso caso lo suppongo in un uomo, che conforme alle massime della retta ragione, riconosce come la probità gli prescrive il dovere di preservare dal pericolo un uomo la cui morte gli recasse un rilevantissimo vantaggio. Questo tale delibera fra sè medesimo. Da una parte la retta ragione gli fa conoscere che deve avvertirlo, in virtù di quel principio così vero, così semplice, e così luminoso, che non dobbiamo fare agli altri ciò che a noi non vorremmo fosse fatto; conosce che non può mancare a questo dovere senza rendersi a'suoi proprj occhi colpevole: se altri vi mancasse, ed egli il sapesso, disapproverebbe la sua condotta, e lo avrebbe per uomo perverso. Da un' altra parte sente che l'amore del suo ben essere l'invita a non l'avvertire; pargli che il rinunciare ad un vantaggio sì rilevante che gli si para dinanzi, sia un andar contro la sua felicità. La retta ragione non può disapprovare l'amore del ben essere: la retta ragione disapprova altamente il mezzo che si presenta per giungervi. Evvi dunque in ciò una specie di contraddizione, che in natura non può darsi. Se vi è un mezzo di togliere questa contraddizione, non è luogo a dubitare che questo mezzo non esista. Ora il solo mezzo atto a dileguarla, ed a riconciliare seco stessa la retta ragione, quello è di riconoscere per la legge naturale una sanzione, capace di conciliare nell'amore del ben essere il bene morale col bene fisico. Si riconosca che la legge naturale è conforme alla volontà di un Supremo Legislatore, il quale ne ordina l'osservanza, e appunto l'ha prescritta agli uomini, colla mira di condurli alla loro felicità pel cammino della virtù, che è tanto conforme alla perfezione della loro natura; e che per sempre renderà infelici coloro, i quali se ne allontanano: ed allora l'approvazione che il nostro spirito è costretto a dare alla probità, si riconcilia coll'amore istesso del nostro ben essere. Noi cioè siamo rassicurati, che qualunque piacere, qualunque passeggiero vantaggio, che ci allontanasse dalla virtù che approviamo, ci allontanerebbe ad un tempo dal ben essere, al quale aspiriamo: e per tal modo svanisce ogni contraddizione.

IV. E ciò più evidentemente apparirà nel caso, in cui l'uomo virtuoso, anzi che tradire il suo dovere, dee soffrire la morte. Che un uomo resista alla lusinga del vizio per le attrattive della virtù; che preferisca ad una ingiusta, ma splendida fortuna la soddisfazione di godere di sua virtù, si concepisce assai facilmente. Giudice del suo ben essere, antepone egli la tranquillità, ed il contento dell'animo ad ogni altro piacere.

Ma se un assassino vuol costringerlo a calunniare un innocente sotto pena d'incontrar la morte, qual sarà la ragione, che potrà impegnarlo a soffrire la morte, piuttosto che tradire il suo dovere? La morte gli rapisce la soddisfazione che proverebbe a godere di sua virtù. Se tutto per lui deve morire, se nulla più può sperare dopo questa vita, è difficile comprendere in qual maniera la considerazione del suo ben essere, che con la sua distruzione dovesse ridursi al nulla, potesse impegnarlo a sacrificare al suo dovere la premura della sua conservazione. Tuttavia la retta ragione non permette di esitare. È certo che piuttosto che commettere un delitto, bisogna soffrire la morte. Questa verità fu riconosciuta dagli stessi pagani, ed in tutte le nazioni, presso i popoli i più barbari, ed i più incivilìti, ed in tutti i tempi si sono veduti uomini generosi, che l'hanno attestato col loro esempio. Esiste dunque nel fondo della natura un sentimento nobile e magnanimo, negli uni più coperto, più spiccato negli altri, il quale detta che alla vita debbasi preferire la virtù. Tal sentimento ci saria forse stato impresso per ingannarci? Potria l'uomo conformandovisi scapitarne? Questo prezioso sentimento non sembra appunto indicare quella sanzione, di cui testè parlammo, che presenta la felicità come il premio della virtù? Se questo segno non mostrasi che in una maniera confusa in coloro che mancanti sono di lumi e di dottrina, apparve però splendidamente all'uomo del paganesimo, che meglio di ogni altro coltivato avea la filosofia e la ragione. Socrate preferì piuttosto subire la morte.

che mancare di obbedienza alle leggi della sua patria. Ma in quegli momenti estremi, in cui la sua storia è sì commuovente, si ravvisa che quel carattere virtuoso, con tanta dignità da lui sostenuto, era fondato sulla sublime idea che egli aveva della grandezza, e dell'eccellenza della natura umana; egli dà a conoscere in vero che non riguardava se non come una favola ciò che i poeti raccontavano intorno alle ricompense, ed i supplizj dell'altra vita; ma attesta la più ferma sicurezza su questo punto, che la morte non è eguale pel giusto, e per l'ingiusto.

In V. luogo facciamo ancora questa osservazione; che cioè i rimorsi della coscienza non si limitano a rimproverare il delitto al suo autore. Lo riempiono altresì di un sentimento confuso d'agitazione e di terrore. L'uomo in quello stato si confessa non solo colpevole, ma degno ancor di castigo. Si videro degli scellerati condannati su falsi indizj per delitti, che essi non aveano punto commessi, fare una spontanea confessione di altri segreti delitti, su i quali non si faceva investigazione; e subire con rassegnazione il supplizio, come un giusto castigo delle loro scelleratezze. Ecco ciò che ha ispirato a tutti i popoli l'idea, o il sentimento confuso di una giustizia vendicatrice, la quale insegue i colpevoli; e le cui percosse tanto maggiormente sono a temersi, quanto più sono ritardate. Le differenti immagini, sotto le quali l'hanno rappresentata i poeti, ci fanno sempre grande impressione, perchè risvegliano un sentimento, impresso in natura.

Non invano adunque la natura ha impresso questo sentimento in tutti i cuori. Simili a quei movimenti di perturbazione, che agitano un infermo nel suo letto; questi sentimenti morali, che fanno impressione sull'anima con tanta vivacità, han senza dubbio una destinazione, svelano un bisogno inseparabile dalla nostra condizione, e ci avvertono di cercare i mezzi per soddisfarvi. Sì: quel legame morale, che sottomette la nostra ragione ad una legge, cui non possiamo ignorare; legge suprema, ed immutabile, che pone un freno alle nostre facoltà fisiche; che c'impone doveri, ed obbligazioni, che non possiamo violare senza riconoscerci colpevoli, e degni di castigo: quel legame morale di subordinazione, e dipendenza, naturalmente ci porta a rivolgere i nostri sguardi verso un Legislatore Supremo, protettore della virtù, e vendicatore del delitto. Ma, come già ho detto, non è questo il luogo di provare l'esistenza di questo Essere Supremo. Voi giudicate che lo pensi, diceva Platone, dall'ordine, e dalla concatenazione che osservate ne'miei pensieri: con la stessa ragione giudicate dunque che questo universo è l'opera di un'infinita sapienza. Non fa d'uopo altro ragionamento, che questo: il quale in fatti altro non è, se non l'espressione di un pensiero comune a tutti gli uomini, per mettere alla portata dei più semplici la più sublime di tutte le verità.

Nella sapienza pertanto e nella volontà dell'Essere Supremo bisogna cercare la prima sorgente, o la perfetta sanzione delle leggi naturali.

Per esempio quando io conosco una verità, che il tutto è più grande della sua parte; non posso fare a meno di riconoscere esser questa verità conforme alla suprema intelligenza. Quando giudico che una società di creature ragionevoli, stretto fra loro per mezzo dell'esercizio pacifico di tutte le virtù sociali, è preferibile ad uno stato di disordine, e di confusione, ove tutte queste creature con furore si avventassero le une contro le altre per la loro reciproca distruzione; non posso fare a meno di riconoscere, che quel giudizio è conforme alle leggi della sovrana Sapienza. Una ragione sovranamente illuminata non può non preferire il primo stato al secondo. Potrà contendermi un sofista questa verità, se ha voglia di disputare; ma se potesse parlare la coscienza sua stessa, apertamente lo smentirebbe e mi darebbe ragione. Se al finir della disputa sia pregato quel sofista a dettare un codice di leggi per un paese lontano; tosto dimenticando quei discorsi di pompa, di cui niun uomo fu mai interamente convinto, ritornerà ai principj del buon senso; ed appigliandosi alle massime di equità, comuni a tutti gli uomini, si studierà di redigere in un corpo i regolamenti, da lui giudicati i più idonei a mantenere l'ordine e la pace nella nuova società. Qual compiacenza avrebbe egli di aver saputo formare cittadini giusti, virtuosi, benefici, amici dell'ordine, della fatica, e della frugalità, e che all'interesse particolare in ogni cosa preferissero l'interesse pubblico? Se i suoi regolamenti avessero un esito totalmente contrario, si consolerebbe egli forse col pensiero, che nulla essendovi in se di buono e di cattivo, di giusto, e d'ingiusto; agli occhi di un filosofo è tutto eguale?

Non è dunque neppur possibile il dubitare che l'Essere sommamente saggio non preferisca la prudenza alla temerità, la modestia all'orgoglio, la generosità all'avarizia, la giustizia all'iniquità, la fedeltà alla menzogna, la costanza alla leggerezza. Ed è ciò sì vero, che gli empj istessi han sentito esservi una contraddizione manifesta nel supporre un Dio mentitore, ingiusto, o maligno; che han perfin avvalorato questo principio, e con applicazioni false e maligne han procurato servirsene per intaccare la divinità dei sacri libri. Ma qui l'iniquità confondesi da sè stessa. Voi dite che Dio esser non può mentitore, ingiusto, maligno; e dite il vero. Dondo nasce però questa sicurezza? perchè una naturale impressione di ragione o di verità, contro la quale non sempre potete stare in guardia, vi dà a conoscere che la menzogna, l'ingiustizia e la malignità, sono qualità che ripugnano all'idea di un essere som-

mamente perfetto. Siete persuasi che la fedeltà, la giustizia, la benevolenza, sono qualità conformi alla perfezione d'una natura intelligente; e che le contrarie l'avviliscono, e la degradano. Ecco dunque la differenza morale del giusto e dell'ingiusto, stabilita per vostra confessione nella più decisa, e convincente maniera. Voi comprendete che Dio non può mentire, nè essere ingiusto, perchè essendo sommamente perfetto, non può smentire la verità e la giustizia, che essenzialmente trovasi in lui. Concepite dunque altresì, che una creatura ragionevole non deve nè mentire nè essere ingiusta; perchè deve tenersi lontana da tutto ciò che offende la verità, e la giustizia, da cui non si può dipartire, senza degradarsi. Questa immutabile legge che è in Dio il fondamento di una felice, ed assoluta necessità, a motivo della sua sovrana perfezione; diviene nella creatura la base del dovere, e della più indispensabile obbligazione di conformarvisi.

Perciò la retta ragione non permette di dubitare, che il Supremo Legislatore non voglia che gli uomini siano seguaci della virtù, e lontani dal vizio: e siccome non possiamo far a meno di riconoscere che in forza delle immutabili leggi della giustizia, è degna l'una di ricompensa, l'altra di punizione: concepiamo altresì che la volontà del Supremo Essere, conforme sempre all'ordine della giustizia, non potrebbe esser quella che l'iniquo trovasse la sua felicità nel delitto, e l'uomo giusto la sua infelicità nella virtù. Sotto l'impero di un Dio per eccellenza giusto, la sorte dell'uomo che rispettò le leggi della giustizia non deve essere quella stessa dell'ingiusto, che le violò. È necessario che il primo ritrovi il guiderdone del bene, che ha fatto, nel ben essere che coronerà la sua virtù; e che il secondo forzato sia a risentire il male della sua ingiustizia, mediante il rigore della pena. Tutti gli uomini sono di accordo che niuna prova convince maggiormente del cattivo sistema di un governo; quanto quella di veder l'uomo virtuoso ridotto a compiangere il suo stato, mentre l'iniquo è prosperevole; questo però non può mai accadere sotto l'impero di Dio: prova certissima delle ricompense, e delle pene di una vita futura, nelle quali tutte le nazioni dell'universo, incolte, ed incivilite, han riconosciuto, o scorto almeno, la sanzione più completa dei doveri, che ne impongono le massime pratiche della retta ragione.

RAGIONAMENTO IX.

DISPOSIZIONI DELLO SPIRITO E DEL CUORE RIGUARDO ALLE LEGGI NATURALI, NELLO STATO PRESENTE DELLA NATURA.

Tutti gli uomini conoscono i principj generali della morale; tutti sanno doversi adempiere alcuni obblighi, ed esservi una distinzione fra il bene ed il male. Scorrete l'intero mondo per insegnare agli uomini, che non bisogna fare ad altri quello che non vorremmo che fosse a noi fatto; che è giusto ricompensare le buone azioni, e punire le cattive: e da pertutto vi si dirà, che nulla di nuovo insegnate, e che ciò tutti sapevano prima di voi e quanto voi.

Ravviserete nondimeno, che gli uomini a grandissimi errori sono soggetti nell'applicazione di queste massime generali ai casi particolari. In alcuni paesi si uccidono gli ammalati, di cui disperasi la guarigione, per abbreviare i loro patimenti; e diversi popoli, sotto altri aspetti, vi presenteranno usi tutti differenti, e tutti egualmente stravaganti. Alcuni sofisti dedussero da questi usi, che v'erano nazioni intere, spogliate di ogni idea del giusto, e dell'ingiusto. Ma nulla di più irragionevole di questa conclusione. Uno de' più gran geometri, che vi siano stati da Archimede a Newton, ha creduto aver ritrovato la quadratura del circolo. Oh il mio sofista! Direte voi che quel geometra non avesse l'idea dell'uguaglianza? Altercano due matematici sull'effetto di una machina proposta; direte voi che ignorano essi il principio dell'equilibrio? Altra cosa è ignorare un principio; altro è il male applicarlo alle particolari circostanze. Il geometra sapeva senza dubbio che cosa fosse uguaglianza; ma s'ingannò sull'applicazione che ne fece a due quantità, le quali egli credette eguali, e che non lo erano. Lo Scita o altri che uccide un malato per abbreviare i suoi patimenti, sa bene che la beneficenza è preferibile all'iniquità: il suo errore consiste non già nel principio, ma nell'applicazione che ne fa. Contendesi tutto giorno fra noi sulla giustizia, e sull'ingiustizia di una pretensione. Talvolta due giureconsulti ci danno sullo stesso caso due differenti pareri. Hanno essi perciò un'idea differente della giustizia? No certo: ciò nasce perchè non convengono in quanto alle circostanze particolari, che debbono determinarne l'applicazione al caso proposto.

Perciò tutte quelle istorie, che tanti sofisti hanno sì diligentemente ragunate, per provare che niuna idea di moralità esiste, la quale sia comune a tutto l'uman genere; non provano in modo alcuno che vi siano popoli così sprovvisti di senno, e di ragione, che igno-

rino del tutto i principj generali della legge naturale, o della morale: esse altro non provano, se non che gli uomini sono estremamente soggetti a traviare nell' applicazione che ne fanno alle massime comuni della vita: e ciò che rileva assaissimo d'osservare, si è che un sapere mal diretto non produce meno errori in questo genere, della semplice mancanza dei lumi e della dottrina.

Tutti gli uomini hanno altresì una generale inclinazione al bene morale; che naturalmente li porta a seguirlo, se frastornati non ne vengano da particolari motivi. Apparisce questa inclinazione nell'assenso che si dà alle azioni virtuose, e nell' avversione che si attesta per le cattive. Le prime si mostrano sotto un gradevole aspetto che piace; che da per sè stesso è sufficiente a determinare lo spirito ad acconsentirvi. Le altre hanno sempre per sè stesse un aspetto odioso: nè può essere altro se non l' ingannevole vista di un piacere o di un vantaggio apparente che le accompagna, il quale determini lo spirito ad abbandonarvisi. S' incontra per via un incognito, che domanda quale strada debba prendere; ed ognuno si fa un piacere di mostrargliela. Se nessun principio di morale e di benevolenza vi fosse nel cuore umano, la preghiera di quest' uomo tanto ci muoverebbe, quanto il grido di un augello che passa; si proverebbe una totale indifferenza ad indicargli, o no, la strada; a ben dirigerlo, o a farlo smarrire. Ma non trovasi uomo che non rimproverasse sè medesimo per avere ingannato, o aver mancato di assistere il suo simile in una cosa sì agevole: e che non si compiaccia d'avergli reso quel tenue servigio. Questo è l'effetto dell' inclinazione naturale al bene morale; quando essa non ne viene distolta da un particolare motivo. Nel caso proposto la sola vista dell' atto di benevolenza che si presenta, è una cosa piacevole, che porta lo spirito a seguirla; ma se l' incognito si dirige ad un ladro, e questi lasciasi tentare dalla speranza di un colpo di mano, procurerà senza dubbio attirarselo nel bosco per profittare delle sue spoglie. Però il ladro stesso niun'allettamento trova nel male che fa al suo prossimo, siccome bensì lo trova l' uomo onesto nel bene che gli fa; la sola attrattiva del vantaggio è quella che lo determina a vincere la ripugnanza, che in qualunque altra occasione avrebbe avuto di fare smarrire quel povero viaggiatore. Nel godere dell' utile che ha ritratto, se vuole parlare sinceramente, confesserà che disapprova l'azione che glielo ha procurato.

Così quantunque l' uomo non possa ignorare i principj generali della morale, e sia naturalmente portato a conformarvisi; pur tuttavia egli ha nello stato presente della natura due terribili nemici a combattere per divenir virtuoso: l' ignoranza, e la passione; l'errore, e la cupidigia. D' onde evidentemente ricavasi che la semplice legge naturale non basta per condurre gli uomini alla virtù ed alla felicità, nè per guarentire e proteggere i buoni, contro la violenza ed ingiustizia dei perfidi, nè per mantenere l' ordine, e la pace nello stato di società, senza la quale il genere umano non potrebbe sussistere. Da una parte gli uomini sono soggetti ad una infinità di errori nelle conseguenze che traggono dai principj generali della legge naturale, nell' applicazione che ne fanno ai casi particolari, nei giudizj che portano della loro estensione, e della loro sanzione; da un' altra parte sono essi dominati da mille particolari passioni, che ben sovente gli spingono a violare i doveri conosciuti, ed a fare il contrario di ciò che lodano ed approvano; e tocchi vivamente dall' impressione pel bene presente che li lusinga, non sono commossi, se non leggermente, dal timore di un male che da lungi rimirano.

L' uomo, così poco capace di regolarsi, avea dunque bisogno di un doppio freno; della religione per garantirlo dell' errore, e condurlo più efficacemente al bene; d' un governo per istabilire l' ordine della società, e reprimere la violenza degl' ingiusti, e de' malvagj.

RAGIONAMENTO X.

NECESSITA' DELLA RELIGIONE.

O mortale, che vi sollevate contro la Religione, fermatevi per un istante: ed a voi stesso richiedete, ove pretendiate andar a finire, scuotendo il giogo salutare che ella v'impone? Il cortigiano filosofo Cinea che accompagnò Pirro in Italia, ponea in bella mostra un giorno, alla presenza di Fabrizio, i dogmi di una setta, la quale negava la Provvidenza, e facea consistere il sommo bene nella voluttà. Il saggio Romano penetrò ad una sola occhiata le conseguenze di una dottrina così nuova per lui; e pregò gli Dei d' inspirar sempre tali pensieri ai nemici di Roma.

Tal dottrina si sparge nella Grecia, e vi sparge con lei lo spirito d' irreligione. A questa cagione Polibio (l'uomo che meglio d' ogni altro abbia giudicato dei passati avvenimenti, e preveduto i futuri) a questa cagione, dico, attribuisce la spaventevole corruttela de' costumi, che infettò la sua patria; e quel totale spegnimento di virtù, che fu seguito da una pronta decadenza, e da quel vergognoso avvilimento, in cui geme da duemila anni in qua.

Il contagio penetra in Roma; ascoltiamo su di ciò il signore de Montesquieu (*consid. sulle cause della grand. de' romani*, cap. X.): « Io credo, » egli dice, che la setta di Epicuro, che s' intro» dusse in Roma verso il fine della repubblica, » molto contribuisse a corrompere lo spirito ed » il cuore de' Romani.

L'autore del Dizionario filosofico (art. Ateo), dice, « che gli Epicurei eran persuasi, come la » Divinità non poteva ingerirsi negli affari degli » nomini; e che in somma non ammettevano al» cuna Divinità : eran convinti che l'anima non » fosse una sostanza, ma una facoltà, che nasce, » e perisce col corpo: per conseguenza altro » giogo essi non aveano, se non quello della mo» rale, e dell'onore » (vedremo fra poco qual forza abbia questo giogo sugli atei).

» I senatori, ed i cavalieri romani erano ve« ri atei ; giacchè gli Dei non esistevano per » quelli uomini, che da essi nulla speravano, » nè temevano. Il senato romano dunque era real» mente una congregazione d' atei nel tempo di » Cesare, e di Cicerone ».

Continua poi a dire, « che il senato di Roma » era quasi tutto composto di atei teorici e prati» ci; vale a dire che non credeano, nè alla Prov» videnza, nè alla vita futura. Questo senato » era dunque un' assemblea di filosofi, di vo» luttuosi e di ambiziosi, tutti perniciosissimi, » e che rovinarono la repubblica. » Ecco ciò che fanno i filosofi e gli atei, i quali non credono nè alla Provvidenza, nè alla vita futura ; e che altro giogo non hanno, se non quello della morale, e dell' onore.

Non vi è cosa più accertata dall' autorità degli scrittori contemporanei, di quello che sia la spaventevole depravazione, che seguì quella setta ovunque ella si sparse : e che divenne, per così dire, dominante nel tempo appunto che dodici pescatori della Giudea adempivano l'ordine sorprendente, che avean ricevuto dal loro divin Maestro, di percorrere l' universo mondo, e trarre tutti i popoli della terra all' obbedienza dell' evangelio.

O uomo, che vi gloriate di avere scosso il giogo della religione, ancor qui degnatevi di fermarvi per poco, affine di dare un' occhiata alla pittura tanto vera, quanto maravigliosa, che uno de' primi apostoli del Cristianesimo ha tracciato ne' suoi scritti de' mali spaventevoli, che in quel tempo produsse lo spirito d' irreligione, e dell' obbrobrio di cui coprì l'umanità. Ho procurato di unirne insieme i principali tratti nel compendio, che vi presento. « Le perfezioni invisibili di Dio, la sua potenza, e la sua Divinità, si sono manifestate fino dall' origine del mondo per mezzo degli effetti della creazione. Gli uomini non han potuto non conoscere la luminosa testimonianza, che le creature rendono al Creatore, senza rendersi inescusabili. Questa testimonianza istessa però è quella che uomini vani, inebriati dall'idea di una falsa sapienza,' sforzaronsi di combattere. Non mancò già loro ogni cognizione di Dio ; ma smarrendo la via con vani ragionamenti, si sono appigliati a combattere e a respingere la cognizione della sua provvidenza benefica ; han voluto liberarsi da qualunque omaggio verso di lui ; e ricolmi de' doni della sua liberalità han creduto di nulla dovergli. Aspirando in questa guisa ad un più alto sapere, son caduti nel più insensato traviamento». Quali furono i frutti di questa pretesa saggezza ? Ove mai furon condotti da quei liberi pensieri, a cui si diedero in preda dopo essersi emancipati da qualunque vincolo verso la Divinità?

I. Primieramente si abbandonarono ai mostruosi eccessi di libertinaggio, ed alle raffinatezze della voluttà, che disonorano l' uman genere. Se ne trovan le prove in Svetonio, in Tacito, in Seneca, e in Giovenale. Tanto comuni erano divenuti tali eccessi, che vi si abbandonavano senza ritegno, e senza vergogna. I soli Goti, e gli altri popoli settentrionali ne furono shigottiti, allora che invasero le provincie dell' impero. Ma in mezzo a quell' universale dissolutezza, a stento sariasi rinvenuto, fra gli stessi Epicurei, un filosofo, che seriamente avesse intrapreso di fare l' apologia della dissolutezza. Stabilendo la setta di Epicuro il sommo bene nella voluttà, conduceva l' uomo per un pendio assai sdrucciolevole sino all' orlo del precipizio (voglio intendere di quell' orrido libertinaggio); ma ella però non ve l' immergeva. A nostri giorni questa filosofia si è perfezionata, ed è pervenuta a giustificare la licenza de' costumi ; hanno preteso coprire, o cancellare la macchia impressa al libertinaggio, fregiandola del nuovo titolo di *religiosa corruttela* : la quale non offendendo, secondo l'autore, altri che la religione, ed in niun conto i doveri civili, fa sufficientemente conoscere agl' iniziati ciò che debbono di quella pensare.

II. Riconcentrati in loro stessi dall'attrattiva, e dal possesso del piacere sensibile, che li muove, apprendon ben tosto a non amarsi, se non dentro di loro medesimi ; perdono a poco a poco quei dolci sentimenti di affezione, di benevolenza, e di commiserazione, che stringono l' uomo al suo simile, e che gli fan dividere seco lui i suoi contenti, e le sue pene ; non pensano che a godere i soli piaceri della vita, e degli altri uomini poco loro interessa. Tali furono quei di cui parla l' Apostolo. Uomini insensati, senza affezione, senza fedeltà, senza compassione. Tali sono anche oggidì gli effetti della falsa filosofia, se prestiamo fede ad uno scrittore (*Disc. dell' ineguag. pag.* 72), che si è trovato in istato di conoscerla : egli rimprovera alla filosofia di piegar l'uomo unicamente sopra sè stesso, ed isolarlo. Ed in seguela di tali principj un uomo all'aspetto di un simile suo che soffre, dice dentro in segreto: *perisci pure se vuoi, io sono in sicuro.* Si può impunemente scannare il proprio simile sotto la sua finestra, altro non è necessario se non porsi alle orecchie le mani, e risvegliare un poco di forza, onde impedire alla natura, che nell' uccisore si desta, d' identificarsi con quello che si assassina.

III. Quegli uomini, che non amavano se non

sè stessi, divennero superbi ed orgogliosi; pieni d'invidia verso coloro, che erano loro superiori e che disprezzavano tuttociò che loro era inferiore. Tale deve irrimediabilmente essere ogni uomo, che tutto a sè riferisca.

IV. Pieni di orgoglio e di alterigia si recarono a gloria di spiantare i doveri della decenza, tanto convenevoli alle creature sociali; per mezzo dei quali si fa testimonianza agli altri della stima e del rispetto che per loro si nutre: uomini così sollevati sopra la comune sfera degli altri, lasciano alle anime volgari quella soggezione servile, troppo indegna di loro.

V. Non amando che sè stessi; altra regola non conoscendo, se non quella del piacere, e dell'interesse, liberi da ogni freno di religione, divennero avari, malvagi, furbi, ingannatori, maldicenti, divulgatori di calunnie, artificiosi a trovar nuovi mezzi di fare il male. Perdettero qualunque sentimento di riconoscenza, d'amore, di rispetto, e d'obbedienza verso i loro padri e madri; non considerandoli se non come custodi incomodi, a' quali credeano di nulla dovere. È questo in tutt' i tempi lo spirito d'irreligione. Allorchè si crede che niun dovere ci corra verso Iddio; non così facilmente si pensa, che vi sian persone, le quali siano suoi luogotenenti sulla terra, ed a cui in virtù dell'ordine stesso di Dio si debba da noi l'obbedienza: l'audace tutto confonde, e nulla rispetta. La vecchiezza, anche più veneranda, è costretta di umiliarsi davanti al superbo parlare de'giovani; che in tutto sentenziano, come se ottimamente capissero quello che dicono.

VI. In fine con tanto maggior trasporto s'abbandonarono a que' tanti eccessi, che rigettando per un attaccamento volontario il timore de' futuri giudizj, fondati sulla giustizia di un Dio, vendicatore del delitto; non vollero intendere, come coloro, i quali commettono agli occhi del Giudice Supremo tali misfatti, si rendono degni di morte.

Uomo senza religione, riconoscete qui a sangue freddo i frutti di cotesta maniera di pensare, che voi qualificate col nome di filosofia, e di cui siete tanto geloso. Rientrate in voi stesso: se mai conosceste un uomo, perfettamente convinto de'principj che or procurate di persuadere intimamente a voi stesso, osereste avere in lui una piena confidenza? ascoltate di nuovo uno scrittore, il quale non dev' esservi sospetto. Dice l'autore del Dizionario filosofico (*art. Ateo*). « Io non vorrei affatto aver nulla » che fare con un ateo, il quale trovasse il suo » vantaggio nell'avvelenarmi; mi saria d'uo» po prendere ogni dì il contravveleno. È dun» que assolutamente necessario per tutti, che » l'idea di un Essere Supremo, creatore, gover» natore, rimuneratore, e vendicatore, sia pro» fondamente scolpita negli animi, e nel cuore » di tutti. » Io vi veggo a questo passo retrocedere per lo spavento: vi dolete della calunnia; dite che riconoscete un Essere Supremo, e che scevro dei pregiudizj del volgo professate il Deismo, la sola religione degna di un' Essere pensante. Non trattasi qui di raddolcire i termini in forma di complimento; giacchè non si disputa in particolare contro nessuno. Rispondetemi adunque: ammettendo un Essere Supremo, ammettete ancora una provvidenza particolare ed una vita futura? Credete che questo Dio vegli su tutte le azioni degli uomini, che ne tenga conto, e che abbia preparato in un'altra vita le ricompense pei giusti, ed i supplizj pei malvagj? Ovvero siete del numero di quei deisti, di cui secondo il raggaglio di Hume (*Ist. Natur. della Relig. pag. 51.*): « ve n'ha molti » ed anche de' più zelanti, e de' più illumina» ti, che negano la Provvidenza particolare. » Secondo essi, egli dice, la Suprema Intelli» genza, che è il primo principio di tutto quel» lo che esiste, paga di avere stabilito le leg» gi generali, dalle quali la natura non può » giammai allontanarsi, lascia d'altronde ad esse » libero il corso. » Non ammettere se non la divinità di Epicuro; o riconoscere una Suprema Intelligenza, la quale dopo aver dato la scossa all' universo, di nulla più s' ingerisca; è in sostanza la medesima cosa, per ciò che concerne la condotta della vita. L' autore del Dizionario filosofico c' informa, che i senatori ed i cavalieri romani erano atei, attesochè gli Dei non esistevano per quelli uomini, che non temevano, nè speravano nulla da essi: essendo convinti che l'anima perisce col corpo, non aveano alcun giogo di religione; o pure altro non ne aveano se non quello della morale e dell' onore; il che formò un' adunanza di filosofi atei, in teorica, ed in pratica; i quali non credendo nè alla Provvidenza, nè alla vita futura, ed in conseguenza voluttuosi, ambiziosi, e perniciosissimi, cagionarono in fine la rovina della repubblica.

Indarno vi abbellite dello specioso nome di deista. Se non ammettete una Provvidenza particolare, ed una vita futura; se persuasi non siete che Dio sommamente giusto ricompensi le buone azioni, e punisca le malvagie, anche in un'altra vita; il Dizionario filosofico vi convince del più pernicioso ateismo, dell' ateismo che corruppe i senatori, ed i cavalieri romani al tempo di Cesare, e di Cicerone, e che rovinò la repubblica.

Ma, dite voi, Epicuro non ammetteva se non una divinità di nome, ed io deista illuminato, senza riconoscere alcuna Provvidenza particolare, ammetto una Suprema Intelligenza, che ha stabilito le leggi della natura. O deista, avete ben ragione di congratularvi seco voi, riconoscendo una Suprema Intelligenza, mentre Epicuro non ammette se non una Divinità di nome. Il vostro principio è vero, quello di Epicuro è falso; come adunque può avvenire che partendo voi da principj sì

opposti, abbiate poscia a scontrarvi negli stessi errori? Non è meraviglia, che Epicuro da un falso principio abbia cavato un errore: ma che la verità per voi conduca allo stesso errore, non può derivare se non da una gran mancanza di giustezza ne' vostri ragionamenti. Epicuro non riconoscendo realmente alcuna Suprema Intelligenza, e non ammettendo che un cieco caso, ragionava coerentemente a quel falso principio, se neanche ammetteva nè provvidenza particolare, nè vita futura; sarà dunque ragionar con giustezza il trarre la stessa conseguenza da un principio tutto opposto, cioè dall' esistenza riconosciuta di una Suprema Intelligenza, che ha fissate le leggi dell' Universo? E questa Sovrana Intelligenza non è forse il principio delle creature ragionevoli? E se ha stabilito leggi così sagge nell'ordine fisico, avrà poi obbliato di dare alle creature ragionevoli le leggi conformi alla ragione, di cui ella le ha dotate? Rispondetemi dunque, o deista: una natura intelligentissima, e sapientissima, che si fosse incaricata di dar delle leggi a creature ragionevoli, porrebbe poi *in non cale* la giustizia, e l'ingiustizia della loro condotta?

Non approverebb' essa le azioni giuste, non disapproverebbe le ingiuste? non giudicherebbe le prime degne di ricompensa, degne le altre di castigo? e non si comporterebbe in maniera, se la cosa dipendesse da lei, che l' osservanza della giustizia conducesse alla felicità, e che la ribellione contro l'ordine della giustizia fosse repressa, e punita con castighi, proporzionati alla depravazione? O deista, voi non potete far a meno di comprendere che tale sarebbe il sistema di un uomo saggio, giacchè scorgete chiaramente, che non potrebbe altrimenti operare senza cessare di essere saggio; ora temete voi di opprimere la Suprema Intelligenza attribuendo a lei la cognizione di tutte le azioni degli uomini? Se è sovrana, per sua natura deve tutto conoscere: e se lo conosce, qual più degna cura della sua sapienza, di quella di ricompensarle, o punirle? Credete voi di buona fede che per una semplice concatenazione dell'ordine fisico, stabilito nell'universo, il giusto e l' ingiusto rinvengano sempre ricompense e pene, perfettamente proporzionate ai loro meriti? non osereste affermarlo. E perchè dunque negherete una vita futura?

Eh che! dite voi; dovrò io ammettere l' immortalità dell' anima? I filosofi non si fan forse beffe delle prove, che fin qui ne furon addotte? Io non so per qual ragione i filosofi rigettino le prove che ne furono addotte: ma è certo almeno, che essi neppur si lusingano di aver mai dimostrato la mortalità dell' anima. Ancorchè vi poteste accecare sulle prove che le operazioni dell' anima somministrano per la sua immaterialità; la considerazione delle leggi della suprema giustizia non vi dà ella luogo ampio a riflettere, che se Dio ha potuto rendere l' anima immortale, ha senza dubbio preparato in un' altra vita l' ordine delle ricompense e de' castighi, che accompagnar debbono la virtù ed il vizio?

O deista, voi non potete negare veruna di queste proposizioni senza avvicinarvi alla divinità di Epicuro, e senza spogliare la Suprema Intelligenza di qualche attributo, che pur si contiene nell' idea di un essere sommamente saggio. Non potete in buona fede riconoscere un Dio sommamente potente, e sommamente saggio, senza riconoscerlo come rimuneratore e vendicatore. Il principio di una Suprema Intelligenza, che voi ammettete, vi porta per via di una conseguenza necessaria a questa idea, che d' altronde è scolpita in tutti gli animi: o senza la quale gli uomini potrebbero credere d'esser posti dal caso in questo mondo, e forzati di riconoscere la felicità, come indipendente da ciò che costituisce la perfezione di una creatura ragionevole, *destinati talvolta ad essere infelici colla virtù*, e portati dal vizio alla prosperità.

O deista, osereste ammettere un tal sistema, riconoscendo un Dio? Se questo Dio vede tutti i vostri pensieri, come li vede, se egli è Dio; non vi avvedete quanto mai venite a disonorarlo coll' attribuirgli una condotta, la quale considerereste indegna di un uomo saggio, che presedesse all' universo? Non lo riconoscereste voi dunque, che per bestemmiarlo?

Ma se l'idea della Suprema Intelligenza conduce necessariamente all' idea di una provvidenza particolare; se Iddio conosce le azioni degli uomini, se le ricompensa, e le punisce, qual cosa trovate voi di acerbo nell' idea di una rivelazione? Se per un effetto di sua particolar provvidenza Iddio ricompensa, o punisce ogni uomo pel bene o pel male che ha fatto: qual cosa tanto conforme all' idea di questa provvidenza, quanto che Iddio abbia voluto manifestare agli uomini in una maniera più sensibile i suoi voleri, e le sue leggi; onde più particolarmente obbligarli al culto che gli devono, e portarli più efficacemente al bene, svelando loro l' ordine della sua provvidenza a loro riguardo? L' idea della rivelazione non ha cosa alcuna di acerbo, se non per colui che concepisce Iddio, come un architetto, il quale dispone una machina, e poi più non vi pensa. Ma questa idea è contraddittoria; non v'ha che la Sovrana Intelligenza, che abbia potuto essere l' architetto dell' universo; e la Sovrana Intelligenza non si dimentica dell'opera sua. Si direbbe secondo la sentenza di questi deisti, che il Creatore dell' universo rassomigli il fondatore di una città, il quale si contentasse di delinearne una pianta regolare per la costruzione, e l'ordine dei pubblici, e privati edificj; e che dopo averci introdotto gli abitanti, lasciasse ad essi la cura di accomodar-

sì fra loro, e considerasse come cosa indegna di sè il prescrivere leggi, e vegliare sulla loro condotta. Non è questo il procedere di una intelligenza, posta che tratta con altre intelligenze; e tale per conseguenza non potrebbe essere la condotta della Suprema Intelligenza rispetto a creature ragionevoli, che essa ha fatte capaci di riconoscerla, e di unirsi a lei mediante la cognizione e l'amore.

I bisogni dell'uomo parea che implorassero questa rivelazione, interamente gratuita per parte di Dio, e tutta conforme alla sua bontà. Una certa nozione, un sentimento almeno confuso di una provvidenza, e di una vita futura è inseparabile dalla natura umana; una certa idea fondamentale d'ordine, e di giustizia, fa sentire egualmente a tutti gli uomini, che la felicità, cui tendono, dev'essere il guiderdone della virtù. La maggior parte degli uomini sono sprovvisti di tempo, e d'ingegno, onde tener dietro a queste prime nozioni, e svilupparle in una maniera, atta a governarli. Il più illuminato filosofo del paganesimo ha riconosciuto come verità inconcussa, che la morte non potea essere eguale pel giusto, e pel malvagio; ma nello stesso tempo confessò non potere esservi che un uomo mandato da Dio, il quale potesse insegnare agli uomini, qual debba essere il loro stato dopo questa vita, e dissipare le oscurità, le incertezze, ed i timori che sorgono nell'animo umano sopra un soggetto che sommamente interessa la felicità dell'uomo, e deve decidere di sua condotta.

Tutti gli uomini sentono altresì, che loro incombono degli obblighi verso Iddio, verso sè medesimi, e verso gli altri; ma tali doveri nell'uomo abbandonato alle sue cognizioni, sono spessissimo pervertiti, siccome già avvertimmo, dall'ignoranza, e dalla cupidità. I filosofi stessi, ed i più savj legislatori che hanno formati sistemi di morale, han tutti congiunto qualche errore alle utili verità che hanno insegnato.

L'Accademia, il Portico, il Liceo, pagaron tutti questo tributo alla debolezza dello spirito umano. La libertà della scelta non ne mandò esenti coloro, che professavano l'ecletticismo. Alcuni celebri scrittori, che in questi ultimi tempi hanno intrapreso di ridurre in corpo di scienza tutto il sistema del dritto naturale, hanno in diversi punti traviato dal vero: e Barbeyrac rilevò errori capitali in Puffendorf. Un'esperienza così lunga dee convincerci come un corpo di morale, esente da ogni taccia, è un lavoro che sorpassa le forze dell'umano intendimento. Era necessaria una rivelazione per formar la raccolta completa delle verità, appartenenti alla regola de'costumi, per adattarle alla capacità di tutte le menti, per rivestirle del suggello dell'autorità necessaria, onde farle ricevere e rispettare; ed unirvi nel tempo stesso de'motivi, atti a condurre gli uomini, non solo a praticare la virtù, ma altresì a farla amare, non-chè a fuggire il vizio, ma a farlo abborrire.

Tale evidentemente è il carattere della cristiana morale. Evvi forse un errore, di cui si possa accusare? Evvi una verità utile, che non sia da lei insegnata? Evvi una virtù, di cui essa non ne contrassegni l'oggetto, i doveri, e la misura? Si osservi la cristiana morale; e la pace regnerà nel cuore dell'uomo, nelle famiglie nei regni, ed in tutte le parti della terra. Lo spirito che l'anima, altro non è se non lo spirito di carità; una generale benevolenza si diffonde da un uomo all'altro, che comprende tutto il genere umano, che non esclude nè stranieri, nè incogniti, nè nemici, nè la moltitudine ancora de' turbolenti, de'presontuosi, degl'invidiosi, di quegli uomini sì poco amabili, e che difficil cosa saria l'amare, se riverberare non si facesse su di loro l'amore che debbasi al Padre Celeste, di cui anch'essi son figli. Questa generale benevolenza ha nondimeno de'gradi, di corrispondenti alle maggiori, o minori differenze di prossimità, che stringono gli uomini. Dal che risulta l'ordine, la distinzione, la varietà de'doveri, che obbligano l'uomo alla sua famiglia, alla sua patria, ai suoi parenti ai suoi amici; e lo fan concorrere ai loro interessi, senza pregiudizio dei doveri dell'umanità.

O deista, avete potuto riconoscere nell'autorità dell'Apostolo, che vi ho citata, la pittura fedele dei frutti, che altre volte produsse quella sapienza, la quale rigetta la provvidenza particolare, e la vita futura. Voi siete in istato di vedere, se il rinnovellamento di questa pretesa sapienza, non tenda anche oggidì a produrre gli stessi frutti. Degnatevi volgere uno sguardo agl'insegnamenti di quella dottrina, che voi trattate di follia. In il trarrò dal lo stesso Apostolo; osservate, paragonate, e giudicate.

« La misericordia gratuita di Dio nostro Salva-
» tore (ad Tit. C. 2.), si è manifestata a tut-
» ti gli uomini; essa c' insegna, che dopo aver
» rinunziato alla malvagità, ed alle passioni
» mondane, viviamo in questo secolo con tem-
» peranza, con giustizia, con pietà, in aspetta-
» zione della nostra felicità eterna.

» Per la qual cosa continuate a camminar de-
» gnamente nella vocazione, a cui siete stati
» chiamati, come que'che formate un solo corpo,
» le cui membra hanno differenti funzioni, e re-
» ciprocamente tutte fra loro si aiutano.

» Odiate il male (ad Rom. 12. 13.), attac-
» catevi al bene. Amatevi come fratelli, pre-
» venitevi gli uni con gli altri, per via di re-
» ciproche cortesie.

» Adempite i vostri doveri con zelo, pron-
» tezza, e fervore, come servi di Dio.

» La speranza sostenga la vostra allegrezza, e
» quest' allegrezza sostenga la vostra pazienza
» nei mali, e la perseveranza nell' orazione.»

» Sollevate i vostri fratelli nei bisogni: ab-
» biate a cuore di esercitare l'ospitalità.

» Benedite quei che vi perseguitano: benediteli, e guardatevi dai desiderar loro alcun male.

» Rallegratevi con quei che sono nella gioja; piangete con quei che piangono. A nessuno rendete male; bensì procurate di fare il bene, non solo avanti a Dio, ma ancora avanti agli uomini.

» Per quanto è da voi vivete con tutti in pace.

» Non vi vendicate, lasciate la vendetta a Dio. Se il vostro nemico ha fame, dategli da mangiare; se ha sete dategli da bere.

» Non vi lasciate vincere dal male; ma studiate di vincere il male col bene.

» Ognuno sia sottomesso alle autorità superiori; giacchè non vi è autorità che non venga da Dio; egli ha stabilito quelle che sono sulla terra. Perciò chi si oppone alle autorità, si oppone all'ordine di Dio. Siate dunque sottomessi, non solo per timore del castigo, ma ancora per dovere di coscienza.

» Rendete ad ognuno ciò che gli è dovuto; il tributo a chi dovete il tributo, le imposte a chi dovete le imposte, il rispetto a chi dovete il rispetto; l'onore a chi dovete l'onore. Non rimanete debitori a nessuno, fuorchè dell'amore che vi obbliga gli uni verso gli altri. Vi avverto a non più tenere una condotta simile a quella de' gentili che si lasciano guidare dalla vanità de' loro pensieri; il cui intendimento è offuscato dalle tenebre dell'errore; la cui vita interamente si allontana dalla vista di Dio; i quali nulla sperando dopo questa vita, si abbandonano alle più infami passioni, ed all'avarizia.

» Rinunciate alla menzogna: non cercate d'ingannare nel commercio della vita: ognuno parli al suo prossimo con verità, poichè siam tutti membri di uno stesso corpo.

» Badate, che la collera non vi faccia peccare; il sole non tramonti senza che voi vi siate rappacificati.

» Colui che rubava non rubi più: ma si occupi in qualche opera buona ed onesta, per avere anche qualche cosa da dare a chi è nell'indigenza.

» Non esca mai dalla vostra bocca alcuna cattiva parola; ma se ne odano sempre delle buone, ed edificanti, onde condurre al bene quei che vi ascoltano.

» Sia sbandita da voi qualunque asprezza, qualunque trasporto di collera, qualunque sdegno, clamore, bestemmia, ed iniquità.

» L'avarizia, e la disonestà neppur si abbiano a nominare fra voi non si odano nè discorsi licenziosi, nè buffonerie, o altre imperlinenze.

» Diportatevi come figli della luce; e sappiate che il frutto della luce consiste in ogni bontà, in ogni virtù, ed in ogni verità.

» Usate circospezione; non come imprudenti, ma come uomini savj; e non perdete il tempo.

» Non siate indiscreti; e non vi abbandonate agli eccessi del vino, che è una sorgente di dissolutezza.

» Siate sempre nell'allegrezza del Signor nostro Gesù Cristo; ve lo ripeto, siate sempre in allegrezza, ma a tutti sia nota la vostra modestia.

» Non v'inquietate; ma in ogni cosa presentate i vostri preghi a Dio, accompagnati da ringraziamenti.

» Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che contiene amore, e dolcezza, tutto ciò che è edificante e lodevole, in una condotta ben regolata, e ben disciplinata, sia l'oggetto de' vostri pensieri.

» Rivestitevi come eletti di Dio, santi, e prediletti suoi delle viscere di misericordia, di bontà, di umiltà, di dolcezza, di pazienza; sopportandovi scambievolmente, perdonando ciascuno al suo fratello tutti i motivi di lagnanza, che potesse egli avere contro di lui; perdonandovi reciprocamente, siccome il Signore vi ha perdonati.

» Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti, come è necessario avanti il Signore.

» Mariti, amate le vostre mogli, e verso loro diportatevi senza asprezza.

» Figli obbedite ai vostri padri, ed alle vostre madri; giacchè ciò è gradito dal Signore.

» Padri, non irritate senza ragione i vostri figli, per timore di non metterli in diffidenza.

» Servi, obbedite a'vostri padroni, servendo loro non per la sola vista come se doveste solo piacere agli uomini, ma con semplicità di cuore, e come timorati di Dio. Ciò che fate, fatelo con buona volontà, come servi di Dio, e non degli uomini.

» Padroni, date ai vostri servi ciò che dalla giustizia, e dall'equità, loro è dovuto; pensando che ancor voi avete un padrone in Cielo.

» Si facciano delle orazioni, delle preghiere, de' ringraziamenti per tutti gli uomini, pei Re, e per tutti coloro, che sono posti in dignità, onde menino una vita placida, e tranquilla in tutta pietà ed onestà.

» Non riprendete con asprezza un uomo di età avanzata, ma esortatelo, come se fosse vostro padre; i giovani trattateli come vostri fratelli, le donne attempate come vostre madri, e le giovani come sorelle, e con tutta la purità.

» Ammaestrate i vecchi ad esser sobrj, onesti, prudenti, a conservarsi puri nella fede, nella carità, e nella pazienza.

» Insegnate alle donne, avanzate in età, a mostrare nel loro esteriore una santa modestia, e a non essere nè maldicenti, nè dedite al vino; bensì a dare buoni ammaestramenti, affinchè insegnino alle giovani a portarsi saviamente; inducetele ad amare i loro figli, ad essere ben regolate, pure, affezionate alla loro casa, buone, sottomesse ai loro ma-

» riti, affinchè non si bestemmi la parola
» di Dio.

» Esortate ancora i giovani ad esser ben re-
» golati.

Se taluno non avesse cura de' suoi attinenti,
» e particolarmente di quei di sua casa; ciò
» saria lo stesso che rinunziare alla fede, e
» costui sarebbe peggiore di un infedele.

» Gran tesoro è la pietà, unita a quel che
» basta per vivere. Avendo dunque ciò che è
» necessario per nudrirci, e vestirci, siamo
» contenti.

» L'amore del danaro è la radice di tutti
» i mali: e taluni essendosene lasciati domi-
» nare hanno traviato dalla fede, e si sono da
» per sè stessi tormentati a cagione di un' in-
» finità di dispiaceri.

» Prescrivete ai ricchi di non sollevarsi sover-
» chiamento coi loro pensieri; di non porre la
» loro fiducia nelle ricchezze incerte, ma nel
» Dio vivente, che abbondantemente provvede
» ai nostri bisogni. Prescrivete loro di esser be-
» nefici, di rendersi ricchi colle buone opere,
» di dare volontieri il loro superfluo, e di far
» parte de' loro beni a coloro che ne sono pri-
» vi, e così farsi un tesoro ed un fondamento
» solido per la vita eterna. »

O deista, avete potuto leggere senza commozio-
ne sì pura e sì commovente morale? Avete in
essa scoperto la menoma traccia d' illusione, e
di errore? il vostro cuore non vi riconosce for-
se il linguaggio della verità, del candore, del-
l' umanità? Potreste negare la vostra stima, e
la vostra approvazione ad un uomo, cui cono-
sceste intimamente penetrato di queste massi-
me? Non vi reputereste felici di avere fratelli,
figli, padroni, servi, amici, e confidenti, ani-
mati di questo spirito?

Non desiderereste esser tali voi stessi, e non
vi compiacereste di ritrovare in voi una così
pura virtù?

Io sono virtuoso, voi dite, quantunque gui-
dato da altri principj. Non contrastiamo sui
termini; altro da voi non chieggo, che la sin-
cerità. Limitando le mire vostre alla somma
dei beni, che potete procacciarvi in questa vi-
ta; esente da qualunque speranza, e da qua-
lunque timore per l'avvenire; persuaso che
tutto ciò che può avvenirvi di bene, o di ma-
le, non sarà mai l'effetto di una provvidenza
particolare, la quale non pensa in verun modo
a voi, ma una necessaria conseguenza di quel
corso d'avvenimenti, determinato dalle leggi che
la Sovrana Intelligenza impresse già alla natu-
ra; siete voi realmente convinto, che la virtù
che professate si stenda a tutti i doveri, di cui
l' Apostolo esige l' osservanza? Consultate sin-
ceramente le vostre disposizioni; osereste voi
esigere da voi stesso, di uniformarvici esatta-
mente co'vostri sentimenti, e la' vostra condot-
ta? Pur tuttavia niuno avvi di questi doveri,
che non appartenga al carattere di un uomo
perfettamente virtuoso, e che la retta ragione
non sia come forzata di approvare.

Che diverrà dunque la virtù, che diverrà
quella morale, i cui frutti vi hanno con sì
dolce commozione penetrato? O deista, il vostro
cuore vi detta di seguirla; ma i vostri prin-
cipj non vi si adattano. Riflettete però che il
vostro cuore appartiene alla natura; ed i vo-
stri principj non sono altra cosa, se non il
risultamento della riflessione. Sforzatevi di porli
per un istante in dimenticanza, e ricondurvi
a quelle idee, che non vi sono punto estra-
neo, e che un tempo sicuramente vi parve-
ro ragionevoli.

Nel dotar l' uomo d'intelligenza, e di ragio-
ne, Iddio ha impresso in lui gli augusti tratti
della sua immagine, e della sua rassomiglian-
za. Ha inspirato loro l' amore del vero, e del
bene, ed il desiderio di una illimitata felicità.
L'ha fatto capace di conoscerlo, ed ha voluto che
tal conoscenza fosse la più nobile delle sue pre-
rogative, e la sorgente primiera di sua felicità.
Non ha voluto che la felicità di una creatura
ragionevole fosse indipendente dalle leggi della
giustizia, o limitata al tempo di questa vita, o
sottoposta a quei cangiamenti che talvolta pon-
gono il savio nei ferri, e lo stupido in trono.
Ha preparato all' uomo una più nobile desti-
nazione. Quel Dio supremo, che ha fatto risplen-
dere con tanta profusione la sua benefica prov-
videnza in tutte le opere sue, non si è conten-
tato di metter l'uomo sulla terra incerto di sua
sorte; capace di conoscere il suo creatore, e
inetto ad assicurarsi con le sue cognizioni a che
debba condurlo tal conoscenza. Per un effetto
di sua sovrana bontà si è egli comunicato a lui
in una maniera più intima, per manifestargli
i disegni della sua misericordia sopra di lui;
per ammaestrarlo, che a viver lo chiama in
una eterna compagnia con esso lui; per trac-
ciargliene le vie, ed invitarlo a seguirle in sua
presenza, con l' ardore e la gioja di un figlio,
che nulla trova di amaro nell'adempiere la vo-
lontà di un padre, cui rispetta, ed adora.

In questa semplice esposizione, che vi ho fat-
ta, evvi forse una parola che ripugni ad alcu-
na delle verità, che la ragione ci fa conosce-
re? un solo detto, che conforme non sia alla
bontà dell'Essere supremo, alla natura ed alle
facoltà dell' uomo; a quell' idea di moralità
che non possiamo fare a meno di non conce-
pire, cioè che sotto l' impero di un Dio giu-
sto, la felicità di una creatura ragionevole
non potrebbe essere indipendente dalle inva-
riabili regole di sua saviezza, di sua giusti-
zia, e di sua bontà?

La virtù ha forse alcuna cosa troppo grande,
troppo sublime per un uomo, imbevuto di que-
ste massime; per un uomo che pensi esser fi-
glio di Dio, che operi per piacergli, che at-
tenda da lui ed in lui la ricompensa eterna del-
le opere sue, e delle sue fatiche? Penetrato da

questi sentimenti il Monarca vede un fratello nel più miserabile fra gli uomini, e non istima la sua grandezza se non perchè lo pone in istato di fare il bene. Lo schiavo conserva nei ferri la magnanimità di un figlio di Dio; adempie il suo incarico con gioja, ed attende il momento che lo renderà eguale ai Re.

O deista, perchè invidiare a voi medesimo i motivi che danno tanta grandezza alla virtù, e tanto dolce ne rendono la pratica? Non comprendete che i motivi d'interesse, o di passione, che vorreste sostituire alle alte mire della Religione, non possono far altro, se non degradare la virtù, ed indebolirne i motivi? Paragonate colui che è virtuoso per rendersi degno di Dio che è suo padre, con quello che abbraccia la virtù sol perchè crede trovar ivi meglio il suo conto, ovvero che prende passione per una bella azione, come si fa per una bella statua, o per un orinolo; qual de' due è più virtuoso, e più degno di esserlo?

Ascoltate un'altra parola ancora: la pace del cuore è di somma necessità per il bene dell'anima. Il turbamento, l'inquietudine di spirito è quella che produce il conflitto delle passioni, che sparge un veleno di amarezza sopra i più dolci sentimenti della natura, che reca il disordine nelle affezioni dell'uomo, che ottenebra la ragione, e la sottopone a quel torrente di pensieri sregolati, di sospetti, di gelosie, di diffidenze, donde poi sorgon i disegni odiosi, i progetti chimerici, tutte quelle invenzioni così puerili e così raffinate, per mezzo delle quali gli uomini son tanto ingegnosi nel tormentarsi scambievolmente. Forsechè nella violenza di questa bufera impetuosa troverete voi un rimedio all'agitazione, e la pace che bramate? La ragione, direte voi, deve regolare le passioni. Quanto è debole però la ragione per regolare il timone in sì aspre tempeste? Avviluppata dalle nubi che la circondano prende falsi chiarori per la luce degli astri, si smarrisce, e crede regolare le passioni, mentre queste la seducono, e la trasportano.

Convenite meco che la ragione è debole, e che ha bisogno di un appoggio. O filosofo, il deismo che professate non può esservi di verun soccorso; egli lascia la Divinità troppo lungi da voi; altro non fa se non tenervi fluttuante, e sospeso fra l'ateismo, e la rivelazione. L'ateismo è il colmo dell'accecamento. La rivelazione vi presenta la morale la più pura, la più conforme alla ragione, ed alla felicità del genere umano, la più atta ad ispirare l'amore del bene, ad innalzare lo spirito a tutta la sublimità della virtù, per mezzo di motivi degni dell'uomo e della virtù, stessa. O filosofo, questa rivelazione che sola vi propone un fine degno di una creatura ragionevole, non merita i vostri dispregi. Studiatela seriamente, e senza prevenzione. Domandate a Dio che vi illumini. Se lo farete sinceramente e con perseveranza, Iddio rischiarerà la vostra mente: che se sdegnate di umiliarvi avanti il Creatore, ed implorare i suoi lumi; se la sola parola di preghiera, è per voi un oggetto di motteggio, e di sarcasmo; o uomo, voi vi dimenticate quello che siete, e mentre v'insuperbite contro Iddio, non fate che innalzare le bestie al grado vostro. Deh! riconoscete in questo eccesso di orgoglio e di abbassamento, che tanto poco vi si addice, il carattore dell'errore, da cui siete accecato.

NOTA

Un'opera anonima, capitatami testè fra le mani, mi fornisce una novella prova della verità, che in questo ragionamento procurai di stabilire. E questa una raccolta di così dette *Omelie*, destinate a combattere il cristianesimo. Nondimeno l'autore si dichiara apertamente contro l'ateismo, che egli rappresenta come distruttore di ogni società. Insiste sulla necessità di riconoscere le pene, e le ricompense della vita futura; ed aggiunge (pag. 17.), che è necessario riconoscere un Dio « rimuneratore, e vendicatore; o altrimenti non riconoscerne alcuno ». Distrugge altresì interamente l'obbiezione che si trae dall'esempio degli atei, i quali pretendesi aver vissuto da gente onesta, come Epicuro, diversi filosofi della sua scuola Attico, Spinosa e simili: a questo proposito egli dice « (p. 27.) che gli Epicurei, ed i più » famosi Atei de' nostri tempi, occupati dai » piaceri della società, dallo studio, e affanno che si prendono di mantenere il loro spirito in pace, hanno corroborato un certo istinto » di temperamento, che porta a non danneggiare altrui, rinunciando al tumulto degli affari » che turbano l'anima, ed all'ambizione che lo » perverte. » Ma, egli segue, « ponete questi » dolci e tranquilli atei in posti eminenti, » gittateli nelle fazioni ove abbiano a combattere con uomini perversi e formidabili: credete voi, che in quei di non diverranno malvagi al pari de' loro nemici?

» È dunque dimostrato che l'ateismo tutto al » più può lasciar sussistere le virtù sociali nella » tranquilla apatia della vita privata; ma che » deve condurre ad ogni sorta di delitti nelle » procelle della vita pubblica. Una società particolare di atei, che nulla fra loro si contendono, e che dolcemente perdono i loro giorni nei piaceri della voluttà, può per alcun » tempo durare senza turbamento. Ma se il mondo fosse governato dagli atei; questo sarebbe » la stessa cosa, che vivere sotto l'impero immediato di quegli esseri infernali, i quali ci » si dipingono accaniti contro le loro vittime.»

Parlando delle ricompense, e delle pene di una nuova vita, egli aggiunge: « questi principj sono ben necessarj alla conservazione dell'umana » specie. Togliete agli uomini l'opinione di un » Dio vendicatore, e rimuneratore; ed allora

» Silla e Mario si bagneranno con diletto nel
» sangue de' loro concittadini; Augusto, Antonio, e Lepido sorpasseranno i furori di Silla.
» Nerone ordinerà con sangue freddo l'uccisione
» di sua madre. È certo che nei Romani era
» allora estinta la dottrina di un Dio vendicatore. »

Tali sono, secondo l'autore, le funeste conseguenze della perniciosa dottrina, che nega le pene, e le ricompense di una vita futura. Ma il domma di queste pene, e di queste ricompense suppone che l'anima non perisca col corpo, e che sussista dopo la morte. Dunque pel bene della società importa sommamente che i popoli siano nella più solida maniera convinti del dogma dell'immortalità. Ora due soli mezzi portano questa convinzione negli animi, la filosofia, e la religione. Sarà necessario ricorrere alle sole cognizioni della filosofia, o del deismo? Io considero senza dubbio come convincentissime le prove, che molti filosofi hanno addotte di questa importante verità. Se noi non possiamo conoscere le sostanze, che per mezzo delle loro impressioni, e delle loro qualità, come Loke definisce, la grandissima sproporzione, l'eterogeneità completa, che la sensazione e la riflessione ci fanno avvertire fra le affezioni dell'anima, e le qualità del corpo, basterebbe per sè sola a convincerci che queste affezioni, e queste qualità, appartengono a sostanze egualmente eterogenee. Nulladimeno troviamo scuole intere di filosofi, che arditamente ne han dubitato; altre in fine che non riguardano se non per probabili le prove che ne somministra la ragione.

Sarà dunque necessario che la più grossolana parte del popolo abbia a profondarsi in quell'abisso di filosofia, per convincersi di questa verità, che forma una delle basi della pubblica sicurezza? Come mai coloro, cui manca il tempo, e l'ingegno di approfondire le materie, potrebbero evitare le insidie de' materialisti, o de' pirronisti?

In una parola nulla più certo di questo due proposizioni: è necessarissimo che il popolo sia convinto delle ricompense, e delle pene di una vita futura: ed è impossibile che egli lo sia per li argomenti della filosofia.

Perciò non vi è che l'autorità della religione la quale possa egualmente recare in tutte le menti una piena ed intera convinzione di uno stato futuro; e fortificare quel sentimento naturale, che induce gli uomini a credere che l'anima non è una stessa cosa col corpo, e ch'ella gli deve sopravvivere.

Quale oggetto dunque si prefiggono certi increduli, che procurano di stabilire una religione puramente naturale e filosofica sulle rovine del Cristianesimo? Pur troppo la credenza dei semplici viene scossa da' loro sofismi. Ma che ne risulta perciò? Una maggior convinzione delle pene, e delle ricompense di una nuova vita. Oh! se coloro che hanno avuta la disgrazia di lasciarsi pervertire, vogliono rientrare in loro stessi; oseranno essi dire che sono ora con più forza attaccati al dogma dell'immoralità sulla parola delle loro nuove guide, di quello lo fosser dapprima, sulla credenza della rivelazione? Frattanto son questi appunto i dogmi necessarj alla conservazione della specie umana per confessione dello stesso autore dell' *Omelie*: e la dimenticanza di tali dogmi, tende direttamente a produrre del Silla, del Marii, e dei Neroni. Se tali uomini amano il genere umano, come dicono; han forse cagione di applaudire a sè medesimi pei felici successi di quelli?

RAGIONAMENTO XI.

IDEA, E DIVISIONE DELLA SOCIETA'.

Possono distinguersi le differenti specie di società secondo i diversi oggetti ai quali si riferiscono: vale a dire per rispetto ai varj beni che stabilir possono una qualche comunicazione fra gli uomini.

Questa maniera di considerare la società dà luogo ad una distinzione generale, cui soprattutto rileva di notare. In due classi generali adunque si possono schierare tutte le società. La prima comprenderà tutte le società particolari, cioè le società che hanno un oggetto particolare, e che convengono all'uomo, non precisamente nella sua qualità di uomo, ma come artefice, cacciatore, guerriero, letterato, o negoziante. In fatti queste specie di società non convengono a tutti gli uomini universalmente: presuppongono inclinazioni, talenti, qualità, circostanze particolari, le quali non abbracciano se non un certo numero di uomini per ciascheduna classe, e non si stendono punto su gli altri.

Ma v'è un altro genere di società che all'uomo, come uomo conviene; ed è quella che ha per oggetto la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere; oggetto universale che interessa la stessa umanità, e che nella sua estensione comprende i particolari oggetti di tutte le altre società.

Procuriamo di seguir passo passo quest'oggetto universale ne' suoi differenti rami; ed affine di stabilire un tal quale ordine, lo divideremo in tre oggetti particolari, ognuno de' quali darà luogo a varie suddivisioni.

Il primo oggetto della società, il quale tende alla conservazione, ed al ben essere del genere umano, si è quello di fornire a coloro che la compongono, più facili ed abbondanti mezzi onde provvedere al loro mantenimento, cioè alla loro sussistenza, al vestimento, ed all'abitazione.

Questi mezzi concernono: 1. Le opere, risguardanti le materie prime, l'agricoltura, la pa-

storizia, la caccia, e la pesca. 2. I necessarj lavori per mettere in opera le materie prime, le manifatture, la fabbrica degli arnesi. 3. L'industria, ed i lavori necessarj per agevolare il trasporto, e le permute delle differenti produzioni della natura e dell'arte, affinchè ognuno si ritrovi provvisto di ciò che gli è necessario pel suo mantenimento.

Risulta da ciò una portentosa varietà di occupazioni, e d'impieghi nella società: e venendo così l'industria a moltiplicare i beneficj della natura, aumenta in proporzione i mezzi di sussistenza.

La mancanza di sussistenza segue in ogni luogo quella della società. E per tal ragione appunto i paesi, i quali chiamansi selvaggi, sono oltre ogni credere spopolati. Immensi terreni non presentano che un piccolissimo numero di abitanti, ridotti sovento ad essere privi di tutto; e da queste crudeli estremità tanto frequenti fra i popoli, la cui società è appena abbozzata, il dotto autore del libro intitolato, *origine delle leggi*, ripete il principio dell' antropofagia.

Quindi la società favorisce la popolazione per la facilità che presenta di moltiplicare i mezzi di sussistenza, e di cautelarsi nei tempi di carestia.

Non è meno necessaria la società per procurare agli uomini i mezzi di vestirsi, o di alloggiare convenientemente. L'autore dell' Emilio vorrebbe che si scuojasse la prima bestia che s' incontra, e si ponesse sulle spalle la sua pelle tutta imbrattata di sangue. È questo un bel dire in un libro; ma quando si esce all'aperto, è pur necessario essere altrimenti vestito. Neppure è sufficiente per tutti gli uomini l'avere una spelonca, che li metta in istato di evitare le ingiurie dell' aria: ma è bene che l'uomo ritirato nel suo alloggio accudir possa a qualche utile lavoro, deguo di un essere dotato di ragione.

D' altronde il mantenimento dell'uomo deve essere convenevolo, e decente: e ciò esige la qualità di un essere suscettibile di sentire l'ordine, la convenevolezza, e la decenza. È necessario il condimento nel cibo, il comodo, ed anche l'eleganza nei vestito, nell'alloggio, e nel mobilio: e tuttociò dev' essere pruporzionato alle distinzioni che esige l'ordine fra le diverse condizioni della vita.

Il secondo oggetto della società si è quello di provvedere alla sicurezza, alla tranquillità, alla libertà dei membri che la compongono; di assicurare ad ognuno particolarmente il godimento dei frutti della sua industria, e di tutto ciò che legittimamente gli appartiene; di porlo in sicuro dalla frode, e dalla violenze dei malvagj. A tale effetto son necessarie le leggi per determinare i diritti di ognuno, i magistrati per decidere in conformità delle leggi, la forza per mantenere l'ordine, e reprimere gli attentati, sì al di dentro, che al di fuori. In fine un' autorità suprema per formare le leggi per istabilire i magistrati, per raccogliere le forze, e dirigerle convenevolmente al comun bene della società.

Il terzo oggetto è quello di fornire agli uomini il mezzo di coltivare la loro ragione, che è la facoltà distintiva dell'uomo. Ora vi è una coltura generale che a tutti conviene; ed una coltura particolare che è suscettibile di una grandissima varietà. È necessario che tutti gli uomini siano istruiti dei loro doveri; e di più accostumati per tempo, e formati da una lunga abitudine a soddisfarli. L'esercizio delle virtù sociali dell'umanità, della buona fede, della gratitudine della liberalità, è quello che si può trovare più degno di un essere ragionevole nella comunicazione che la società tende a stabilire fra gli uomini. I reciproci bisogni che essi hanno, per le più indispensabili necessità della vita, non sono l'unico fondamento della società. Nudrisce l'uomo il suo cavallo, e ne trae dei servigj; questa reciproca utilità non istabilisce affatto società fra l'uomo e il cavallo. Di fatti la comunicazione degli uomini fra di loro si mantiene con atti provenienti dalla cognizione e dalla volontà: lo spirito adunque ha sempre alcuna parte in questa reciproca comunicazione. Ora non v' ha che le virtù sociali, che possano stabilire una vera e sincera comunicazione fra gli uomini; e che stabilendo una mutua fiducia rendano la società più aggradevole, ed aumentino l' utilità che ella racchiude pei bisogni della vita.

Dunque l'educazione della gioventù è uno dei principali oggetti della società, che ha per iscopo la conservazione, ed il ben essere dell' uman genere. Niuno pone in dubbio che siavi di bisogno di una scuola per le società particolari, ove gli uomini si radunino in qualità di militari, negozianti, od altro. E si dovrà dunque porre in dubbio che l'uomo abbia bisogno di educazione per apprendere a vivere nella qualità di essere ragionevole e sociale?

Tutte le società che colla saviezza delle loro leggi si resero ragguardevoli, si occuparono sempre moltissimo di questa sorta di educazione, aggiungendovi istruzioni atte ad unir insieme gli uomini, ed a legarli ognor più strettamente, e far ad essi assaporare nell'esercizio medesimo delle virtù sociali, la dulcezza, ed i piaceri della società.

Una riunione sufficiente d'uomini, o di famiglie, collo scopo di adempiere i differenti oggetti, che abbiamo fin qui particolareggiati, e mediante la quale può ogni uomo procacciarsi ciò che gli è necessario pel suo sostentamento, per la sua sicurezza, e per quella coltura dell' animo, che tanto si addice ad ogni essere ragionevole; è quello che forma il corpo della società.

L'autorità del governo, le leggi, lo stabilimento de' magistrati, la distribuzione degl'im-

pieghi e delle occupazioni, è quello che forma l'ordine della società.

Le affezioni e le virtù sociali, la probità, i buoni costumi, i mezzi tutti d'istruzione, o le istituzioni atte a propagarle, è quello che forma l'anima ed il vincolo della società. Ma è necessario riflettere, che non v'ha che la sola religione, la quale abbia sufficiente forza per operare efficacemente sullo spirito dell'uomo, e tenerlo perseverantemente attaccato alla pratica de'suoi doveri. Non basta far riguardare l'amore della patria, come l'effetto di una bella passione. Per quanta forza si voglia attribuire a questo nobile sentimento, non ne avrà mai a sufficienza per dominar tutti gli altri, mentrechè si rimanga nella semplice riga del sentimento. Nei bei tempi della repubblica Romana, in cui l'eroismo patriottico ascese al grado supremo, quante volte non si sarebbero veduti i Romani abbandonare le loro insegne, se non vi fossero stati rattenuti dalla religione del giuramento! In quelle occasioni, ove cedeva lo zelo patriottico al risentimento di una vera o apparente ingiuria; lo stesso risentimento cedeva poi ad un dovere, che la religione dettava; e la religione era quella che conservava alla repubblica i suoi proprj cittadini. I Senofonti, i Polibj, i Ciceroni, i Plutarchi han riconosciuto questa verità, attestata dall'esperienza di tutti i secoli. Alcuni sofisti oggi la contrastano: ma non sono poi altrettanti Senofonti, Polibj, Ciceroni, e Plutarchi.

RAGIONAMENTO XII.

LA SOCIETA' INDISPENSABILE ALL' UOMO PER LA NECESSITA' DELLA COESISTENZA, GLI DIVERREBBE INUTILE O NOCEVOLE, SE NON VI FOSSE UN ORDINE DI COESISTENZA, DA CUI DERIVA L'AUTORITA' PUBBLICA.

Vi siano o no società civili, è di stretta necessità che gli uomini vivano gli uni cogli altri. Collocati sul globo colla facoltà di muoversi, non possono sfuggir l'incontrarsi: in questi inevitabili incontri possono farsi del bene, e del male. Secondochè gli uomini si moltiplicheranno in una contrada, tali incontri diverranno più frequenti: e la prossimità li porrà in una necessità indispensabile di trattar fra di loro per tutti i bisogni della vita.

In questa reciproca comunicazione, tanto facilmente troveranno la maniera di nuocersi, quanto quella di beneficarsi. Se si suppone che vivano in una intera indipendenza gli uni dagli altri, senza sommissione ad alcuna legge, altra regola non avendo che la loro ragione, o il loro capriccio; facil cosa è comprendere che quelli i quali avranno maggior forza ed arroganza degli altri, non faran difficoltà di spiegare il loro malefico carattere per invadere ciò che troveranno a loro confacente, per maltrattare i più deboli, molestare la loro libertà, ed appropriarsi i frutti della industria e delle fatiche loro. Ben presto da ciò nascerebbe quel funesto stato di guerra di tutti contro tutti; stato, che non solamente Hobbes, ma tutti i politici riguardano come un'inevitabil conseguenza dello stato di natura: quantunque Hobbes su di ciò sia caduto in un assurdissimo, e perniciosissimo errore, riferendo questo stato di guerra alle prime impressioni della natura, invece di considerarlo come un effetto della depravazione dei sentimenti naturali, e di quelle violente passioni, che fan prevalere il piacere sensibile, e l'interesse particolare ai lumi della ragione, ed ai moti della coscienza.

La vita anche più semplice non sarebbe sempre capace di porre gli uomini al coperto da questi disordini. Ci si rappresentano gli Ottentotti, come i popoli che han conservato maggior semplicità, ed eguaglianza degli altri. Vi sono però fra loro severissime leggi contro l'assassinio, il furto e l'adulterio; prova certa, che la vendetta, la cupidigia, e la lussuria sono passioni, che si manifestano ovunque esistono uomini; e che capaci sono di cagionare le più spaventevoli stragi, se non si cura di reprimerle.

Onde comprendere quali sarebbero gli effetti di una comunicazione reciproca, ove ogni particolare godesse un'indipendenza assoluta: immaginiamo una città qualunque nell' universo, in cui convenga di abolire ogni potere coercitivo, e qualunque sorta di governo. Uomini, donne, fanciulli, che popolate questa città (si dica loro), voi non siete più cittadini, ma semplici abitanti della vostra patria; son cadute le leggi, è sciolto il governo; liberi e perfettamente eguali, ognuno di voi è padrone di condursi come vuole, e delle sue azioni non deve render conto ad altri che a sè medesimo. E voi, uomo ozioso, che con tanta impazienza sopportate il giogo della più legittima autorità, vorreste rimanere lungo tempo in questa città? osereste riposarvi una sola notte? Il primo de' vicini che trovasse in sua casa scarsa la sua cena, senza scrupolo si prenderebbe la libertà di venire a divider la vostra co' suoi compagni, e probabilmente i migliori bocconi non sarebbero per voi. Se poi il vostro appartamento a loro convenisse, vi farebbero l'onore di alloggiarvi, e senza cerimonie vi ridurrebbero in sulla strada, o sulle soffitte. I poveri arditi, gli scioperati, che sono stanchi di fatigare per procacciarsi il sostentamento, farebbero anch' essi altrettanto. Le cose de'ricchi fornirebbero loro per qualche tempo una sicura risorsa. I libertini, i turbolenti vorrebbero anch' essi trarre da ciò partito. Nè in propria casa, nè al di fuori si starebbe sicuro. Non più asilo pel pudore: tuttociò che

merita il maggior rispetto diverrebbe vittima della più sfrenata brutalità. Per la necessità di difendersi si formerebbero de'partiti, si verrebbe alle mani: si scannerebbero, si proverebbero tutti gli orrori di una città presa d'assalto, finchè un partito venendo a predominare, si trovasse in istato di far la legge agli altri, e di ricondurvi la concordia, e la pace, ristabilendo le leggi, e l'autorità pubblica.

Indarno si direbbe, che i disordini di cui ho fatto l'abbozzo, sarebbero una conseguenza dei vizj, che avessero gli uomini contratti in uno stato precedente di società; vizj che in verun modo sarebbero applicabili ad uomini, che avessero perseverato nello stato di natura.

Questa ripresa potrebbe aver luogo, se lo stato di natura comportasse, che gli uomini dovessero vivere perfettamente isolati, dispersi sul globo, senza vedersi, nè incontrarsi giammai. Ma si è già dimostrato, che una tal maniera di vivere non solo è contraria alle facoltà, ed alle inclinazioni dell'uomo, bensì di più assolutamente impossibile: e che supponendo ancora l'esclusione di ogni governo civile, moltiplicandosi in una contrada gli uomini, sarebbero nella necessità di vedersi ed incontrarsi; avrebbero bisogno di ajutarsi gli uni con gli altri, e in questa reciproca comunicazione, impossibile ad evitarsi, si troverebbero sempre in grado di farsi a vicenda molto bene, o molto male.

Questa reciproca comunicazione, spogliata di ogni freno di autorità pubblica, basterebbe per suscitare i disordini, che abbiamo particolareggiati. Ammetto che in questo stato gli uomini sarebbero oltremodo rustici, o limitati ai più semplici bisogni. Ma è sempre necessario provvedere alla sussistenza giornaliera per tutte le stagioni dell'anno. Sono necessarj i vestimenti, le capanne per alloggiare, le barchette per attraversare i fiumi, gl'istrumenti per la caccia, e per la pesca, gli ordigni per li lavori. Un solo uomo non può bastare a tutti questi esercizj: per taluni di questi capi è necessario riunirsi, per altri dividersi, e fornirsi del necessario per via de' cambj, e delle permute reciproche. Ecco dunque interessi da disbrigarsi ogni dì fra gli uomini, che vivono nella maggior semplicità. La mancanza totale di coltura e d'istituzione allontanerà forse ogni motivo, ogni occasione di doglianze, di contrasti, e di quistioni? L'esempio degli Ottentotti, che abbiamo citato, è una prova del contrario. Si sono veduti ancor essi nella necessità di reprimere con le più severe leggi l'assassinio, il furto, e l'adulterio. Non è poi necessario l'avere uno spirito assai colto per insegnare ad essere presontuoso, spiacevole, rissoso, impetuoso, vendicativo, mentitore, ed infingardo. Gli sciocchi sanno essere malvagi al par delle persone d'ingegno, e spesso ancora di più.

Nulla di più ruvido, e di più selvaggio dei popoli Settentrionali, nel tempo che cominciarono ad essere conosciuti dai Romani: vi eran però funestissime contese fra loro. Senza parlare delle guerre frequentissime, micidiali fra quei diversi corpi di nazione, non ve n'era alcuna, in cui non si commettessero uccisioni, le quali poi cagionavano altre uccisioni. I parenti, gli amici di quegli che era stato ucciso, stimavano un punto di onore il vendicare il suo sangue; onde a prevenire un' intera distruzione, fu di mestieri cercare degli espedienti per arrestare il corso a quelle funeste inimicizie. Tuttavia quelle nazioni aveano una sorte di governo civile, che non tralasciava di porre certo freno alle passioni, ed alla licenza de'particolari. I figli viveano sotto la disciplina de'loro padri, si assoggettavano ai costumi, ed agli usi della nazione, ed imparavano a vivere coi loro simili: questo metodo in parte suppliva alla mancanza di una più perfetta amministrazione. Ma nel sistema dell'autore dell'Emilio (*Contr. soc. L. I. Cap. II.*), l'educazione sarebbe assolutamente nulla. Nel suo stato di natura i figli non rimangono accosto al padre, se non soltanto per quel tempo, che di lui han bisogno per conservarsi. Appena cessa questo bisogno, il legame naturale si discioglie: esenti i figli dall'obbedienza che doveano al padre, esente il padre dalle cure che dovea a'figli, tutti egualmente tornano nell'indipendenza. Tosto che il fanciullo è in età di ragione, essendo egli il solo giudice dei mezzi atti a conservarlo, divieno con ciò suo proprio padrone: ma non è forse evidentissimo che fanciulli abbandonati a loro stessi, pervenuti all'età della ragione, crescendo alla ventura, privi di qualunque lume d'istruzione, diverrebbero meno atti a coltivare una pacifica comunicazione fra di loro, di quello che se fossero stati formati con lunga scuola sotto la direzione dei loro padri? Finalmente quest' autore istesso (*Disc. dell'ineg. pag. 98. e seg.*) non niega, che l'indolenza del preteso suo stato primitivo non potea poldurare eternamente; che per un seguito di fortuiti eventi le facoltà dell'uomo doveano svilupparsi, benchè per mezzo di un assai lungo progresso; e che in fine era d'uopo giungere a quel punto, ove gli ostacoli, che nocciono alla conservazione degli uomini (*Con. soc. lib. I. Cap. IV.*) nello stato di natura, prevalgono colla loro resistenza alle forze, che ogni individuo può impiegare per mantenersi in questo stato. « Allora, dic' egli, questo stato primitivo non può più sussistere, » ed il genere umano perirebbe, se non cangias- » se il suo tenore ».

Riassumendo pertanto in due parole il sistema dell'autore, se ne rileva che l'uman genere non può fare a meno della società civile, senza che gli uomini siano immersi in una stupida indolenza; e che uscendo da questa più non possono fare a meno della società civile: perciò i selvaggi che egli cita, come un esempio della gioventù del mondo, hanno una tal quale sorta di governo per regolare la loro associazione.

Dunque possiamo stabilire queste due proposizioni, che sembrano provate ad evidenza per tutto ciò che si è detto nei ragionamenti precedenti.

I. Senza reciproca comunicazione gli uomini perirebbero di miseria.

II. Con una reciproca comunicazione, spogliata di ogni autorità pubblica e di ogni potere coercitivo, gli uomini si distruggerebbero fra di loro.

RAGIONAMENTO XIII.

DELL' AUTORITA' PUBBLICA NELLA SOCIETA' CIVILE

Il risultamento di ciò, che abbiamo fin qui stabilito rispetto alla società, può ristringersi alle proposizioni seguenti:

I. La reciproca comunicazione fra gli uomini, che popolano la terra, non è un mero stabilimento arbitrario. È dessa fondata sull' ordine della propagazione dell' uman genere, sulla impossibilità in cui sono gli uomini di stare divisi; su i bisogni che hanno di una scambievole assistenza sì per le più indispensabili necessità della vita, come per coltivare le facoltà intellettuali, quanto è necessario a governare sè medesimi, come esseri dotati di ragione; in fine sulla stessa ragione, la quale essendo proprietà distintiva dell'uomo, di sua natura tende a stabilire una sociale comunicazione fra gli esseri, che ne sono dotati.

II. Questa reciproca comunicazione, la quale si esprime col nome di società, deve considerarsi come un mezzo, stabilito dalla natura, per la conservazione ed il ben essere dell'uman genere. Questo mezzo medesimo è di una necessità indispensabile, essendochè gli uomini, privi di questa comunicazione, non potrebbero a sufficienza provvedere al mantenimento nè alla difesa loro, e meno anche alla coltura delle facoltà intellettuali.

III. Questo stato adunque di società si riporta alla legge naturale: di fatti, oltre la naturale inclinazione, la retta ragione suggerisce agli uomini di adoperare i mezzi, assolutamente necessarj, per conservarsi e vivere in una maniera, convenevole alla loro natura. Il che non può aver luogo, se non nello stato di società.

IV. Da un' altra parte abbiam veduto, che la società, priva di qualunque autorità, capace di mantenervi l'ordine, e di reprimere i malfattori, diverrebbe ben presto distruttiva di sè medesima, e trarrebbe seco i più spaventevoli disordini.

V. Niente adunque meno della società istessa, è necessaria una pubblica autorità per la conservazione, ed il ben essere del genere umano.

VI. Però lo stato di società, qual mezzo necessario per la conservazione, ed il ben essere dell' uman genere, si rifondo nella legge naturale: e l'autorità pubblica, essendo egualmente necessaria per lo stesso fine, è egualmente fondata sulla legge naturale.

VII. La pubblica autorità pertanto nella sua prima origine non è un'istituzione semplicemente arbitraria; ma è un diritto, inerente per legge di natura allo stato di società.

Supponiamo, che alcune centinaja di famiglie selvagge di diverse contrade vengano a rompere per caso in un'isola deserta ed incognita. Tali famiglie, strette da'propri bisogni e dalla necessità della coesistenza, si troveranno inevitabilmente assoggettate ad una reciproca comunicazione, dalla quale risulterà fra le medesime uno stato di società, necessaria e fondata sulla legge naturale. Per quanto fortuita sia nel fatto della sua origine, non potrebbesi contendere a questa società un diritto, propriamente detto, alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, ed al suo ben essere. Imperciocchè, se ogni individuo possiede questo diritto in forza della stessa natura; una ragunanza così considerevole d'individui non potrebbe esserne sprovveduta. Se questa società ha un diritto naturale alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, al suo ben essere; ha dunque il diritto di adoperare i mezzi necessarj per adempiere tutte queste parti; e in conseguenza ha il diritto di stabilire nella comunicazione reciproca dei membri, che la compongono, una regola e un ordine; mediante il potere di reprimere quelli, che volessero turbare quest' ordine o questa regola. Ma un tal diritto e un tal potere, altro non è che l'autorità pubblica. Dunque l' autorità pubblica è un diritto, di sua natura inerente allo stato di società.

VIII. La prima origine dell' autorità pubblica in questa società non dipende dal consentimento delle parti, che la compongono.

Giacchè appena questa unione d'individui, o di famiglie, astrette dalla necessità della coesistenza ad una reciproca comunicazione, si trova formata; questa unione, prima ancora di qualunque consenso delle parti che la compongono, ha un preciso diritto alla sua conservazione, e per conseguenza il diritto di stabilire le regole, e di reprimere i trasgressori; nella qual cosa consiste l' autorità pubblica.

Il consenso dei particolari nel proposto caso potrà bensì essere necessario per istabilire una data regola o forma d' amministrazione in preferenza di qualunque altra; ma non per conferire all'unione, che ne risulta, il primitivo diritto di provvedere alla sua conservazione; diritto che questa unione, non meno che ogni individuo di essa, ottiene dalla natura.

Supponiamo in fatti che prima di ogni patto, e di ogni consenso, un particolare turbi la quiete di alcuni vicini: non solo gli offesi avran-

no il diritto di difendersi; ma lo stesso corpo dell' unione o della società avrà il diritto di reprimere quell'insolente, di punire la sua temerità, e di costringerlo a rispettare i suoi eguali.

IX. Ben lungi che un tal diritto, o tal primitiva autorità dipenda da alcun patto o convenzione de' particolari fra loro; tutto all' opposto se questi particolari convenissero tutti riuniti, e con patto espresso, di non voler dipendere da nessuna autorità pubblica; questo patto, come osserva il Victoria, sarebbe nullo e di niun valore, in quanto che è contrario al diritto naturale.

Questo patto sarebbe nullo; giacchè, non ostante ogni patto contrario, il corpo dell' unione, o della società, conserverebbe sempre il diritto di prevenire i disordini dell'anarchia, con lo stabilimento di una regola, atta a mantenere la pace.

Questo patto sarebbe altresì contro il diritto della natura; giacchè riuscirebbe ad annullare un mezzo, dalla natura istessa dettato per la conservazione ed il ben essere del genere umano.

Concludiamo adunque col Victoria, che lo stato di società, e l'autorità pubblica che l' accompagna, non sono invenzioni umane, nè meramente arbitrarie; ma l' uno e l'altra provengono dalla natura istessa, che ne ha fatto un mezzo necessario, e convenientissimo per la conservazione del genere umano.

X. L'autorità pubblica, che risulta dal diritto di conservazione in una società, sarebbe inutile, se non fosse annessa ad un potere, capace di riunire le forze particolari, per farle concorrere al bene comune della società. E di vero, se concepiamo questa autorità come dispersa in un complesso d' individui senza un centro di riunione; scorgesi apertamente che le volontà e le forze particolari, ben lungi dall'operare concordemente, si attraverserebbero fra loro spessissimo; e alla società non risulterebbe, che disordine e confusione. Esige adunque il diritto naturale della conservazione, che vi sia nella società un potere, capace di riunire e dirigere le forze particolari; ed in questo potere precisamente si riconcentra l'autorità pubblica, la quale si stende su tutti gl' individui. Ora questo potere può esser collocato o in un solo capo, o in un corpo morale, a modo di consiglio, più o meno numeroso, secondo le diverse specie di governo.

XI. In qualunque maniera questa autorità sovrana sia collocata, ella non è in sè stessa il risultamento di un patto, col quale gl' individui componenti una società consentano di spogliarsi d' una parte dei loro diritti e libertà, conservandosene l' altra parte. Avendo l'autorità sovrana il potere di riunire e di dirigere tutte le forze particolari per la conservazione della società; i diritti di questa autorità, e la loro estensione, derivano per sè stessi dal diritto naturale della conservazione, inerente allo stato di società. Supponiamo uno stato perfettamente democratico, composto di una sessantina d'individui. L'autorità pubblica, o il potere di dirigere le forze particolari, risederà nel consiglio generale, composto di questi sessanta individui. Questi sessanta potranno fare tutti quei regolamenti, che stimeranno più convenevoli; ma con ciò non danno a sè stessi, nè alla loro unione il potere e l' autorità di farli. Nella medesima guisa, che questo corpo democratico non dà a sè stesso il diritto, che ha, di provvedere alla sua conservazione; e nella stessa guisa ch' egli riceve questo diritto dalla natura medesima; riceve parimenti dalla natura, e non da sè stesso, il potere di dirigere le forze particolari in un modo conveniente alla sua conservazione. L'autorità pubblica dunque trae ogni sua forza da quel diritto, che la natura conferisce ad ogni società, di provvedere alla sua conservazione, ed al suo ben essere. Or in ogni società un poco numerosa, di nessuno uso sarebbe la pubblica autorità, se attribuita non fosse ad un individuo, o ad un corpo morale, capace di dirigere le forze particolari. Questo potere così concentrato non cangia di natura; la sua attribuzione a quell' individuo o a quel corpo morale, può certo essere l' effetto di un consentimento dei membri della società; ma non perciò ella trae i suoi diritti da questo consentimento. Ella li possiede per quella necessaria connessione, che vi è fra il potere, incaricato di vegliare al bene della società, e tutti i mezzi legittimi, necessarj o utili per giungere a questo fine.

XII. Adunque la potestà sovrana nella società è stabilita sulla legge di natura; e siccome la legge naturale ha Dio per autore; così bisogna convenire che la sovrana potestà è fondata sull' ordine stesso, stabilito da Dio per la conservazione, ed il ben essere del genere umano: *Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit*; e questo è l' oracolo dell' Apostolo.

Hume rende omaggio a questa verità nel suo vigesimo quinto *Saggio morale e politico*. « Subitochè (egli dice), si ammette una provvidenza universale, che presiede a tutto, che segue un disegno uniforme nella condotta degli avvenimenti, e che li conduce al fini degni della sua sapienza; non può negarsi che Iddio non sia il primo istitutore del governo civile. Il genere umano non può sussistere senza governo; o almeno non vi è sicurezza, dove non è protezione. Adunque è fuori di dubbio che la suprema bontà, la quale vuole il bene di tutte le sue creature, ha voluto che gli uomini fossero governati da un' autorità: e perciò lo sono, e lo sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i paesi del mondo: e in ciò abbiamo ancora la prova più certa delle intenzioni dell' Essere sapientissimo; cui niuno avvenimento è nascosto, ed a cui nulla potrebbe fare illusione ».

Tutto insino a qui è sodamente ragionato: ciò che segue però è ben d'altra tempera; « tuttavia (soggiunge l'autore), siccome Iddio non » vi è intervenuto con una volontà particolare, » nè per vie miracolose; [illegible] stabilimento » non ripete la sua origine, so non da quella » influenza segreta che anima tutta la natura; » non si potrebbero, propriamente parlando, » chiamare i sovrani, vicarj dell'Altissimo. Tal » nome non può loro convenire che in quel » senso medesimo, nel quale conviene ad ogni » potestà, ad ogni forza, che deriva dalla Di» vinità; dello quali potrebbe dirsi egualmen» te, che operano per sua commissione. Tut» tociò che accade, è compreso nel disegno del» la Provvidenza; il più potente, ed il più le» gittimo principe, non ha dunque alcun di» ritto di pretendere, che la sua autorità sia te» nuta più sacra e inviolabile di quella di un » magistrato subalterno, e di quella altresì di » un usurpatore, di un assassino, o di un cor» saro »

Senza dubbio tutto è compreso nel disegno della Provvidenza. Tuttociò che avviene di bene o di male, non avviene se non o per ordine suo, o per sua permissione. L'uomo ha ricevuto da Dio l'intelligenza, e la ragione per attendere al bene; e nondimeno può fare il male, perchè essendo libero, e limitato, può abusare delle sue facoltà. Ma Iddio non vuole il male, come vuole il bene. Permette il male in una creatura, soggetta di sua natura a mancare; e tal permissione nel disegno della sua provvidenza si riporta ad un bene maggiore. L'uomo che pecca, non può sconvolgere l'ordine della provvidenza; nè impedire il bene che ella saprà ricavare dalla sua malizia: ma egli non perciò fa un atto meno contrario alla legge eterna dell'Essere Supremo; il quale riprova ogni ingiustizia, la condanna, e la punisce. Questa legge positivamente prescrive agli uomini il bene che debbono fare; ordina loro di essere giusti, e benefici. L'uomo adunque che fa il bene, si conforma così alla legge, alla volontà, ed alle intenzioni dell'Essere Supremo; il quale vuole il bene, o l'approva, e lo ricompensa. La somma bontà (dice Hume) » vuole il bene delle sue creature, e vuole in » conseguenza, che gli uomini siano civilmen» te governati. » Ecco una volontà di approvazione, degna dell'Essere sommamente saggio, e sommamente buono. Direbbe forse Hume che Iddio vuole egualmente la frode, l'ingiustizia, lo spergiuro, o l'ingratitudine? Se accadono fra gli uomini tali cose, non è già punto per una volontà di approvazione da parte di Dio; ma per una semplice permissione, come noi abbiamo poc'anzi spiegato.

O per avventura la retta ragione permette di trarre la stessa conseguenza dalla volontà di Dio, rispetto al bene che ordina, e che prescrive; e dalla sua semplice permissione, rispetto al male che riprova, che proibisce, e che castiga? *Iddio che vuole il bene delle sue creature, vuole che gli uomini siano civilmente governati.* È desso questo il principio di Hume. Dunque lo stabilimento del civil governo è conforme alle *intenzioni dell'Essere Sapientissimo*; ed il sovrano occupa nella società un luogo, disegnato dall'ordine stesso della Provvidenza: ma l'abuso che fa un assassino delle sue forze fisiche per ispogliare i passaggieri, è un attentato contro le leggi di Dio; il quale nel permettere questo male lo riprova, lo condanna, e lo punisce. Come dunque Hume ha potuto asserire, che l'autorità del principe il più legittimo non sia più sacra, ed inviolabile di quella di un assassino?

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità legittima, in quanto che ella è conforme alle leggi della somma sapienza, ed alle intenzioni del Creatore, anche per confessione di Hume. L'attentato di un assassino, o l'autorità (se vale qui questo termine) ch'egli usurpa sul passaggiero, cui spoglia, è un'autorità illegittima; perchè contraria alle leggi della sovrana sapienza.

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità sacra, ed inviolabile; perchè essendo conforme all'ordine, ed alle intenzioni del Creatore, niuno può offenderla senza offendere il Creatore. La pretesa autorità di un assassino non è nè sacra, nè inviolabile; perchè essendo contraria alle intenzioni del Creatore, si può ad essa opporre la resistenza o la forza, senza offendere il Creatore.

Ma l'autorità del principe legittimo, sarà forse più sacra, e più inviolabile di quella di ogni magistrato subalterno? Sì, senza dubbio. Il magistrato subalterno trae la sua autorità dalla potestà sovrana, che può limitarla, od annientarla: ma la potestà sovrana, di qualunque maniera sia posta nello Stato, è fondata sull'ordine stesso delle cose, da Dio stabilito per il bene e la conservazione del genere umano.

A rendere sacra ed inviolabile quest'autorità, non è punto necessario *che Iddio vi sia intervenuto per vie miracolose*: basta che il lume della ragione ci dimostri in maniera da non poterne dubitare, che Iddio (come dice Hume) è il primo istitutore del governo civile; che la suprema bontà vuole pel bene stesso dell'umanità, che gli uomini siano civilmente governati; e che non si possano disconoscere nella suprema autorità del governo le intenzioni dell'Essere sapientissimo.

E non è questo un dire in termini equivalenti che la Sovrana autorità, senza la quale il Governo civile non può sussistere, ha Iddio medesimo per primo istitutore; e che coloro fra gli uomini, che ne sono rivestiti, sono come i rappresentanti, e gl'istrumenti della Provvidenza: in quanto che secondo l'ordine,

e la volontà di Dio, presiedono ad una istituzione, che Dio ha voluto esistesse fra gli uomini pel bene del genere umano? Non dobbiamo adunque riguardare lo stabilimento del civile governo, come un semplice effetto *di quella segreta influenza, che anima tutta la natura;* ma di più come un'istituzione che Iddio vuole; e che è conforme alle intenzioni dell'Essere Sapientissimo, ed alla sua somma bontà. Questa conformità, che *per confessione di Hume* la retta ragione ci discopre, ci fa conoscere per mezzo di una chiara ed immediata conseguenza, come non si può oltraggiare l'autorità suprema di esso governo, senza resistere alle intenzioni, alle leggi, alla volontà dell'Essere Sapientissimo. Il che basta per rendere quest'autorità sacra ed inviolabile. Ciò che la ragione dimostra su questo punto, viene ampiamente confermato dall'autorità stessa dei sacri libri; i quali ci manifestano in una maniera più distinta e più autentica i voleri dell'Essere Supremo. Per convincersene, non fa d'uopo più, che consultare il Bossuet nel terzo libro della *Politica*, ricavata dalla sacra Scrittura.

In quanto alle diverse forme di governo Bossuet stabilisce in quella stessa opera C. II. le seguenti proposizioni: che *il primo impero fra gli uomini è l'impero paterno; che per altro si stabilirono ben presto de' Re, o per consenso dei popoli,* o *per via d' armi*: che nulladimeno *vi sono state altre forme di governo, diverse da quella dello stato reale; che deve ognuno tenersi alla forma di governo, che trova stabilita nel suo paese: che la monarchia è la forma di governo la più comune, la più antica, ed anche la più naturale.* È pur da dolersi, che questa eccellente opera sia forse più conosciuta per la nominanza dell'autore, che per la premura del pubblico nello studiarla. Stando costantemente alle massime, che quel grand'uomo ha raccolte dai libri sacri, tutti i Re sarebbero padri, ed i popoli felici; e che potrebbero gli uni o gli altri desiderare di più?

Io non aggiungerò che una sola considerazione sul diritto di conquista. Grozio, ed i più celebri scrittori in questo genere, convengono che legittimamente può farsi la guerra ad un popolo, il quale violasse apertamente i primi principj del diritto naturale a carico degli altri; massacrando, per esempio, spietatamente tutti gli stranieri, che approdassero nel suo paese. Ora se un tal popolo venisse ad essere conquistato, il conquistatore non avrebbe egli il diritto di dargli leggi migliori? Il popolo conquistato non sarebbe egli tenuto ad osservarle? E non pertanto queste leggi non sarebbero un risultamento della volontà del popolo conquistato. Vi sono adunque delle leggi giuste, che portano un'obbligazione indipendentemente dalla volontà di coloro, a cui esse sono imposte: e questa è un'altra prova, che l'autorità sovrana trae la sua forza da quell'ordine stabilito da Dio, o necessario alla conservazione del genere umano, il quale ordine esige che nella società vi sia un potere per riunire le forze particolari, e dirigerle al comun bene.

Segue da ciò, che la libertà originaria che l'uomo ha dalla natura, non è una libertà di indipendenza totale, come taluni filosofi vanno figurandosi nello stato di natura. D'altronde è evidente, che ogni uomo nasce sotto la paterna potestà; per modo che se consultiamo l'ordine istesso della natura, scorgiamo che ella fa nascere l'uomo in uno stato di dipendenza; che ella lo tiene in un assoggettamento assoluto in tutto il tempo dell'infanzia; e che essa stessa ha talmente limitata la sua forza, e le sue facoltà, che non ha voluto ch'egli potesse bastare a sè stesso; ma lo ha posto nella necessità di dipendere dal concorso degli altri per tutti i bisogni della vita.

Da un'altra parte non può una famiglia evitare l'incontro di altre famiglie, che la propagazione dell'uman genere trasfonde di contrada in contrada; ove si formano riunioni, o corpi di società, più o meno numerosi. Ogni famiglia che trovasi nel recinto di questa reciproca comunicazione, formante il nodo di uno di quei corpi di società, si trova con ciò necessariamente sottoposta all'autorità pubblica, che per diritto di natura risiede in quel corpo stesso di società. Una famiglia, o un individuo, può abbandonare il suolo suo natio; ma ciò non lo esenterà dall'incontrare un'altra popolazione, ove sia obbligato a dipendere egualmente da un'autorità pubblica.

Supponendo poi una famiglia, perfettamente isolata, lo stato di natura avrà luogo in questa famiglia rispetto all'altre società; ma non già rispetto alle persone, che la compongono. Di natural diritto il padre è il capo della sua famiglia; ed in questa supposizione la qualità di capo di famiglia vien accompagnata da tutta l'autorità, necessaria per mantenervi l'ordine, e la subordinazione.

L'indipendenza dunque dello stato di natura non può aver luogo, se non verso quel solo individuo, il quale uscendo dalla sua famiglia, ed abbandonando quanto trovasi di abitato sulla terra, andasse a posarsi su di una rupe inaccessibile, per cibarsi di radiche, e vivere coi corvi, cogli orsi, e coi serpenti. Ma bisogna rinunciare alla ragione, chi non confessi, che una così trista indipendenza poco degna sarebbe di un essere ragionevole.

Pertanto la natura non ci ha impresso la menoma inclinazione naturale a questo stato d'indipendenza. Per l'opposto tutti gli uomini sentono la necessità di un'autorità legittima, affine di mantener l'ordine, ed assicurare la libertà, e i diritti di ciascuno. La natura abborre la schiavitù; quello stato in cui l'uomo è in ba-

lia di un padrone, autorizzato a non vedere nel suo schiavo, che un oggetto di mercanzia; di cui ad ogni titolo possa disporre come di una bestia da soma, senza altre regole, fuorchè il capriccio, e l'interesse. Ma l'abusare di quella parola di schiavitù con applicazioni tanto maligne, quanto fuori di luogo, per rendere odiosa la più legittima subordinazione sia di un figlio verso suo padre, sia di un cittadino verso la patria, e verso il suo Governo; è un tale abuso di ragionare, che illudere non può, se non quelli, i quali non fanno alcuna attenzione a quello che leggono.

Questo doppio vincolo di subordinazione conserva tutta la sua forza nei popoli, che meno si sono allontanati dalla primitiva semplicità dello stato naturale; e non par loro nè duro, nè gravoso. Nei popoli selvaggi il padre governa la sua famiglia; la popolazione obbedisce al suo capo. Un sofista, che immaginasse trattarli da schiavi, correrebbe pericolo di divenirlo egli stesso.

In generale la natura ha fatto gli uomini più sensibili al bisogno, che alla dipendenza. Or essi non ponno procacciarsi i mezzi di soddisfare ai loro bisogni, se non coll'ajuto di una reciproca comunicazione: e tutti conoscono che questa comunicazione diverrebbe loro più nocevole che utile, se non fosse sottomessa ad una autorità pubblica per mantenervi l'ordine, e la sicurezza.

Gli animi più forti, e più sublimi nulla giammai hanno scorto nè di duro, nè di abbietto nella subordinazione alla pubblica autorità. Debbo io citare qui gli Spartani? Debbo io citare i Romani? Si videro mai animi più alteri, più trasportati alla grandezza, e nello stesso tempo più sottomessi all'autorità? Veniamo a tempi più prossimi a noi: i Bertrand du Guesclin, i Bayard, i Molè, i Sully, i Montausier, han vissuto sotto dei Re, e si son fatti una gloria di servire con fedeltà a' Signori, che la Provvidenza avea loro dati. Quella legittima subordinazione non iscemò in alcun tempo nè il loro coraggio, nè la loro virtù. Ella non gli rese nè vili schiavi, nè adulatori codardi; e meritarono il nome di eroi, anche più per la magnanimità dei sentimenti, che per la grandezza delle loro imprese.

Nota inedita dell'autore (1)

Credete voi, in buona fede, che l'anima di Giangiacomo, il quale declama contro ogni dipendenza, abbia poi maggiore elevatezza, che quella di Sully, o del Presidente Molè? provate a farne il confronto; e davvero farete ridere il pubblico, che ha già potuto considerare i suoi paradossi. Uomini vani, i quali affettate di mostrare grandezza declamando con entusiasmo contro l'autorità la più legittima; voi sieto pur in errore. Non bastano le grandi parole a dimostrare grandezza d'animo. Vediamo bensì tutti i giorni uomini, che declamano altamente contro la potenza, e che fanno servilmente la corte ai potenti: simili agl'istrioni, i quali dopo aver rappresentato su la scena gli Alessandri e i Cesari ritornano a casa loro per essere quelli stessi di prima. Si veggono de' filosofi ammutoliti davanti un rivale che temono; aspettando che costui venga alle prese con qualche altro atleta, ed ei gli tirano allora un sasso per finire d'opprimerlo: si veggono anzi dipendere dall'opinione del volgo che essi disprezzano; sdegnando in pubblico una dipendenza, di cui non arrossiscono in segreto. No, non vi date a credere di difendere la causa dell'umanità: niente è più conforme, niente più convenevole alla natura umana, che l'impero dell'autorità; senza del quale nè casa, nè città, nè popolo, nè il genere umano, nè l'universo istesso potrebbe sussistere. Questo stesso inculcava Cicerone ai Romani. Ne volete forse un argomento più convincente? Raccogliete in un' isola una quantità di questi sofisti, cotanto gelosi della indipendenza, affinchè se ne stieno a vivere colà nello stato di natura. Oh l'amabile! oh la dolce società, che dev'essere la loro! Spogliati di ogni pregiudizio, questi uomini illuminati non seguono che le impressioni benefiche della natura: la superstizione non ha alcun impero sopra queste anime forti; esse non amano che la verità. Comechè portino seco il germe delle passioni; posseggono però il segreto di farle servire pel bene comune. Isola fortunata, tu diverrai il soggiorno dell'innocenza e della pace! Popolata da saggi liberi, eguali, indipendenti, tu darai al mondo l'augusto spettacolo delle più sublimi virtù, e della più soave unione. Credete voi di poterne fare l' esperimento? Ma li filosofi stessi non vi si arrendono; essi conoscono che i savj, radunati insieme, non sarebbero più d'accordo (2), di quello che sieno li savj dispersi sulla terra. Le scintille dell'odio, le quali a tai filosofi sfuggono ad onta della cura che si prendono di reprimerle; mostrano abbastanza qual sarebbe l'ardore di quest'odio, se egli avesse la libertà di sfogarsi appieno; e se per poco fosse accompagnato dal potere di nuocere altrimenti che collo invettive.

(1) Della quale, come di troppi altri vantaggi della presente edizione, siamo tenuti a' PP. Barnabiti di S. Carlo in Roma, i quali posseggono i mss. originali dell' Autore.

(2) Se quest'isola fosse esistita al tempo dell'Ariosto, egli non sarebbe andato a cercare la discordia nei Conventi.

CONFUTAZIONE

DI

ALCUNI PRINCIPJ DELL'HOBBES (1)

Volta dall'originale per un Anonimo

I. *Il timore secondo l'Hobbes induce gli uomini a cercare la società de' loro simili.*

Pretende l'Hobbes (*Fondamento della Politica; Sez. I. Della Libertà cap. I. art. 2.*) essere falso che *gli uomini sieno nati con una naturale disposizione alla società*, e si amino tra loro scambievolmente: non formare eglino società, se non per l'onore e utilità che ne derivano; le quali cose meglio trovandosi nel dominio assoluto che nella società, gli uomini inclinerebbero per loro natura più avidamente al dominio che alla società, se non fosse il timore.

Tutto questo prova per verità, che l'amore di noi medesimi è l'universale principio che in ogni occasione ci fa operare; ma nascendo da esso inclinazioni diverse a diversi obbietti, e queste inclinazioni dovendo per nostra vera utilità essere governate secondo ragione; egli è a vedere, se la inclinazione alla società non fosse per avventura un effetto naturale dell'amore di noi medesimi; e se la inclinazione all'assoluto dominio sia interamente conforme a ragione.

A vedere, se sia il timore o l'amore lo immediato principio degli umani consorzj, io non ho che a risalire alla origine della società, senza recare in mezzo raziocinj profondi in una sì delicata materia. La prima società fu incontrastabilmente quella di Adamo ed Eva; or, dimando io, fu il timore o l'amore che li associò? Quando Adamo vide quella donna, formata da una sua costa, il suo primo moto verso di lei non fu egli forse un trasporto di affetto, come verso una parte di sè stesso? È forse il timore, che muove i padri e le madri ad allevare i figliuoli con tanto amore e tenerezza? E questi figliuoli medesimi, appena spunti in loro qualche raggio d'intelligenza, non li vedi tu naturalmente inclinati a stare insieme e a formare quelle picciole ragunate, senza le quali non gusterebbero appieno il diletto de' lor giuochi fanciulleschi? E i fratelli non cominciano essi dall'amarsi? Che se giungono talvolta ad odiarsi e temersi reciprocamente, non è forse per causa di sregolate passioni? Il fratricidio di Caino fornirebbe per avventura al signor Hobbes un appoggio alla sua tesi: se la Scrittura non ci facesse sapere, essere stato un impeto d'iniqua e colpevole gelosia che spinse Caino, contro la innocente inclinazion di natura, a soddisfare lo sregolato amore di un dominio e di una superiorità assoluta a prezzo della vita del fratello. Se dunque Caino fu colpevole, falso è, che la naturale inclinazione ci tragga piuttosto al dominio assoluto, che alla società.

II. *Delle cagioni del reciproco timore.*

Dopo avere stabilito, a suo modo, che il principio di ogni società è il timore, non già una inclinazione da natura; il signor Hobbes passa ad esaminare quali sieno le cagioni di tal timore. La prima è la naturale eguaglianza di tutti gli uomini; e per naturale eguaglianza egli intende principalmente un uguale potere di nuocersi e farsi del male. Or essendo facile all'uomo il più debole di uccidere l'uomo il più robusto, e di fare per conseguenza quanto vi ha di meglio e di peggio, sèguita che gli uomini sieno tutti naturalmente uguali. Ecco il primo principio di questo mutuo timore, che tiene naturalmente gli uomini in istato di guerra.

Ma questa naturale eguaglianza degli uomini, se sia bene intesa (cioè in quanto gli uo-

(1) Ecco un altro degli Opuscoli francesi pubblicati la prima volta in Roma nel 185[illegible]; nessun volgarizzamento ne fu stampato sino a oggi. D. A. M.

mini sono tutti egualmente creati ad immagine e simiglianza di Dio loro comun padre; o in quanto discendendo tutti da uno stesso padre e da una stessa madre, non compongono che una stessa famiglia, mentre nelle vene di tutti corre il medesimo sangue) non prova essa piuttosto la dottrina del Vangelo, cioè che amar dobbiamo il nostro prossimo come noi medesimi, cotalchè questa eguaglianza sia la sorgente di una naturale inclinazione di tutti verso tutti che gli unisca per amore, anzichè la cagione di un reciproco timore che li raduni senza che si amino?

La seconda ragione di esso mutuo timore che riunisce gli uomini, è, giusta il signor Hobbes, la volontà di nuocersi. E d'onde viene questa volontà? Ascoltiamo lui medesimo: » La » volontà di nuocere nello stato di natura è in » tutti gli uomini; ma non procede sempre da » una stessa cagione, nè è sempre ugualmen» te biasimevole. Vi ha di quelli, i quali, am» mettendo la nostra naturale uguaglianza, per» mettono agli altri tutto ciò che permettono » a sè medesimi; e questo è veramente un » effetto di modestia e di giusta estimazione » delle proprie forze. Sono poi altri, i quali » attribuendosi una certa superiorità, voglio» no che tutto sia loro permesso e sia loro do» vuto tutto l'onore; nel che fanno apparire » la loro arroganza. In questi adunque la vo» lontà di nuocere nasce da vanagloria e da » falsa estimazione delle proprie forze; dove» chè ne' primi procede dalla inevitabile ne» cessità di difendere i propri beni e la pro» pria libertà contro la insolenza dei secondi. »

Il signor Hobbes adunque distingue qui due sorte d'uomini nello stato di natura; gli uni modesti, giusti estimatori di lor forze, i quali permettono agli altri quello che a sè stessi permettono: gli altri arroganti, pieni di vanagloria, ingiusti estimatori di lor forze, i quali vogliono attribuirsi la superiorità sovra gli altri. Che questi ultimi non si inducano a società per amore, ma per una tema reciproca, non ho difficoltà di concederglielo. Ma egli pure dovrà confessare, che i suoi uomini modesti possono, senza questo mutuo timore, formare tra loro società; e siccome permettono agli altri quello che a sè medesimi; e si risguardano come uguali; si ameranno tra loro e si procacceranno vicendevolmente ogni possibile vantaggio. Che poi questi uomini modesti aver possano la volontà di nuocere agli arroganti per difendersi da' loro insulti; ciò nulla monta alla quistione; perocchè quelli i quali mantengono, che gli uomini sono naturalmente portati ad associarsi, non niegano che la giusta difesa sia un diritto di natura. Ma, tra loro, gli uomini modesti, giusti estimatori delle proprie forze, non avranno veruna volontà di nuocersi. E come l'avrebbon essi, dacchè permettono agli altri ciò che a sè medesimi permettono; e non si attribuiscono veruna superiorità, contraria alla loro naturale eguaglianza? Questi uomini modesti adunque troveransi naturalmente portati alla società, non al dominio assoluto; e la naturale eguaglianza sarà in essi un principio di benevolenza, non di reciproco timore. La inclinazione a un assoluto dominio non risguarda dunque che gli arroganti; i quali vogliono attribuirsi una ingiusta superiorità. Or io dimando al signor Hobbes: tra la modestia, ch'ei suppone trovarsi in certi uomini nello stato di natura, o l'arroganza ch'egli attribuisce ad altri uomini in quel medesimo stato, qual delle due è più conforme a natura o alla ragion naturale dell'uomo? Potrà egli negare, che la modestia sia conforme a ragione, e che l'arroganza sia un vizio contro ragione? Chiaro è dunque, che la inclinazione a società essendo fondata sulla modestia che è conforme a ragione, e sulla giusta estimazione delle proprie forze, dee dirsi fondata essa pure sulla natura o sulla ragione: laddove la inclinazione al dominio assoluto in pregiudizio della società, non derivando che dall'arroganza e dalla ingiusta estimazione delle proprie forze, non che poggiare sulla natura, poggia sovra un vizio e una ingiustizia, contraria alla natura e alla ragione. Bisogna bene che la forza della verità sia assai grande, quando dalla bocca di un autore così profondo e sottile come il signor Hobbes, strappa una confessione che è sì contraria ai suoi principj, e distrugge interamente il suo sistema.

Le altre cagioni della reciproca volontà di nuocersi, che il signor Hobbes suppone in tutti gli uomini nello stato di natura, cioè la discordia che proviene dal confronto degl' ingegni, e quella che nasce dalla brama che molti hanno di una stessa cosa; queste cagioni non risguardano che gli uomini arroganti, i quali pieni di vanagloria e falsi estimatori di loro forze, senza verun riguardo alla naturale eguaglianza di tutti gli uomini, vogliono attribuirsi una ingiusta superiorità sovra i loro simili. Ma quanto agli uomini modesti, i quali estimando equamente le proprie forze riconoscono la naturale eguaglianza di tutti gli uomini, e nulla permettono a sè stessi che non permettano agli altri, queste ragioni non hanno luogo. Qual è infatti l'uomo modesto, il quale, come suppone il signor Hobbes, riponga ogni suo piacere ed ogni più compiuta allegrezza nel deprimere altrui; o il quale, conoscendo la propria superiorità sovra gli altri, se ne compiaccia tanto da spregiarli e vilipenderli con beffe, con parole, gesti ed altri segni ingiuriosi? Qual è l'uomo modesto, il quale non possa tollerare, che gli altri contraddicano alle sue opinioni, purchè il facciano cortesemente? Il quale risguardi questa contraddizione come un insopportabile affronto, qua-

sichè il non accordarsi al suo sentimento fosse un accusarlo apertamente d'impertinenza? lo lascio al giudizio degli onesti, se le sien queste ragioni sufficienti a supporre in essi una reciproca volontà di nuocersi, anche nello stato di natura.

Quanto alla brama di possedere uno stesso oggetto, essa non può tampoco venire alla mente d'uomini modesti; i quali nulla permettono a sè stessi, che nol permettano agli altri. Uno di cotali uomini, dopo essersi appropriato lauto di terreno, quanto gli è mestieri pel suo sostentamento, e dopo averne segnati i confini; non vorrà pretendere dal suo vicino il terreno, che questi si è appropriato allo stesso modo. Su questo punto adunque tra gli uomini modesti, quali il signor Hobbes gli ha descritti, non potrebbe esservi discordia. E veramente la discordia non potrebbe nascere, che da questi due capi: o che un uomo volesse appropriarsi tanta terra che non ne rimanesse agli altri pel loro necessario, o che egli volesse privarli di quella che è loro necessaria, e che già sonosi appropriata. Ma l'una e l'altra ipotesi è ugualmente contraria al carattere dell'uomo modesto, giusto estimatore delle proprie forze, il quale riconosce la naturale eguaglianza di tutti gli uomini, e permette a ciascuno ciò che permette a sè medesimo.

III. *Del primo fondamento del diritto naturale, giusta il signor Hobbes.*

Dopo tali preliminari il signor Hobbes si fa a spiegare la natura del *diritto*. « Niuno è di » noi (egli dice), il quale non sia tratto a » desiderare ciò che gli sembra buono, e ad evi» tare ciò che gli sembra cattivo; specialmen» te poi a fuggire il peggiore di tutti i mali » di natura, qual è senza dubbio la morte. » Questa inclinazione (aggiugne egli) non è » meno naturale a noi, di quel che sia a un » sasso non sostenuto l'andare al centro. Nulla » dunque si opera contro la retta ragione, al» lorchè si fa uso di qualsiasi mezzo per la » propria conservazione, e si difende il pro» prio corpo e le proprie membra dalla morte » o dai dolori che la precedono. Or tutti con» cedono, che quello che non è contro la ret» ta ragione, è giusto e può farsi ad ogni buon » diritto; perocchè *giusto* e *diritto* non signifi» cano altra cosa, se non la libertà, che ha » ciascuno di usare le naturali sue facoltà con» formemente alla retta ragione. Dal che io » derivo questa conseguenza, che il primo fon» damento del diritto naturale si è, che cia» scuno conservi, quanto può, le sue membra e » la sua vita. »

Ecco dunque il primo fondamento del diritto naturale, secondo il signor Hobbes; ecco il principio e la fonte di tutti i doveri degli uomini. Tutte le umane azioni non saranno buone, giuste e lodevoli, se non in quanto si riscontrano a questo principio; ed ogni azione che tenda a violarlo, sarà malvagia, ingiusta e biasimevole. Ma noi farem vedere quanto cotal fondamento sia ruinoso, e quanto false, assurde, perniciose ed empie sieno le conseguenze che ne rampollano.

La prima cosa: perchè la conservazione delle membra o della vita fosse il primo fondamento del diritto naturale, a cui l'uomo riferir dovesse ogni sua azione, converrebbe che la conservazione della vita fosse l'ultimo fine dell'uomo, il suo sommo bene; e la morte fosse realmente il peggiore di tutti i mali che la ragione può apprendere; conciossiachè niuno dubiti, che la norma di tutte le umane azioni non sia l'ultimo fine. Ora chiunque abbia qualche idea della esistenza e provvidenza di Dio, della immortalità dell'anima e di una vita avvenire; come potrà sostenere, che, secondo la ragione, la morte sia il peggiore di tutti i mali, e che tutte le azioni dell'uomo ragionevole tender debbano ad evitarla, e a procacciare la conservazione delle membra e della vita per qualsiasi mezzo?

I primi cristiani avevano un sicuro mezzo di conservare le loro membra e le loro vite, e di evitare la morte, sacrificando agl'idoli e rinunciando al culto del vero Dio. Or, io dimando, dovevano essi usare cotal mezzo per conservare la loro vita ed evitare la morte; o non piuttosto dovevano esporsi a perdere la vita ne' più crudeli tormenti, anzichè bestemmiare il nome di Dio? Se essi doveano sacrificare agli idoli per conservare la vita, il signor Hobbes ha ragione; è questa infatti una giusta conseguenza del suo principio. Perocchè il primo fondamento del diritto naturale essendo quello di conservare la vita per ogni sorta di mezzi, non deesi giammai omettere un mezzo, senza cui non potrebbesi conservare la vita; altrimenti peccherebbesi contro il primo principio del diritto naturale. Un cristiano, per conservare la vita, altro mezzo, altra risorsa non ha, che di bestemmiare il nome di Dio: dunque egli dee servirsi di questo mezzo, e se nol fa, pecca contro il primo fondamento del diritto naturale.

Ma se un siffatta conseguenza è falsa ed empia: se un cristiano che incontra la morte, anzichè abbandonare il culto di Dio; dee godere dopo morte un'eterna felicità nel seno dello stesso Dio: se la idolatria che egli abbracci per conservare una vita caduca, dee condurlo un giorno a supplizj senza fine nell'altro mondo: forza è ammettere altri fondamenti e altri principj del naturale diritto, dai quali derivino doveri ben più essenziali, che non la conservazione della vita e delle membra.

Da ultimo, se il primo fondamento del diritto di natura è la conservazione della vita e delle membra; a più forte ragione ne conse-

gulta, che un uomo non dee mai esporre la propria vita a bene dello stato e a vantaggio della società. Imperocchè tutti i doveri sociali e l'obbligazione di osservarli si inferiscono dai principj del diritto naturale, intanto che non può avervi nella società verun dovere, direttamente opposto ai primi pronunciati del diritto. Ma se il primo fondamento del diritto di natura fosse quello di conservare la propria vita, e di evitare la morte come il peggiore di tutti i mali; un uomo, che esponesse la sua vita pel bene della società, eleggerebbe il peggioro di tutti i mali per cessarne un minimo: costui adoprerebbe contro ragione e contro una inclinazione tanto naturale all'uomo, quanto è naturale al sasso il tendere al centro; non usando poi ogni possibile mezzo alla propria conservazione peccherebbe contro il diritto di natura, e morendo per la patria farebbe una azione malvagia, ingiusta e detestabile. Può avervi cosa più falsa, più perniciosa di siffatti principj?

IV. *Delle prime conseguenze che il signor Hobbes deriva dal suo principio; in qual senso debbasi intendere la massima generale, che cioè la natura ha dato un diritto a tutti sopra tutte le cose.*

Posto che il primo fondamento del diritto di natura consista in questo che ciascuno conservi con ogni suo potere o con ogni fatta di mezzi le sue membra e la sua vita, il signor Hobbes ne inferisce, che nello stato di natura ciascuno è parimente in diritto di giudicare de'mezzi proprj alla sua conservazione. Tutto il discorso è molto destramente condotto, attalchè per una serie di conseguenze, formanti come un insensibil pendio, ei trascina i lettori alla sua prediletta dottrina: cioè potere ciascuno nello stato di natura usare la sua forza o la sua possanza come più gli talenta, senza fare ingiuria a veruno: a dir breve, il diritto essere del più forte. Ma avendo lo dimostrato, il primo fondamento del diritto nello stato di natura non essere la conservazione della vita e delle membra per qualsiasi mezzo; anzi avervi de' mezzi che senza delitto non potrebbonsi usare alla propria conservazione; e dei doveri che debbonsi adempire a costo della vita; ne segue manifestamente, che nello stato di natura non ha ciascuno il diritto di usare la sua forza a suo talento per la propria conservazione. Il che meglio ancora apparirà dalla seguente esposizione e confutazione delle massime del signor Hobbes a questo proposito.

» La natura (egli dice al n. 10) ha dato a » ciascun di noi egual diritto su tutte le cose; » vo' dire, che in uno stato puramente naturale, e prima che gli uomini si fossero scambievolmente legati tra loro per certe convenzioni, era lecito a ciascuno di fare tutto ciò » che gli piacea contro chicchesifosse, e ciascuno potea possedere, usare e godere tutto » che gli era in grado. Or siccome una cosa, » dacchè la si desidera sembra buona, e il desiderarla è un indizio di sua vera necessità, » od una prova verisimile di sua utilità alla » conservazione di chi la desidera; perciò ho » mostrato nel precedente articolo, che ciascuno è giudice competente di ciò che gli è veramente utile, intantochè bisogna tenere per » necessario tutto ciò che egli giudica tale; e » siccome per l'articolo settimo si ha e si fa » per diritto di natura tutto, che contribuisce » alla propria difesa e alla conservazione delle » proprie membra; sèguita, che nello stato di » natura ciascuno ha diritto di fare e possedere tutto che gli piace. Dal che proviene quel » detto volgare, che la natura ha dato ogni » cosa a tutti; e ne consegue eziandio, che nello stato di natura l'utilità è la regola del diritto. »

Che la natura abbia dato ad ognuno un egual diritto su tutte le cose, e abbia dato ogni cosa a tutti, è una massima che può avere più di un significato. Se s' intende che la natura, o meglio Iddio autor della medesima, nel destinare la terra ad uso degli uomini l'ha data loro in generale, senza determinare da principio che una tal porzione di terra appartenesse a un tal individuo, ma lasciando che ciascuno in particolare potesse appropriarsene una porzione convenevole a' suoi bisogni con aggiugnere a un fondo non ancora occupato da veruno la sua particolare industria; la massima in questo senso è vera, e può dirsi un effetto della sapienza dell' Autore della natura, e di sua benefica providenza verso il genere umano. Ma se si intende nel senso che il signor Hobbes vorrebbe insinuare, cioè che la natura abbia dato ogni cosa a tutti per modo, che prima delle convenzioni di ciascun individuo con tutti gli altri, ciascuno abbia diritto d' impadronirsi di ciò che ciascuno si è di già appropriato; la massima è falsa; diviene una sorgente di disordini e di confusione; e darebbe luogo a pensare poco favorevolmente della providenza dell' Autore della natura verso l'uman genere.

Suppongasi infatti la terra non ancor popolata, e che successivamente venga ad essere abitata da uomini ai quali Iddio l' ha data in comune per lavorarla, e trarne così di che provvedere ai proprj bisogni: arriva un uomo che di questa terra, data a tutti in generale, ne lavora quanto gli occorre pel sostentamento di sua famiglia, e lascia per conseguenza che coloro, i quali verranno dopo lui, trovino parimenti di che mantenersi: perocchè si suppone, come già è certo, che la terra bastar possa abbondevolmente ai bisogni di tutti gli uomini che devono abitarla. Ciò supposto io dimando, se costui che il primo occupa quella tal porzione di terra; che la lavora, la coltiva o

ne irae colle sue cure ed indusirie i frutti necessarj alla sua conservazione; dimando, dico, se costui abbia, o no, un vero diritto su quella terra? Se si risponde che no, dunque è falso che la natura abbia dato a ciascuno un diritto su tutte le cose, dacchè niuno può acquistare un vero diritto sopra alcuna parte di ciò che essa ha dato in comune. Se poi si risponde, che colui ha diritto su quella parte di terra che per il primo occupò e lavorò; dunque vi ha negli altri un preciso dovere di non turbarlo nel possesso di un fondo, che di diritto gli appartiene; e turbandolo gli recano ingiuria e commettono un' ingiustizia.

Se si rispondesse che l'uomo il quale ha lavorato un pezzo di terra, ha bensì diritto sovr'essa, ma pure rimane pur sempre agli altri uomini su quella medesima terra un diritto uguale a quello di chi primo occupolla; in tal caso si accampa un diritto chimerico e si proferiscono parole vuote di senso. Che diritto infatti saria quello, che non imponesse agli altri il dovere di non turbare colui, che primo il possiede veracemente?

D' altro lato, come può dirsi che la natura abbia dato diritto a tutti su de'frutti, che provengono tanto dal lavoro e dall' industria di un particolare, quanto dal fondo della terra che gli ha prodotti?

Nè dicasi che gli uomini nello stato di natura possono fare convenzioni, mercè le quali ciascuno acquisti un particolare diritto su certi fondi, mediante cessione che gli altri facciano del loro diritto su quo' fondi; perocchè chi non vede, che supponendo una moltitudine d' uomini viventi nello stato di natura, si pretenderebbe con ciò una cosa assolutamente impossibile; non potendo ad un uomo bastare la vita per fare quella convenzione con tutti gli altri uomini, e massimamente con quelli de'più remoti paesi?

Si dirà che parecchie famiglie vicine possono fare agevolmente un tale accordo, e unirsi poi per mettersi in istato di respingere gli attacchi di coloro, che volessero insignorirsi de' beni da esse posseduti in proprio. Ma in questo caso gli uomini, che non hanno ancor pattuito con queste famiglie, e non hanno ceduto il diritto che la natura ha dato loro su que' beni che elleno si sono appropriati; cotali uomini, dico io, hanno tanto diritto di assalire, quanto ne hanno gli altri di difendersi. Or come supporre, senza pervertire interamente l' idea del diritto, due parti contrarie aventi uguale diritto l'una di aggredire, l'altra di difendersi, relativamente allo stesso oggetto? L' idea del diritto, in chi lo possiede, importa essenzialmente un'idea correlativa di obbligazione negli altri. Se quelle famiglie unite hanno diritto di difendersi e di custodire colla forza i beni che attualmente posseggono; vi ha dunque negli altri uomini un essenziale obbligo di non assalirle: e se questi hanno diritto di assalirle per occupare i beni, sui quali essi hanno diritto; vi ha dunque nelle famiglie, che li posseggono, l'obbligo di cederli. E così col supporre, come fa il signor Hobbes, nelle due parti opposte un diritto uguale relativamente allo stesso oggetto, si viene a porre in ciascuna delle due parti un diritto, senza l' obbligazione relativa che dee risultarne essenzialmente nella controparte; e però si suppone un diritto chimerico, un diritto che non è diritto, mancandogli una condizione che entra essenzialmente nella nozione del diritto.

Quando adunque si dice che la natura ha dato tutto a tutti; ciò deesi intendere, come naturalmente tutti gli uomini l' intendono, relativamente alle bestie selvagge, le quali trovansi in luoghi deserti e non appartengono a nessuno in particolare. Di queste bestie può dirsi benissimo, che la natura ha dato a ciascuno un diritto uguale su tutte: ed è perciò che chiunque s' impadronisca di una di esse, crede acquistare un peculiare diritto sovr'essa, e divenirne il solo padrone, perchè questa occupazione è come una determinazione del diritto comune e generale, che la natura ha dato a ciascuno su quelle bestie, dandole tutte a tutti. Ma reputerebbesi naturalmente come ingiusta e ridicola la pretesa di chi volesse disputare il possesso di una bestia, di già presa, a colui che il primo se ne impossessò colla sua industria e colle suo fatiche, usando il diritto comune, che la natura ha dato a tutti su tutte quelle bestie. Dal che si vede, che nel detto volgare, citato dal signor Hobbes, non vi ha nulla di arcano; e che la interpretazione, datagli da lui e sulla quale poggia il suo profondo sistema, è alienissima dalla verità e dal senso comune.

Quindi è manifesto, qual conto debbasi fare di ciò che segue nel ragionamento del signor Hobbes: cioè nello stato di natura ciascuno avere diritto di fare e possedere tutto ciò che gli piace, per la ragione medesima che una cosa sembra buona dal momento che la si vuole. Massima la più strana del mondo; alla quale il signor Hobbes aggiugne poi un' assai lunga osservazione, affine di meglio chiarirla e provarla. » Fa d' uopo intendere (egli dice), che nello » stato di natura un uomo non fa ingiuria ad un » altro, qualunque cosa gli faccia. Non è già, » che in quello stato sia impossibile il peccare contro la divina maestà e il violare le leggi naturali; ma, quanto al commettere qualche ingiustizia verso gli uomini, ciò suppone che vi abbiano leggi umane, e queste non » vi hanno ancora nello stato di natura di cui » parliamo. La verità della mia proposizione » in questo senso è dimostrata molto evidente» mente negli articoli precedenti, se il lettore » voglia ricordarsene. Ma perciocchè in qual-

» che caso la mia conclusione presenta alcun » che di duro, il quale potrà far dimenticare » le premesse; piacemi compendiare il mio ra- » gionamento, affinchè altri possa vederlo tut- » to intiero a un sol colpo d'occhio. Per l'ar- » ticolo settimo, ciascuno ha diritto di conser- » varsi; dunque ha diritto di usare tutti i mez- » zi necessarj a questo fino, giusta l'articolo » ottavo. Ma i mezzi necessarj sono quelli, che » ciascuno giudica tali in ciò che lo risguarda, » come all'articolo nono. Dunque ciascuno ha » diritto di fare e possedere tutto ciò che egli » giudicherà necessario alla sua conservazione: » e per conseguenza la giustizia od ingiustizia » di un'azione dipende dal giudicio di colui che » la fa; il che lo salverà sempre dal biasimo » e giustificherà il suo procedere ».

Il signor Hobbes ha compendiato il suo argomento per farne vie meglio sentire la forza: ma io spero, che richiamando brevemente alla memoria de' lettori lo risposte per me già date a ciascuna delle proposizioni di quel raziocinio, se ne conoscerà vie meglio il debole e la falsità! Dice il signor Hobbes: « Per l'art. VII ciascuno ha diritto di conservarsi: dunque ha diritto di usare tutti i mezzi necessarj a questo fine, giusta l'art. VIII ». Io ho già fatto notare che questa conseguenza non può aver luogo, salvo che non si supponga col signor Hobbes, che il diritto di conservarsi sia il primo fondamento del naturale diritto; e non v'abbia quindi verun'altra legge naturale, veruna obbligazione, che non debba sottostare a quel sacro e inviolabile diritto, e che valga a violare e rendere iniqua un'azione qualsiasi, se è necessaria a conservare la vita e le membra. Ma siffatta ipotesi è assolutamente contraria alla retta ragione, in cui lo stesso signor Hobbes (*cap. 2., art. 1.*) fa consistere la legge naturale. E veramente, la retta ragione ci detta, che se dopo la presente vita dee avervi uno stato permanente ed eterno di felicità o di miserie, la morte non può essere *il peggior di tutti i mali*; e però la conservazione di questa vita non potendo essere il fine ultimo, a cui tender debbono le umane azioni, non può tampoco essere il primo principio, a cui le azioni stesse debbonsi ordinare, e il quale sia come la radice e la misura della loro giustizia od ingiustizia. La retta ragione ci detta, che non dobbiamo bestemmiare il santo nome dell'Essere onnipossente che dopo questa vita può renderci eternalmente felici od infelici; quando pure il bestemmiarlo fosse l'unico mezzo di salvare la vita: ci detta, che anche nello stato di natura un uomo non potrebbe senza ingiustizia accusare altrui falsamente di un delitto che egli medesimo avesse commesso, supposto ancora che trovandosi egli tra le mani di colui che fu offeso dal delitto, non potesse sottrarsi al costui risentimento senza imputare ad altri la propria colpa; e di fatto, oltre che la menzogna è tanto contraria alla retta ragione, quanto le è conforme la verità (essendo questa il solo obbietto di quella facoltà dell'anima), un'azione cosiffatta lederebbe essenzialmente la naturale eguaglianza, che il signor Hobbes medesimo riconosce in tutti gli uomini. Da questa naturale eguaglianza consegue, che nello stato di natura e precedentemente ad ogni convenzione, un uomo non può avere diritto sovra un altro uomo: perocchè non può concepirsi che l'Autore della natura dia ad un uomo un diritto naturale sovra un altro uomo, senza insieme concepire che questi esser debba a quello sommesso in virtù della medesima naturale istituzione che dà il diritto al primo: il che distragge al tutto la naturale eguaglianza. Questa adunque non soffre che un uomo abbia diritto sovra un altro nello stato di natura: e quindi neppure soffre, che un uomo nello stato di natura sagrifichi la vita di un altro con una falsa accusa per salvare la propria. Costui senza avere alcun diritto sulla vita altrui, riferirebbe la vita di un altr'uomo alla conservazione della propria; e così risguarderebbe la propria vita come un fine, e la vita dell'altro come un mezzo di cui egli potrebbe usare a suo talento, e che farebbe servire al fine della propria conservazione. Ora il fine dovendo sempre essere più eccellente del mezzo che ad esso si fa servire; è evidente, che un uomo nello stato di natura non può far servire la vita di un altr'uomo alla conservazione della sua propria, senza arrogarsi una superiorità ed eccellenza che offende la loro naturale eguaglianza.

Quanto ai mezzi necessarj alla propria conservazione, sieno pur quelli stessi, che ciascuno giudica tali nello stato di natura, come vuole il signor Hobbes all'art. IX: non ne verrà giammai, che ciascuno possa servirsi di qualsiasi mezzo, e fare e possedere tutto che gli piaccia, per ciò solo che egli lo giudichi necessario alla sua conservazione. Perocchè, oltre a ciò, è mestieri che quel mezzo, giudicato necessario, non sia, come può sovente accadere (e l'abbiam veduto pur ora), non sia, dico, contrario alla retta ragione, e però alla legge naturale, che altro non è, secondo il signor Hobbes, se non la retta ragione: è mestieri insomma che non sia contrario a quelle immutabili verità, che la retta ragione ci addita come norme inviolabili di nostra condotta e di nostre azioni. Dal che segue, che un'azione contraria a quelle sacre e inviolabili norme non sarà punto esente da biasimo ed ingiustizia per ciò solo che essa sia stata creduta necessaria alla conservazione della vita e delle membra: segue ancora, essere tanto falso che la giustizia od ingiustizia di un'azione dipenda da cosiffatto giudizio, quanto è falso che la conservazione della vita sia il supremo fine delle umane azioni e il primo fondamento del naturale diritto.

V. *Lo stato naturale dell' uomo è, giusta il signor Hobbes, uno stato di guerra.*

Dalle due pretese ipotesi, cioè che nello stato di natura tutti hanno diritto a tutto, e gli uomini hanno una scambievole volontà di nuocersi, il signor Hobbes conchiude facilmente, che lo stato naturale degli uomini è uno stato di guerra, e di guerra perpetua, e di tutti contro tutti. Ma siccome queste due ipotesi sono ugualmente false: e il diritto naturale di tutti a tutto non dee prendersi nel senso di un diritto chimerico ed inutile (quale sarebbe nel sistema del signor Hobbes, come confessa egli stesso all' art. XI, intanto che gli uomini debbano rinunciare, secondo lui, a tale diritto per vivere ragionevolmente); e siccome, d' altro lato, la volontà di nuocersi scambievolmente ha bensì luogo (come si è mostrato co' proprj termini del signor Hobbes) risguardo agli uomini arroganti, estimatori lu giusti di lor forze, i quali si arrogano una superiorità che loro non ispetta; ma non già risguardo agli uomini modesti, veri estimatori delle proprie forze, i quali permettono agli altri ciò che permettono a sè medesimi: ne conseguita, che cotesta volontà di nuocersi scambievolmente, nella quale, dichiarata che sia per effetti sensibili, consiste la guerra; non procede che da uno sregolamento della natura, da un' arroganza contraria alla retta ragione, e però alla natura umana, il cui proprio carattere è la ragione. Dunque lo stato di guerra non si può reputare uno stato naturale all' uomo, salvo che lo sregolamento delle passioni, l'ingiusta estimazione delle proprie forze e l' arroganza non si vogliano reputare qualità conformi alla natura dell' uomo e alla retta ragione; e per opposito, la modestia, e la giusta estimazione delle proprie forze si abbiano per contrarie al naturale stato dell' uomo e alla retta ragione.

Ma ciò che dee vie meglio mostrare al signor Hobbes la falsità della sua dottrina, si è quello che insegna ei medesimo all' art. XIII ne' seguenti termini: « Chiunque estimasse, che » bisogna restare in quello stato, in cui tutto è » a tutti permesso, contraddirebbe a sè mede- » simo; perocchè ciascuno per natura neces- » sariamente desidera ciò che gli par buono. » Or niuno vi ha, il quale possa estimare, che » cotesta guerra di tutti contro tutti, annessa » necessariamente allo stato naturale, sia una » buona cosa » Ecco dunque gli uomini trasportati per necessità di natura ad amare la pace e i vantaggi della società, e a detestare la guerra che loro è sempre sì funesta. Or io dimando, se non si debba, senza più, risguardare come naturale all' uomo uno stato, al quale cercare è condotto non pure dalla ragione, ma e da una necessità di natura, quasi per istinto? Come dunque ha potuto il signor Hobbes, fin dal principio del suo scritto, tassare di erronea una massima comunemente da tutti ricevuta, autorizzata dall' unanime consenso de' più savj legislatori dell' antichità, avuta per vera da' più dotti uomini che hanno trattato di morale e di politica, la massima, cioè, che *tutti gli uomini nascono con una naturale disposizione alla società;* se questi, come confessa egli stesso, sono tratti a cercarla da una naturale e invincibile necessità?

VI. *Insufficienza dei principj del signor Hobbes.*

Le osservazioni, fatte fin qui sul sistema del signor Hobbes, paionmi più che sufficienti a dimostrarne la falsità. In fatti tutto ciò che v' ha in esso di particolare, poggia su questo preteso principio: primo fondamento del diritto naturale essere la conservazione della vita o delle membra ad ogni costo; e questo fine potersi usare ogni mezzo che si reputi necessario, assoggettando eziandio colla forza al nostro potere gli altri uomini, vogliano o non vogliano, affine di renderli impotenti a nuocerci; potersi fare di essi ciò che si vuole, senza per questo far loro ingiuria; finalmente la forza porgere diritto di fare tutto che vogliasi, ed essere giusto tutto che si fa in virtù di cotesto diritto, perocchè nello stato di natura tutto quello che piace è utile, e l' utile in tale stato è la regola del diritto. Ecco la base del sistema del signor Hobbes: sistema, come ognun vede, appoggiato unicamente su quel principio, che il conservare per ogni possibil mezzo la vita e le membra è il primo fondamento del naturale diritto. Pertanto ognuno crederà, che il signor Hobbes siasi dato gran cura di dimostrare un tal principio, e rispondere alle difficoltà che gli si poteano opporre, e che presentansi da sè stesse. Nulla di tutto questo; ei suppone quel principio come incontrastabile ed evidente per sè medesimo, e tiene il broncio a coloro che pongono per indubitato che l'uomo nasce con una naturale disposizione alla società, opponendo loro come un principio inconcusso (senza recarne ragioni, nè autorità) una proposizione che non può essere ammessa che dagli atei e dagli Epicurei, i quali negano la Provvidenza e la vita avvenire. Questo già basterebbe a far sentire la nullità del suo sistema; ma che cosa poi dirassi, se farò vedere, che egli stesso il signor Hobbes, nello stabilire il suo sistema, non ha potuto ricusare alla verità una testimonianza che lo distrugge interamente? Ciò appunto egli fa all' art. IV, parlando di coloro, i quali riconoscendo la nostra naturale uguaglianza permettono agli altri tutto ciò che permettono a sè medesimi; ciò, egli dice, è un effetto di modestia e di giusta estimazione delle proprie forze. Poscia accennando a coloro, i quali attribuendosi una certa superiorità vogliono che tutto sia loro permesso e ap-

partenga loro tutto l'onore, dice che costoro fanno mostra di arroganza, di vanagloria e di ingiusta estimazione delle proprie forze. Dunque il signor Hobbes ammette nello stato di natura, da un lato, una giusta estimazione delle forze accompagnata da modestia, per cui altri permette a ciascuno ciò che a sè medesimo permette; e da un altro lato, una ingiusta estimazione delle forze accompagnata da vanagloria e da arroganza, che si crede lecita ogni cosa. Ma perciocchè la giustizia ed ingiustizia delle azioni dee dipendere dal primo principio del diritto naturale; e ciò che a questo principio si conforma è giusto, ciò, che gli si oppone è falso; esaminiamo cotesta giusta e ingiusta estimazione delle forze riscontrandola al principio del signor Hobbes: cioè la conservazione della vita e delle membra per ogni possibil mezzo essere il primo fondamento del diritto naturale. La giusta estimazione delle forze, mercè la quale si permette agli altri ciò che si permette a sè stesso, dipende forse da tal principio? Ben lungi da ciò, il signor Hobbes ne trae conseguenze al tutto opposte: cioè che nello stato di natura ciascuno può fare e possedere tutto che gli piace, e assoggettare anche al suo potere, se vi riesce, tutti gli uomini per disporne a suo talento. Per contrario la ingiusta estimazione delle forze, per la quale gli arroganti si attribuiscono la superiorità sovra gli altri e si fanno lecito ogni cosa, non dipende ella forse da quel preteso fondamento del naturale diritto? Non è ella una delle principali conseguenze che il signor Hobbes ne inferisce? Certo, supposto quel principio, una tale estimazione dovria risguardarsi come giusta e sicura da biasimo. Eppure il signor Hobbes l'ha riconosciuta poc'anzi come ingiusta ed effetto di arroganza e vanagloria. Bisogna dunque che siavi un altro principio, mercè cui egli abbia giudicato della giustizia di coloro, i quali permettano agli altri ciò che permettono a sè medesimi, e della ingiustizia di quegli altri che fanno il contrario; dacchè col suo preteso fondamento del diritto naturale la cosa andrebbe tutto al rovescio, e mentre la giustizia de' primi non dipenderebbe da quel principio, la ingiustizia de' secondi ne sarebbe a pieno giustificata. Or quale è dunque cotesta norma immutabile del giusto e dell'ingiusto? Il signor Hobbes non se n'è accorto: essa è la naturale uguaglianza di tutti gli uomini, la quale gli obbliga a non permetter nulla a sè medesimi che noi permettano agli altri; a non fare agli altri quello che non vorrebbero fatto a sè stessi, e fare agli altri quello che a sè stessi vorrebbero fatto. Principio verissimo, ma che distrugge compiutamente il sistema del signor Hobbes, cui pone in una contraddizione tanto manifesta, quanto è quella di approvare per una parte, come giusta (*art. X e XIX*) l'azione di coloro che servonsi di loro forze per attribuirsi una totale superiorità sugli altri, secondo loro piace, il che consegue dal suo preteso fondamento del diritto naturale; e per l'altra, di ammettere (*art. IV*), che codesta azione, per la quale usurpano la superiorità sovra gli altri, è ingiusta, perchè proveniente da ingiusta estimazione delle proprie forze, accompagnata da vanagloria e da arroganza, offensiva della naturale uguaglianza di tutti gli uomini nello stato di natura.

Dopo avere confutate con ragioni, che io credo non meno sode che naturali, i principj, sui quali il signor Hobbes ha fabbricato il suo sistema, non mi resta che a fare qualche riflessione su talune sue particolari opinioni relative a' suoi principj, e spandere così una maggior luce su queste materie.

Osservo primamente, che *nel cap. 2 Della libertà* il signor Hobbes parla frequentemente della buona fede, che regnar dee ne' contratti e nelle convenzioni che fanno gli uomini anche nello stato di natura; ma su che possa essere appoggiata questa buona fede nel suo sistema, io noi veggo. Secondo lui, nulla è giusto od ingiusto, se non ciò che conviene o ripugna al suo primo fondamento del naturale diritto, doversi cioè usare ogni sorta di mezzi per la propria conservazione; ed appunto in virtù di questo principio egli osa dire all' art. XVIII, che lo stato di natura dà ad ognuno il diritto di togliere la vita a chiunque gli piaccia, senza per questo commettere un'ingiuria. Se dunque ciò solo è giusto od ingiusto, che è utile o no alla nostra conservazione, sarà ugualmente giusto il mantenere la parola o il violarla, secondo che si stimerà necessario od utile alla nostra conservazione; della quale necessità ed utilità ciascuno è giudice per sè stesso nello stato di natura, giusta il signor Hobbes. Ma non è questo certamente, che sotto il nome di buona fede intendono i galantuomini e lo stesso signor Hobbes, come chiaramente si rileva in questo suo capitolo: uopo è dunque che la buona fede sia appoggiata ad altro fondamento da quello che egli fermar vorrebbe ad esclusione di ogni altro; se già non si voglia dire che tra gli uomini è impossibile la buona fede.

In questo medesimo cap. 2. art. 18 egli pretende che « niuno è obbligato di non resistere » a chi volesse ucciderlo o ferirlo, qualunque » patto vi sia stato prima tra loro. La ragione » di ciò, egli dice, involve una curiosa ricerca. » Havvi in ciascuno di noi un sommo grado di » paura, pel quale apprendiamo il male come » estremo; e al quale pervenuti fuggiamo il » male con tutte le nostre forze per tale necessità di natura che è impossibile resistervi. » Quindi è che in questo grado di paura non » possiamo fare di non adoperarci alla nostra » salvezza colla fuga o colla resistenza. Or siccome niuno è obbligato all' impossibile; coloro che sono minacciati di morte che è il più » gran male della natura, o ai quali minac-

» ciansi ferite od altri danni che smuovono la » loro costanza, non sono obbligati di tollerare » queste ingiurie senza alcun risentimento. Vero è che ci fidiamo di colui, col quale abbiam fatto qualche convenzione, perocchè la » buona fede è il solo vincolo che stringe coloro che hanno fatto dei patti; ma si tengono ben legati e in mezzo ai birri coloro, che » sono tratti all'estremo supplizio o ai quali è » inflitta qualche altra pena; il che fa vedere, » che i giudici non credono che un patto obblighi i colpevoli tanto strettamente da non » resistere alla loro punizione. »

« Per la stessa ragione (continua il signor » Hobbes, art. XVIII) niun patto può obbligare un uomo ad accusare sè medesimo o un » altro, la cui condanna gli recherebbe pregiudizio e renderebbe meno dolce la sua vita . . . . . ; ma comecbè niuno possa essere » obbligato da un patto ad accusare sè medesimo, si può nondimeno costringerio a rispondere davanti al magistrato. . . . il colpevole poi, risponda il vero o il falso o si taccia, in ciò egli ha diritto di fare ciò che più » gli aggrada ».

Da questo discorso del sig. Hobbes, dove è fatta menzione di giudici e magistrati, si raccoglie, che niun colpevole, niun uomo, neppure nello stato di civile società, è obbligato secondo lui ad accusare sè medesimo, quando pure fosse giudizialmente interrogato dal magistrato; nè a non resistere, se può, agli esecutori della giustizia, quando questi si accingono ad infliggergli la pena ordinata dal giudice. Questa dottrina infatti è intimamente compresa nel suo primo principio del diritto naturale; cioè che essendo la morte il peggiore di tutti i mali, deesi cansarla con tutti i mezzi possibili, a cui altri possa ricorrere; al che egli aggiunge, che noi siamo tratti a fuggire cotesto supremo male da una naturale e invincibile necessità, la qual ci pone nella impotenza assoluta di fare altrimente. Ma qual è egli possibile il non vedere, quanto perniciosa sia cotal dottrina, non pure alla Religione, ma eziandio alla civile società? Se dobbiamo apprendere la morte come il sommo male, se a fuggiria siamo tratti da una irresistibile necessità di natura, è chiaro che non avremo mai alcun motivo che ci faccia superare il timore della morte nè l'amore invincibile che abbiamo a noi medesimi. Fu dunque un furore insensato che spinse gli apostoli e i martiri a versare il loro sangue per la gloria di Dio, e che trasse un Regolo a perdere ne' più crudi tormenti la vita pel bene della sua patria. Tali sono le conseguenze, a cui conducono i principj del signor Hobbes; ma l'ordine immutabile, risultante dalle verità che la ragione ci addita quali regole inviolabili di nostra condotta, ci conduce a conseguenze assai diverse. Quest'ordine ci insegna, che avendo noi ricevuta da Dio la vita, di cui godiamo, non dobbiamo temere di perderla, anzichè mancare al culto che la creatura deve essenzialmente al suo Creatore; tanto più che quest' Essere onnipossente e infinitamente buono saprà ben egli ricambiare con una vita più felice e più durevole la perdita di questa fragile vita, che noi avremo immolata in onor suo. Quest'ordine ci insegna del pari, che il bene pubblico dev'essere anteposto al privato: e però un cittadino non dee perdonare alla propria vita, se questa sia necessaria al bene e vantaggio della intera società.

Per la stessa ragione un colpevole, giudizialmente interrogato dal magistrato, è tenuto ad accusare sè medesimo, sebbene prevegga che la confessione del suo delitto lo spingerà sul patibolo. E veramente egli è secondo l'ordine, che l'inferiore obbedisca al suo superiore, quando questo superiore è in diritto di comandarlo. Ora il magistrato è incontrastabilmente in diritto d'interrogare giudizialmente un colpevole; e questo diritto è anche fondato sul pubblico bene (Vedi s. Tomm. 2. 2. q. 69. a. 1.). Similmente un colpevole giustamente condannato non può resistere al potere, che gli infligge la sua giusta punizione. Questa punizione è secondo l'ordine; essa tende al ben pubblico: il giudice che condanna è depositario dell'autorità di Dio: non può dunque il colpevole resistere senza commettere un nuovo delitto (s. Tom. loc. cit. art. 4.)

Al cap. III., art. 3. *Della libertà* il signor Hobbes spiega coerentemente a'suoi principj, che cosa debbasi intendere per la parola *ingiuria*. « Fare un'ingiuria (egli dice) è propriamente falsare la parola, ossia ridomandare » ciò che si è dato. Può essere un'azione o una » omissione. All'una e all'altra si dà nome d'ingiusta, attalchè la parola *ingiuria* significa » lo stesso che un'azione od una omissione ingiusta, e ambedue importano la infrazione » di qualche accordo ».

» Quindi segue (aggiugne all' art. IV), che » non si potrebbe far torto a una persona, se » prima non si fosse contrattato con essa, e » se per qualche patto non le si avesse dato o promesso qualche cosa. Perciò tanto » spesso si distingue tra danno ed ingiuria. » Un padrone comanda al suo servo (che gli » ha promesso obbedienza) di consegnare del » danaro o qualche regalo a una persona che » egli vuol ricompensare; se il servo manca » alla sua commissione, cagiona del danno a » quella persona, ma non fa ingiuria che al » padrone. Per simile, se in una città taluno » nuoce a un altro col quale non avea alcun » patto, per verità gli reca danno col male » che gli fa; ma l'ingiuria, a parlar sanamente, » ridonda su colui che ha il reggimento del » pubblici affari, e l'esercizio della più alta magistratura ».

Ho già fatto vedere superiormente, che nel sistema del signor Hobbes l'obbligazione di osservare i patti non potea essere fondata che sulla utilità, la quale quasi sempre ne ridonda direttamente o indirettamente; ma se accade, come può benissimo accadere, che in qualche caso l'osservanza del patto ci divenga svantaggiosa, allora l'infrazione di esso debb' essere riconosciuta per giusta e legittima dal signor Hobbes; perocchè una tale infrazione trovasi conforme al suo primo fondamento del diritto naturale, doversi, cioè, con ogni possibil mezzo procacciare la propria conservazione, e nello stato di natura ciascuno essere giudice de'mezzi ch'egli adopera. Ora un' azione, che non è ingiusta, non potrebbe essere un' inginria, poichè l'ingiuria consiste essenzialmente nel violare con animo deliberato il diritto di alcuno: il che è sempre un' ingiustizia. Dunque la infrazione di un patto, il cui mantenimento ci sarebbe svantaggioso, non potendo essere ingiusta nel sistema del signor Hobbes, non può tampoco essere un'ingiuria. E però fa d' uopo ch' ei non definisca l'ingiuria, dicendo così in generale, che è una infrazione di qualche patto; ma dee aggiugnere, che è la infrazione di un patto, la cui osservanza ci sarebbe utile, altrimenti non potrebbe esservi ingiustizia, e per conseguenza neppure ingiuria.

Ma il fatto è, secondo già ho notato, che si può acquistare un pieno diritto, un diritto perfetto su qualche cosa relativamente a tutti, senza la clausola chimerica e impossibile di una convenzione di ciascun individuo con tutti. E così per fermo si dee supporre, se la santa Scrittura, la qual sola, giusta il signor Hobbes, dà forza di legge a tutto ciò che la retta ragione ci detta, parla sempre dell'omicidio e del furto come di un torto od ingiuria che si fa al prossimo, e ciò senza accennare, che siavi stato, o no, alcun patto precedente. E però essa ordina che il ladro restituisca il doppio, il quadruplo e talvolta il quintuplo di ciò che ha rubato; il che non può intendersi della riparazione di un semplice danno, per la quale saria ingiusto di pretendere qualche cosa di più del danno che è stato cagionato; ma vuolsi intendere della soddisfazione dovuta al prossimo per la ingiuria a lui fatta. Io poi sarei curioso di sapere, perchè non dovrebbesi chiamare ingiuria l'oltraggio che un uomo facesse ad un altro, quand' anche nium patto fosse tra loro. Non è egli più chiaro della luce, che la natura, per la perfetta uguaglianza che ha messo fra tutti gli uomini, ha dato a ciascuno un perfetto diritto a ciò che chiamasi onore e stima, e un pieno diritto di non essere nè spregiato, nè oltraggiato da altri uomini, massimamente se non ne ha dato loro veruna occasione? Ecco dunque un diritto perfetto, indipendente da una convenzione di ciascun individuo con tutti gli altri. A più forte ragione deesi credere che natura abbia dato a tutti gli uomini un perfetto diritto alla conservazione di loro vita, di loro libertà, di loro membra, e che abbiali messi in istato di acquistare un perfetto diritto sui beni che essa ha dato a tutti loro in comune per la loro sussistenza, indipendentemente da una chimerica convenzione, il cui adempimento è al tutto impossibile. Posto un tal diritto, ne viene che l'ingiuria non consiste già precisamente nella infrazione di un patto, ma nella violazione del diritto perfetto che ha ciascuno sopra checchessia. Del rimanente, la parola *violazione*, la quale importa l'idea di un uomo che vuol rapire ad altrui una cosa che a questo sa appartenere, pone una gran differenza tra l'ingiuria e il semplice danno.

Nell'art. XIII il signor Hobbes si fa a censurare quel luogo di Aristotile, dove è detto esservi alcuni naturalmente più degni di comandare che gli altri. « Ben so, egli dice, che » Aristotile nel primo libro della Politica sta» bilisce come fondamento di questa scienza, » avervi degli uomini che natura ha fatto de» gni di comandare, e avervene altri che non » sono atti che ad obbedire; quasichè la qua» lità di padrone e di servo non fosse intro» dotta dall' umana convenzione, ma da una » naturale disposizione o imperfezione. Or que» sto fondamento ha contro di sè non solo la » ragione, ma l'esperienza, perocchè non vi » ha persona sì stupida, che non si reputi ab» bastanza capace di governare sè medesima, e » che voglia piuttosto dipendere dalla balìa di » altri. E se fosse mestieri che i più forti e i » più savj si disputassero il comando, io non » so, se la vittoria sarebbe di questi ultimi ».

Aristotile non dice che la natura dia ad un uomo savio un diritto perfetto di comandare ad altri uomini indipendentemente da ogni convenzione. È proprio del signor Hobbes l'attribuire alla forza il diritto ad un assoluto dominio: diritto che egli nega, e con ragione, alla savlezza. Adunque Aristotile pretende soltanto che i savj sono naturalmente più degni di comandare, e che coloro i quali non hanno che la forza, sono fatti per eseguire ciò che gli altri ordinano; e questo in vantaggio degli uni e degli altri. Or nulla vi ha in questa dottrina che non sia convenientissimo alla ragione, e si può eziandio giustificare con ciò che dice il signor Hobbes nell'art. XX e seg. sulla legge degli Arbitrati: « Per conservare (dic' egli) » il bene della pace, dove non si possa eleg» gere un mezzo più equo, necessario è che » le due parti dissenzienti si riferiscano ad un » terzo, obbligandosi reciprocamente a stare » al giudizio che esso pronunzierà sulla contro» versia. A questo terzo, scelto di comune ac» cordo, si dà il nome di arbitro. Dai qual » ragionamento io inferisco la seguente quin» dicesima regola della legge di natura: Le due

» parti, che contendono sul diritto, si debbono » sottomettere all'arbitrato di una persona terza » e disinteressata ». Ciò posto, parmi che si possa benissimo ragionare così: Se è regola della legge di natura, ossia (che torna al medesimo) della retta ragione, che nello stato di natura due parti contendenti si sottomettano al giudizio di un arbitro; questa stessa ragione mostra non meno chiaramente, che tra molte persone che si potriano prendere ad arbitri, si dee scegliere quella, nella quale si ravvisa maggior disinteresse, maggior equità, maggiori lumi di sapienza e di esperienza. Si può dunque dire a buon diritto, che persone, fornite di tali doti, sono fatte naturalmente per essere arbitri delle dissensioni, che ponno sorgere tra alcune parti, nello stato di natura; o questo pel bene delle parti stesse dissenzienti. Cotale preferenza non offende in conto alcuno la naturale eguaglianza di tutti gli uomini: perocchè, non ostante questa eguaglianza, è chiaro che gli uomini differiscono infinitamente tra loro sì per la qualità degl' ingegni e sì per la maggiore o minor cura, che essi hanno, di coltivare quei germe di genio e di capacità, parimenti maggiore o minore, che da natura hanno ricevuto. E comechè niuno vi abbia, il quale non sia naturalmente proclive ad adulare sè stesso e reputarsi da più di quel che vale; ciò nondimeno gli uomini sanno benissimo avvertire la differenza che passa tra uno stupido e un valente politico.

Supponiamo ora che parecchi uomini ed anche parecchie famiglie si trovino in uno stesso paese, e vivano in una piena indipendenza gli uni dagli altri; è manifesto, e il signor Hobbes nol negherà, che a queste famiglie avverrà sovente di avere tra loro qualche dissidio. In tal caso che cosa detta loro la retta ragione, affine di conservare la pace e cementare tra loro la società, a cui natura stessa le invita? Il signor Hobbes ce lo ha detto pur ora; esse deonsi riferire all'arbitrio di un terzo per troncare le discordie, che sono già insorte, e cessarne i cattivi effetti. Per la stessa ragione, affine di prevenire altre dissensioni, che potessero nascere, e mantenere una pace e tranquillità inalterabile, sicurandola da ogni violenza, debbono di comune accordo o a pluralità di voti assoggettarsi ad uno o più arbitri, che le governino tutti insieme o per turno, e ciò o per sempre o per a tempo. Questi arbitri avranno quindi il diritto di giudicare coteste famiglie, di punire coloro che useranno violenza, e contener tutti nel dovere or coi castighi, or colle ricompense. Così formerassi un consorzio civile: in cui tutti gl' individui, tutte le famiglie vivranno in securtà e in pace, e potranno godere di molti vantaggi, di molte comodità, che in altro stato non avrebbero. Ma quando si verrà al fatto di stabilire l'arbitro, il giudice, il principe, in somma il magistrato, investito della pubblica autorità, qualunque siasi la forma del governo; su chi dovranno gettarsi gli occhi, sul più robusto o sul più savio? Su colui che può portare sulle spalle un gran fardello, o su colui, al quale la sperienza del passato, congiunta a molta abilità naturale, ha fornito a sufficienza i lumi per prevedere anche nel futuro le buone o ree conseguenze di una deliberazione o di una costituzione civile? Lo scopo naturale del governo, che è di rendere giusti o felici i popoli, non che la legge stessa degli Arbitrati, qual è spiegata dal sig. Hobbes, decidono pienamente la quistione, e giustificano insieme la massima di Aristotile: cioè che i savj sono naturalmente fatti per comandare, ossia (il che riesce al medesimo) che gli uomini, i quali vivono nello stato di natura, se vogliono conservare la pace e procacciarsi ogni possibil vantaggio, deono sottomettersi all'autorità di persona fornita di equità e saviezza; al modo stesso che per la quindicesima legge di natura del signor Hobbes deono sottomettersi all' arbitrio di un terzo disinteressato. Non si ha che ad estendere un po'più, e sempre secondo i canoni della retta ragione codesta legge dell'arbitrato, ed ecco un civile consorzio ed una pubblica autorità, stabilita sul fondamento solidissimo della umanità o della giustizia, ma ben diversa da quella che il signor Hobbes vorrebbe introdurre; la quale dovrebbe farci vedere in lui un giurato nemico del genere umano.

Resta la riflessione fatta dal sig. Hobbes in sul finire del suo ragionamento: « Se fosse ne» cessario che i più forti o i più savi si dispu» tassero il comando, lo non so, se la vittoria » sarebbe di questi ultimi ». Ma oltre che questa riflessione è al tutto fuor di proposito, perocchè il savio non dee recarsi in mano il governo di propria autorità; bensì gli uomini, i quali vivono nello stato di natura debbono secondo i lumi della retta ragione a lui deferirlo, affine di vivere in pace e godere tutti i vantaggi di una società ben costituita e ben governata: oltre, dico, a ciò il signor Hobbes dovrebbe por mente a quella massima di un antico savio: *Nihil prosunt arma foris, si desit consilium domi.*

L' UOMO

SOTTO L'IMPERO DELLA LEGGE (1)

PER SERVIRE DI CONTINUAZIONE E DI TERMINE

AI RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO (2)

VOLGARIZZAMENTO

Di Giuseppe Ant. Giudici e di Luigi Bavari

Parte Prima.

CAPITOLO I.

Nozione originaria della legge, ed in qual maniera si possa dedurre dalla natura stessa dell' uomo.

1. L'uomo ha ricevuto dalla natura, o, per meglio dire, dall'Autor della natura una tendenza insuperabile alla felicità: sotto il nome della quale felicità rinchiudonsi la conservazione, la perfezione ed il ben essere.

2. A tale oggetto sono rivolte le facoltà e le inclinazioni particolari, di cui fu egli dotato.

3. Queste facoltà ed inclinazioni sono nel loro esercizio alla ragione subordinate; per mezzo della quale viene l'uomo ad esercitare come un impero sopra sè medesimo, e sulle sue proprie azioni.

4. Questo potere, che ha l'uomo, di non determinarsi che a propria scelta, fa sì ch'egli volendo possa usare delle sue facoltà, e dirigere le sue inclinazioni, in una maniera conveniente al loro scopo naturale; oppure che sedotto da una falsa apparenza di bene, si allontani dalla felicità, alla quale è naturalmente portato.

5. L' uomo adunque ha bisogno di una regola, che gl'insegni a discernere il vero bene dal bene apparente; e che sia altresì appropriata a determinare le sue azioni in una maniera conveniente a quella felicità, la quale è mai sempre il termine de' suoi desiderj, anche allorquando coll' abuso delle sue facoltà se ne allontana.

6. In questo significato generale io chiamo *legge* la regola, che conforme ai dettami di una ragione illuminata, serve a determinare le azioni dell' uomo in un modo consentaneo alla sua perfezione e felicità.

7. Questa definizione della legge è una definizione reale; giacchè avendo l' uomo ricevuto dalla natura un impulso alla perfezione, ed alla felicità, egli è duopo che vi abbia una regola per condurvelo.

8. Tale si è l'originaria nozione della legge; nozione reale, fondata sulla natura delle cose, vale a dire, sulla relazione delle facoltà dell' uomo al loro scopo.

9. Questa nozione è piena zeppa di conseguenze. La legge nell' originaria sua nozione è per essenza buona, utile, e lodevole.

10. Ella è buona ed utile in quanto che è appropriata; ovvero in quantochè serve a condurre l' uomo alla sua perfezione, ed al suo ben essere.

11. Ella è lodevole (ciò che i Latini ottimamente significavano sotto il vocabolo *honestum*)

(1) Da principio stampato a Torino nel 1774; poi dagli editori bolognesi nel tomo V, e da'romani nel VII, sempre nell' originale francese: noi con gran fatica emendiamo e ristampiamo la versione de'signori Giudici e Bavari, impressa a Perugia nel 1830. D. A. M.

(2) Qui sopra, pag. 193 e segg.

in quanto è conforme alle massime della ragione; la quale per conseguenza non può nemmeno di approvare ciò che con questa legge si accorda, e biasimare ciò che alla medesima si oppone.

12. La legge in questa originaria nozione è il fondamento della rettitudine, e del giusto; perchè il giusto ed il retto, in senso proprio, altro non significano, che un' esatta conformità alla regola.

13. La legge in questa originaria nozione comprende due parti; la direzione, e la sanzione. Ella dirige, in quantochè dinota, o prescrive quello, che si dee fare o non fare. Alla direzione si aggiugne la sanzione, in quantochè coll' operare contro la regola della retta ragione si travia dalla perfezione e dalla felicità, e si perde un bene, a cui l'uomo dalla sua stessa natura è invincibilmente portato.

La legge in questa originaria nozione prescrive una vera obbligazione; perchè mette una restrizion morale alla libertà, ossia al poter fisico di operare come più si vuole. Per lo che non può l'uomo operare contro siffatta regola, senza disapprovare sè medesimo, e senza privarsi d'un bene, al quale egli dee assolutamente tendere, ed aspirare. Ora questa limitazione, questi confini, che la retta ragione mette al poter fisico di operare, sono appunto ciò che restrizione morale si appella, siccome più diffusamente spiegheremo.

CAPITOLO II.

Schiarimento sulla nozione della regola, e della retta ragione.

Noi abbiamo adoperato i vocaboli di regola, e di retta ragione, senza definirli esattamente: e ciò perchè la nozione vera, sebben confusa, che gli uomini ordinariamente hanno di questi due termini, bastava per istabilire quello che noi ci siamo proposti. E tuttavia non sarà superfluo il darne un' idea più distinta a favore di quelli, che nelle loro speculazioni amano di portare l' analisi fino all' ultima precisione. Del rimanente, non dovendo questo capitolo servire che di spiegazione, si può ancora passare al seguente senza interrompere il filo delle idee.

14. Si chiama regola tutto quello, che serve a guidare un agente per determinare la sua azione in una foggia piuttostochè in un'altra, relativamente ad un dato fine.

15. Quantunque volte l'azione per necessità di natura dev'essere determinata in una data guisa, non fa mestieri di regola alcuna: oppure, se si vuol così, il principio, da cui l'azione procede, serve come di regola a determinarne la maniera. A tal modo una pietra abbandonata al suo peso, non ha bisogno di una regola per cadere verticalmente; oppure, se così si vuole, la forza, che è il principio della sua caduta, è ad un tempo medesimo la regola, che determina questa caduta per la verticale, a preferenza di qualunque altra direzione.

16. Ma ogni qual volta, riferendosi l'azione ad un certo fine, può l'agente produrre quest'azione in modo di raggiugnere il fine, ovvero di non raggiungerlo; fa d'uopo una regola per determinare tra le varie maniere possibili quella che conduce l'agente al proposto fine; in quella guisa appunto, che all'arciere è necessaria una qualche regola per determinare, fra le differenti direzioni possibili, quella che guida lo strale al segno.

17. Ogni cognizione adunque, che illuminando la ragione prescrive la norma, con la quale dee l' uomo condursi per raggiugnere al termine propostosi; diviene con ciò stesso una regola della condotta, o dell'azione, relativamente a questo fine.

18. Sotto il nome di ragione, preso nel senso più generale, comunemente s' intende il complesso delle facoltà intellettuali dell' uomo; cioè le facoltà di concepire, di giudicare, di dedurre, di combinare, di sistemare. Si potrebbe definire per la facoltà di connettere le idee, come fa d' uopo, tanto per inferire una cognizione da un' altra, quanto per applicare la cognizione medesima all' azione.

19. La ragione adunque pare che abbia due funzioni principali; l'una di dedurre, l'altra di ordinare (prendendosi quest' ultimo vocabolo nel suo significato etimologico). Da ciò dipendono primieramente i progressi dello spirito da una cognizione ad un' altra; secondariamente l'invenzione, la scelta, la disposizione dei mezzi per giugnere ad un dato fine.

Potrebbesi dire altresì, che il distintivo della ragione si è quello di seguire l' ordine conveniente delle idee, per istabilire un ordine conveniente nelle cose, o nelle azioni.

20. Questa doppia funzione dà luogo a distinguere la ragione in ispeculativa, e pratica. La prima ha il suo limite nella investigazione, nella cognizione, e nella pura contemplazione del vero: la seconda consiste nell' applicare la cognizione all' azione. Ma siffatta distinzione non mette veruna differenza nella maniera di conoscere. L' intelletto pratico dice uno dei nostri più venerabili Dottori, (S. Tom.) conosce il vero nell'istessa maniera che l' intelletto speculativo; o a dir meglio, altro non è che un solo e medesimo intelletto, il quale allorchè si ferma nella contemplazione del vero si chiama speculativo, e quando riporta la cognizione all' azione, si dice pratico. Così queste due denominazioni non dinotano già due facoltà diverse, ma solamente due differenti aspetti, sotto dei quali una sola e medesima facoltà si ravvisa.

21. Vi sono infatti delle verità meramente speculative; una delle quali si è questa: il tutto è maggiore della sua parte: e vi sono al-

tresì delle verità pratiche, siccome è questa: si dee dare a ciascuno, quello che gli appartiene. Ora conviene intender bene, che ogni verità pratica è fondata su di una verità speculativa; a quell'istesso modo, che in Geometria un problema è sempre appoggiato a qualche assioma, o a qualche presupposto teorema; d'onde segue che le verità pratiche sono suscettibili di quella medesima certezza, di cui sono le verità speculative, le quali servono loro di fondamento. Quando io dico, che la linea retta è la più corta che si possa condurre da un punto all'altro, questa si è una verità di speculazione: quando poi asserisco: che per misurare la distanza di due punti è duopo servirsi della linea retta, questa è una verità pratica; ma chiara cosa è, che questa verità pratica non è nè meno certa, nè meno evidente della verità speculativa sulla quale è appoggiata. Se io dico, che quello, che mantiene l'ordine e la pace, è più vantaggioso all'uman genere di ciò che apporta lo sconvolgimento, il disordine, la confusione: questa è una verità di speculazione tanto chiara, quanto quella, che il tutto è maggiore della sua parte. Ora da questa verità di speculazione segue con niente minore evidenza, che si dee preferire la giustizia all'ingiustizia; mentre l'una è necessaria a mantenere la concordia e la pace tra gli uomini, e l'altra tende di sua natura ad introdurre l'odio, il disordine e peggio. Dal che si vede come presa ancora la giustizia sotto questo solo rispetto, una tal verità di pratica è fondata su d'una verità di speculazione; e come quella non è nè meno certa, nè meno evidente di questa.

22. Siffatte verità, pratiche e generali, sono appunto quelle che si chiamano massime della retta ragione. Il vero pertanto è quello, che primieramente determina i giudizj e le massime pratiche della ragione; le quali debbono poi servire di regola alle determinazioni della volontà.

23. Le determinazioni conformi a queste massime sono giuste, buone ed oneste; le contrarie sono ingiuste, cattive, e vergognose. Elleno sono giuste per lo stesso motivo che sono conformi alla verità, primaria regola d'ogni rettitudine; sono buone, in quanto convengono colla conservazione, colla perfezione, e col ben essere del genere umano; sono oneste, perchè l'ordine richiede, che ogni azione sia subordinata all'impero della ragione, e che la ragione sia guidata dalla cognizione del vero. Quello che ora si è detto, potrà servire di commentario a questo bel pensiere d'Aristotele: che ciò, che è vero o falso nell'intelletto, divien buono o cattivo nella volontà. O, per ispiegarci diversamente, la ragione è rettificata dalla verità, che la illumina; e questa rettitudine impressa nell'azione, che ne segue, ne forma la bontà.

Questo è il modo, con cui si deducono dalla natura stessa dell'uomo le massime pratiche della retta ragione: la somma delle quali contiene la totale estensione della legge naturale, considerata come tale precisamente: e noi ci faremo in seguito a spiegarla.

CAPITOLO III.

Divisione generale della legge.

Dopo avere esposta l'originaria nozione della regola, ossia della legge dedotta dalla costituzione, e dalle facoltà dell'uomo, come un essere di ragione dotato: non sarà fuori di proposito indicare le diverse sorte di regole, alle quali può applicarsi la nozione della legge, prima di entrare nei particolari sopra queste diverse leggi.

E qui sulle prime ognuno scorge, che vi hanno delle cose, le quali convengono, o ripugnano invariabilmente, alle massime della retta ragione; e questo in virtù delle facoltà, di cui è l'uomo dotato, e delle relazioni essenziali, che hanno queste facoltà ai loro oggetti: vi sono poi delle altre cose, le quali ponno convenire, o non convenire alle dette massime dipendentemente dalle diverse circostanze, o condizioni, nelle quali gli uomini possono ritrovarsi, nello stato massimamente di società. Donde si comprende, che vi debbon essere per gli uomini delle leggi, invariabili di loro natura; e delle leggi a variazione soggette. La legge eterna, e anche la legge naturale, che da quella riconosce la sua sorgente, sono del primo genere; le leggi positive sono del secondo.

CAPITOLO IV.

Della legge eterna.

Conciossiachè il vero sia il fondamento primario della regola, e dell'ordine; la Suprema Verità, voglio dire la Sovrana Intelligenza, è quella in cui immutabilmente si racchiude la totale estensione dell'intelligibile, e in quella è duopo ricercare l'origine primitiva della legge. Gli uomini i più saggi dell'antichità, giusta il testimonio di Cicerone, conobbero che la legge non è un invenzione dello spirito umano, e neppure una istituzione arbitraria, fondata sopra il buon gusto de'popoli; ma sibbene è l'ordine eterno della Suprema Sapienza, Governatrice dell'universo. Questa legge, dicevan'eglino, che è prima di tutte le cose, e che non può finire giammai, altro non è che la Sovrana Intelligenza dell'Essere Divino, il quale tutto muove e dirige colla sua sapienza. *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi*

prohibendique sapientia; ita principem illam legem et ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut moventis, aut cogentis Dei. Cic. 2 de L.

Per verità il nome e la nozione della legge non ponno adattarsi in un senso più proprio e più conveniente, che all'Impero della Sovrana Sapienza; inquantochè dirige tutte le creature coi loro movimenti, e colle loro azioni al comun bene dell' universo. Ciò viene a meraviglia spiegato da uno de' più grandi Dottori della Scuola: *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in Principe universitatis existens, legis habet rationem. Lex aeterna nihil aliud est, quam ratio Divinae Sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum, et motionum* (*S.* Th. 1. 2. q. 91, a. 1.).

Tutte le creature sono soggette all'impero di questa legge, che dirige il tutto ai suoi fini; ma quelle, che dotate sono d' intelligenza, e di ragione, sono a lei sottomesse in una maniera particolare; mentre essendo capaci di conoscere l' ordine, che, dee servir loro di regola, sono obbligate a conformarvi la loro condotta e le loro azioni per elezione della propria volontà.

CAPITOLO V.

Definizione della legge eterna.

Sant'Agostino ci dà una bellissima definizione della legge eterna, considerata in questa relazione particolare, che ha alle creature, dotate d'intelligenza, e di ragione: Ella è, dice il Santo Padre, la sovrana ragione, ovvero la volontà di Dio, la quale comanda che si conservi l'ordine naturale, e proibisce di romperlo: *Ipsa ratio, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* L. 22. cont. Faust. c. 27.

L' ordine in fatti è il distintivo carattere, ed è come l' espressione della Sapienza: *Sapientis est ordinare.* È proprio di un essere ragionevole, di un essere sapiente, il mettere l' ordine in tutto ciò ch' egli fa. L' idea dell' ordine, che nell' universo risplende, basta per sollevare lo spirito dell'uomo alla cognizione di una Divinità sovranamente saggia; e altresì per questa stessa idea dell'ordine, idea inseparabile dalla natura della umana intelligenza, l' uomo arriva a concepire la nozione di questa legge essenziale, e regola invariabile di condotta, alla quale ogni creatura intelligente e libera dee conformare le proprie azioni. Questa legge eterna, siccome dice anche lo stesso Agostino, è quella, per mezzo della quale noi veniamo ad intendere come è giusto che tutto sia nell' ordine: *Ut breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo vobis explicem; ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima.* De lib. arb. c. 6.

Qualunque siasi l' origine delle idee; che ve ne siano delle innate, o no; è cosa incontrastabilmente certa, e la menoma riflessione basta all' uomo per concepire ed approvare questa massima: Ch' egli è giusto, ed immutabilmente giusto, che tutto sia nell' ordine.

CAPITOLO VI.

Origine e primo principio della legge naturale.

Questa legge immutabile di giustizia e di verità si può considerare o in Dio medesimo, o nell'umano intendimento: considerandola in Dio non si può a meno d' intendere, che la volontà di Dio è sempre per essenza conforme all' ordine della sapienza; non essendo possibile che l' essere sovranamente saggio non approvi l'ordine medesimo della sua sapienza, e non lo voglia. Questa legge adunque è in Dio la legge eterna.

Considerata questa stessa verità nell' umano intendimento, in quantochè l' uomo non può far uso della sua ragione senza conoscere, come è giusto che tutto sia nell' ordine; questa verità si dà a vedere come una regola invariabile, alla quale ogni uomo si dee uniformare: e siccome siffatta regola è fondata sulla natura delle cose, ed è conforme ai lumi della ragione, le si dà perciò il nome di legge naturale; dal che facilmente s'intende, in qual senso tutti sogliono dire, altro non essere la legge naturale, che una impressione della legge eterna nell' umano intelletto scolpita.

In un corso di scienza, ossia d' istituzione, primo principio si appella una proposizione universale, alla quale tutte l' altre si riferiscono, e di cui esse altro non sono che uno sviluppo, e altrettanti corollarj ovvero tante applicazioni ai diversi obbietti, che nell'estensione di questa scienza comprendonsi. Non è da poco tempo che si va questionando sovra il primo principio del diritto naturale. Chi dietro al sentimento del Cumberland propone l' universale benevolenza; chi col parere di Grozio, e di Puffendorf, stabilisce la sociabilità. Dell' Hobbes e degli altri a lui somiglianti, non occorre parlare. Ma forse con troppo più di ragione potrebbesi proporre quel grande principio di S. Agostino: Ch' egli è giusto, che tutto sia nell'ordine. Un tale principio unisce la maggiore evidenza all' universalità la più completa; esso non ammette nè dubbio, nè eccezione; nella sua generalità non solamente racchiude la benevolenza, e la sociabilità, ma altresì tutti i precetti particolari, che servir denno di regola all' esercizio dell' una, e dell' altra; esso contiene tutte le diverse leggi naturali, che sogliono distinguersi secondo i differenti oggetti, ai quali si riferiscono; leggi di benevolenza, di giustizia, di temperanza, e via dicendo. Queste leg-

gi da tale principio si deducono naturalmente, e poi ritornano ad esso, come altrettanti rami al tronco loro comune.

CAPITOLO VII.

Ordine fondato sulla costituzione dell' umana natura; e in qual modo se ne deducano le massime fondamentali della legge naturale.

Egli non basta sapere essere giusto, ed immutabilmente giusto, che tutto sia nell'ordine; bisogna sapere altresì quello che quest' ordine esige in particolare, per farne quindi una conveniente applicazione ne'differenti casi. Ciò per l'appunto procureremo di rischiarare spiegando le relazioni, sovra delle quali esso è fondato, le e massime pratiche, che ne risultano; l' unione delle quali abbraccia la totale estensione della legge naturale; e che servono pure di fondamento ai doveri, ed ai diritti dell' umanità.

L' idea che abbiamo dell' ordine, e della sapienza, ci rende impossibile il dubitare, che Dio creando l' uomo per un fine, preparandogliene i mezzi, e dotandolo delle facoltà necessarie per giugnervi, non voglia che l' uomo altresì metta in uso queste facoltà, e questi mezzi, conformemente al suo proprio bene, ed al fine, cui il Creatore si propose in crearlo.

Questo fine (a considerarlo pure nell'ordine) naturale si è generalmente la perfezione, e la beatitudine dell' uomo, subordinata alla gloria di Dio. Perciò Iddio non può proporsi, fuorchè sè medesimo, per ultimo fine dell' opere sue: e nè anche altro fine può egli proporre (1) a creature intelligenti per condurle alla loro perfezione, e felicità, siccome più diffusamente spiegano i Teologi.

Tutte le facoltà hanno la loro propria meta. Le une tendono manifestamente alla conservazione dell' individuo, o a quella del genere umano; altre alla cognizione del vero, ed alla perfezione dell' intelletto; e altre finalmente ad unire, ed a formare una comunicazione reciproca tra gli uomini. Ogni facoltà è fornita d' una tendenza, ossia inclinazione analoga, per indurre l' uomo ad operare, facendogli sentire il bisogno dell' azione (perchè l' attitudine, il potere, e l' inclinazione sono i caratteri, che costituiscono, e distinguono le facoltà naturali). Ma non bisogna dimenticarsi, che la tendenza che è nell' uomo, ossia l' appetito, da cui è sollecitata l'azione, non la produce già per sè stesso e senza l' impero della ragione, e della volontà; vale a dire senza che l' uomo vi si determini di propria elezione. In tal maniera la ragione nell' uomo presiede a tutto questo complesso di facoltà, e d'inclinazioni, per dirigerle in un modo, al loro scopo conveniente.

Tale si è la costituzione della natura umana; d' onde risultano le diverse relazioni dell'uomo primamente verso Dio, siccome autore del suo essere e ultimo suo fine; secondariamente verso di sè medesimo, inquanto esercita un impero sopra le sue proprie azioni per il potere che ha di esercitarle, e dirigerle; in terzo luogo verso i suoi simili; in quarto luogo verso le creature inferiori, che servono agli usi della vita.

CAPITOLO VIII.

Leggi fondamentali, che derivano da queste differenti relazioni

Da queste relazioni, la cui scoperta ci fa manifeste tante verità, che non si possono travisare senza acciecarsi a bella posta; nascono altrettanto massime pratiche della retta ragione, che contengono o prescrivono i doveri, ai quali è tenuto l' uomo di soddisfare, e verso Dio, e verso sè medesimo, e verso i suoi simili, e finalmente nell'uso delle creature inferiori, destinate ai suoi bisogni. Questi sono i doveri, che posti in diverse classi, giusta i loro diversi oggetti, formano la somma e la partizione delle virtù morali.

I. L' uomo riferisce sè stesso a Dio come a suo primo principio, e a suo ultimo fine. Avendo da Dio ricevuto l' essere, e la conservazione dell' essere, ei si trova in un' assoluta e totale dipendenza dal suo Creatore; debbe a lui tutto ciò che ha, e tutto quello che è; nè può arrivare alla perfezione, e alla felicità, alla quale è necessariamente portato, se non riferendo sè stesso a lui, e sottomettendosi all' ordine, ed alle leggi della sua eterna sapienza. Dio però è quello, in cui l' uomo trova il principio della sua esistenza, la sorgente della sua felicità, e la legge, ossia la regola primitiva, che ve lo dee condurre. L' impero adunque di Dio sopra l' uomo non è solamente fondato sulla potenza irresistibile, siccome opinò l' Hobbes; ma bensì sulla detta relazione, ossia sul dominio, che al Creatore compete sulla creatura, che è opera sua; fondato sopra la necessità, in cui è l'uomo, di sottoporsi ai decreti della sapienza eterna, ed ai voleri del suo Creatore, quando non voglia scostarsi dalla perfezione, e dalla felicità, alla quale dee per necessità, aspirare; fondato in fine su di questo principio d'ordine e di rettitudine immutabile: Che è giusto

(1) L' uomo non può conoscere, nè cercare come si dee, il sommo bene, che ha da formare la sua beatitudine, senza il lume ed i soccorsi soprannaturali, di cui abbiamo la sorte di essere istruiti nella Scuola della Religione. Analizzando i progressi, che la ragione per sè stessa può fare, si viene di leggieri a conoscere la sua insufficienza, e quindi la necessità della Rivelazione.

che la ragione dell' uomo sia soggetta alle leggi della somma Sapienza.

Da queste verità incontrastabili discendono le massime pratiche della retta ragione intorno al culto d' adorazione, d' obbedienza, e d' amore, di cui l' uomo è debitore a Dio; doveri compresi sotto la virtù della Religione.

Così nell' ordine delle leggi naturali la prima è quella dell' essenzial dipendenza dell' uomo rispetto a Dio.

Ma dobbiamo por mente, che avendo Iddio destinato l'uomo ad una felicità sovrannaturale, cui non può nè conoscere a dovere, come abbiam or ora osservato, nè molto meno ottenere colle solo sue forze; ha voluto supplire alla umana impotenza per mezzo di soccorsi soprannaturali, compresi nell'ordine della Rivelazione: solo adunque mercè la Religione rivelata, può l'uomo apprendere il culto che debbe a Dio per giugnere all' ultimo suo fine; e sotto questo aspetto la stessa legge naturale gl' impone il dovere di sottoporsi agli oracoli della Rivelazione, ed alla dottrina della Chiesa Cattolica, che ne è la sola interprete fedele. Siccome però nel saggio presente io non ho altro scopo, se non quello di trattenermi nel campo della ragione, così non entrerò in una più distesa esposizione sopra i doveri dell' uomo verso Dio.

II. Tale si è la natura dell' uomo, che sebbene fornito egli sia di varie facoltà, e di inclinazioni analoghe, che a diversi oggetti lo portano, nientedimeno queste facoltà ed inclinazioni non producono per sè stesse azione veruna; ma per avere l'azione è di mestieri, che la volontà dell' uomo vi si determini con una libera scelta della propria ragione.

Questa ragione fu data all' uomo perchè gli servisse di regola e di guida; perchè presedesse alle facoltà ed agli appetiti, de' quali è dotato, e così li dirigesse a dovere. Ora la ragione di sua natura è inchinata al vero; nè altrimenti merita il nome di regola, se non inquantochè dalla cognizione o diretta o riflessa del vero è illuminata. Dunque l'uomo opera contro lo scopo naturale di questa eccellente facoltà, sia allor quando immerso in una vergognosa e colpevole ignoranza si priva dei lumi, che gli sono necessarj per la sua condotta; sia allorchè cedendo alle lusinghe del piacere, al timore del male, all'impazienza della fatica e della noja, si allontana da ciò che la retta ragione gli suggerisce, per abbandonarsi ai movimenti delle sue passioni.

Così per ordine la seconda delle leggi della natura si è l' impero naturale della ragione sopra gli appetiti, e sulle facoltà dell' uomo; a fine di governarle secondo il loro fine.

A questa legge si riferiscono e la virtù della prudenza per illuminare la ragione; e la fortezza ancora per assicurare il suo impero sopra gli ostacoli, che la stessa ragione dee sormontare.

III. Essendo fatto l' uomo per vivere co' suoi simili, per ajutarli, ed esserne vicendevolmente ajutato, ei dee seco loro diportarsi in quella stessa guisa, colla quale può ragionevolmente pretendere che gli altri si diportino secolui.

Così la terza legge nell'ordine della natura è quella dell'eguaglianza naturale, e socievole. E qui è duopo riflettere, che questa legge di sociabilità esige un ordine in tutta la società per il vantaggio medesimo di quelli, che la compongono: ordine il quale dee regolare la varietà delle funzioni, e che suppone una differenza di gradi, relativi alla direzione, ed alla subordinazione, siccome spiegheremo più abbasso.

A questa legge si riferisce la virtù della giustizia, e della beneficenza; i cui doveri discendono da queste due massime, in sè stesse tanto feconde quanto evidenti: Non fate ad altri quello che non vorreste si facesse a voi: e, fate agli altri ciò che vorreste, fosse fatto a voi.

IV. Le produzioni della terra furono date in potere dell'uomo per sovvenimento de'suoi bisogni; mentre non potrebb' egli conservarsi senza l' uso, che ne fa; e gli furono pure da Dio accordate la ragione, e le facoltà necessarie per disporne. Questo potere di disporre a suo talento, potere approvato dalla ragione, è quello che forma l' idea del dominio.

Così la quarta legge nell' ordine della natura è quella del dominio naturale dell' uomo sopra di tutto ciò che la terra produce per li suoi bisogni.

A questa legge si riferisce la virtù della temperanza, e della moderazione, nell' uso de' benefizj, de'quali la Provvidenza ci ha ricolmati. Il bisogno è, per così dire, la regola naturale di quest' uso. Sarebbe un pervertir l'ordine naturale il rovinarci la salute e le forze coll'abuso di quelli alimenti, che la natura ha destinato per la nostra conservazione, e per mettere il corpo in istato di obbedire all'anima, e di operare conformemente al suo fine.

Tutte pertanto queste massime pratiche, e i doveri, che ne risultano, sono fondate sulla costituzione della natura umana, e sopra lo scopo naturale delle facoltà, relativamente ai loro oggetti. Ogni savio uomo ne esigerebbe l' osservanza da quelli che gli sono soggetti: egli non potrebbe pure cessare di esigerlo senza lasciare di esser saggio; mentre uno dei caratteri della saviezza è di compiacersi dell'ordino, di volerlo, e di conservarlo. Dunque l'Essere, immutabilmente saggio, non può ammeno di esigere inviolabilmente da ogni creatura ragionevole l' osservanza de' suoi doveri. Questa volontà dell' Essere Supremo, immutabilmente conforme all'ordine della sua sapienza, è ciò che si dinota, come abbiam veduto, col nome di legge eterna.

Da un' altra parte l'uomo dotato d'intelligenza e di ragione non potrebbe, fuori per una colpevole ignoranza, travisare i doveri, che discen-

dono prossimamente dai primi principj, e che sono come immediatamente fondati sul fine naturale delle sue facoltà. Questo principio di rettitudine invariabile: che è giusto che tutto sia nell'ordine: abbastanza fa conoscere che dee l'uomo osservarli, e che l'Essere Supremo ne esige l'osservanza. Tale si è il fondamento della legge naturale: così detta, perchè consistente nelle massime pratiche della retta ragione; le quali prescrivono l'uso, che l'uomo far dee delle sue facoltà correlativamente ai loro oggetti, e giusta il loro fino.

CAPITOLO IX.

Ricapitolazione dei precedenti.

1. Sotto l'idea di constituzione dell'umana natura s'intende la sintesi delle facoltà, onde l'uomo è fornito, e la loro destinazione, relativa ai differenti loro oggetti.

2. Queste differenti relazioni delle facoltà al loro oggetti offrono altrettante verità di speculazione. Una verità di speculazione si è per esempio, che la facoltà di nudrirsi ha una relazione, ed una tendenza diretta e naturale alla conservazione dell'individuo.

3. Quindi nascono delle massime pratiche, le quali hanno la medesima certezza, la medesima evidenza delle verità speculative, che servono loro di fondamento. Così dalla relazione, ossia dalla destinazione naturale delle facoltà di alimentarsi alla conservazione dell'individuo, vien per conseguenza, che la cura della conservazione dee regolar l'uso, che l'uomo fa della facoltà di alimentarsi. Siffatta consegnenza è tanto naturale, quanto quella, per cui dall'essere la linea retta la più corta, che tirare si possa da un punto all'altro, si conchiude che per misurare la distanza di questi due punti è duopo servirsi della linea retta.

4. Queste massime pratiche sono altrettante regole: giacchè sono atte a dirigere la condotta dell'uomo in una maniera conforme alla sua natura ragionevole.

5. Il sentimento interno, ossia la coscienza, la quale fa sentire all'uomo, ch'el dee conformarsi a queste regole; sentimento che associa così un'idea di moralità alla loro osservanza; dipende da questo principio di eterna verità: che è giusto, ed immutabilmente giusto, che tutto sia nell'ordine.

6. In virtù di questo principio evidentemente si scorge, che la Sovrana Sapienza non può a meno di esigere l'osservanza di queste massime della retta ragione: dal che facilmente si comprende come la legge naturale è fondata sulla legge eterna, la quale è in Dio.

7. Queste massime contengono i doveri naturali dell'uomo; intendendosi per dovere l'uso delle facoltà, conforme a ciò che prescrivono le massime della retta ragione.

8. Essendo l'amore il principio delle affezioni dell'uomo; la virtù morale consiste generalmente nell'amore, regolato a norma delle massime pratiche della retta ragione, giusta la bella definizione di S. Agostino: *Ordo amoris.*

9. In questa maniera la nozione della virtù corrisponde al primo principio della legge naturale; che è giusto che tutto sia nell'ordine.

10. Siccome questo principio generale rinchiude sotto di sè diverse massime pratiche, in corrispondenza alle diverse relazioni delle facoltà coi loro oggetti; così la nozione generale della virtù contiene varie sorte di virtù particolari, corrispondenti alle varie affezioni dell'uomo.

11. Siccome tutte le massime pratiche della retta ragione sono collegate in questo primo principio: che è giusto, che tutto sia nell'ordine: così pure le virtù morali sono egualmente legate, e congiunte nell'amore dell'ordine.

12. Così il sistema della virtù corrisponde esattamente al sistema della legge naturale. L'uno presenta delle verità da conoscere; l'altro delle azioni da determinare a norma di tali verità. Questo intimo legame tra la verità, che serve di regola, e l'azione determinata a norma della regola, fu conosciuto da Aristotile; il quale lo accenna colla solita sua precisione dicendo, che ciò che è vero o falso nell'intelletto divien buono o cattivo nella volontà.

13. Questo legame si scorgerà ancora meglio, se si consideri, che siccome vi ha una perfetta consonanza tra le verità pratiche, le quali formano il sistema della legge naturale; così vi ha parimenti una perfetta concordanza tra le virtù. Questa concordanza è il distintivo carattere del vero. Tutte le verità si accordano fra di loro; mentre non si dà errore, che non ne abbia un altro opposto. Lo stesso si può dire delle virtù e dei vizj: le virtù sono fra sè unite; mentrechè tutti i vizj hanno i loro vizj contrarj. Nuova conferma, che il sistema della virtù è fondato sopra il sistema del vero; e che ciò, che è verità nella regola, è bontà nell'azione, secondo il pensiere d'Aristotile.

CAPITOLO X.

Che le massime pratiche della retta ragione hanno forza di legge, ed impongono una vera obbligazione.

Questa proposizione pare a sufficienza provata dalla serie dei ragionamenti, esposta nei precedenti capitoli: contuttociò l'importanza del soggetto sembra, che meriti un discorso particolare per unire le prove che si sono date, e per aggiungervi una novella forza unendole insieme.

1. Ogni massima pratica della retta ragione è una vera regola; perchè prescrive in qual modo debba l'uomo condursi, ed è appropriata a determinare le azioni di lui in una guisa conveniente al fine delle sue facoltà. Tale si è la massima pratica, la quale ne insegna: Che l'alimento si dee misurare dal bisogno della conservazione.

2. Una tal regola restringe la libertà, ossia il poter fisico di operare. Perchè quand' io conosco che una cosa è conforme o contraria alla retta ragione; veggo, e sento, che questa non è una cosa indifferente a farsi, oppure a non farsi. Sento che non posso ammeno di approvare coloro, i quali operano secondo questa regola, e giudicarli degni di lode e di tutti i vantaggi, che derivano dall' uniformarsi alla regola. Perchè questa proposizione: che cioè la retta ragione non può che approvare, quello che alla medesima si conforma: è una proposizione identica, e conseguentemente evidentissima. Io sento per lo contrario, che non posso ammeno di vituperare coloro, i quali si allontanano da una tal regola; e giudicarli degni del male, che si tirano addosso in conseguenza della loro trasgressione.

3. L' uomo non può operare contro i lumi della retta ragione senza scostarsi dalla perfezione conveniente alla sua natura; perfezione da lui necessariamente voluta e desiderata, anche nel tempo istesso che nella pratica se ne allontana col sacrificarla ad un piacere, o ad un interesse dominante: e di fatti il desiderio della perfezione è implicitamente contenuto in quello della felicità, mentre l' una non potrebbe essere compita senza dell'altra. Ora io non posso ottenere questa perfezione, se non uniformandomi alla ragione. Avvi adunque per me una necessità morale e indispensabile di conformarmi ad essa.

4. Tale obbligazione acquista tutta la sua forza da questo riflesso: che cioè quello, che è conforme o contrario ai lumi della retta ragione, è pure conforme, o contrario alle leggi immutabili della Sapienza eterna. Queste massime acquistano altresì forza di leggi propriamente dette, inquantochè Iddio ne esige l'osservanza; ed essendo egli sommamente giusto e possente, non v'ha dubbio che non voglia ricompensare la virtù, e punire il vizio.

Non si potrebbe intendere, come sotto il governo di un Dio, infinitamente saggio, una creatura ragionevole ottener potesse la felicità per mezzo del delitto, oppure divenir infelice amando la virtù. Se noi vediamo talora oppresso il giusto dalle disgrazie, e prosperato il cattivo; questo accade perchè la felicità dell'uomo non consiste nel possedimento dell'oro e dell' argento; ma siffatti beni sono troppo piccola cosa, nè potrebbero formare la ricompensa della virtù. Bensì questo miscuglio dei beni e dei mali della vita è quello che offre all'uomo giusto le occasioni ed i mezzi di esercitare la virtù. E appunto ne' giuochi e nelle vicende della fortuna, in mezzo ai capricci degli avvenimenti e dell' ingiustizia degli uomini, il virtuoso ha campo di far brillare tutte le ricchezze dell' anima sua, esercitando a suo tempo la magnanimità, la costanza, la moderazione, la beneficenza, la dolcezza, la modestia, la pazienza, il perdono delle ingiurie. Oh! quanto mai una tal connessione di virtù è preferibile alla mortale indolenza di una vita, immersa ne' piaceri! L'Essere infinitamente sapiente, infinitamente buono, infinitamente giusto ama la virtù; e se l'ama la ricompenserà in una maniera degna di essa, e di sè stesso. Ma la ricompensa debb' essere preceduta dall'esercizio della virtù; e prima d'ottenere la corona è duopo combattere. Se Dio in questa vita non risparmia al giusto quei mali, che servono a purificare la virtù di lui, avvi bene ne' suoi tesori di che ricambiarlo. Vi è una vita avvenire, conseguenza dell'immortalità, propria della natura di uno spirito, fatto per conoscere ed amare Dio; ed in quella saprà l'Essere Supremo coronare con una immutabile felicità la costante obbedienza delle creature ragionevoli alle leggi della Somma Sapienza. Ma il delitto andrà egli senza castigo? Quella legge di giustizia, scritta nel fondo del cuore di tutti gli uomini, la quale ci detta, che chi fa bene merita bene; non dice ella altresì, che chi fa male merita di soffrire la pena di sua malizia? Ora iddio è la stessa giustizia: Quale speranza potrebbe adunque nudrire il maligno di sottrarsi al rigore de' suoi giudizj? E questa è la vera sanzione delle leggi naturali.

CAPITOLO XI.

Schiarimento sull' idea dell' obbligazione.

Tutti gli uomini hanno il sentimento dell'obbligazione morale. Non v' è chi non ammetta una gran differenza tra l'obbligazione morale di restituire un deposito, e l'obbligazione di mera civiltà, come quella di restituire una visita.

Questo sentimento non è già un puro effetto della sensibilità fisica; ma nasce dalla ragione medesima, inquanto questa approva, o disapprova ciò che a lei conviene, o disdice.

Per determinare la nozione precisa dell'obbligazione fa mestieri por mente, che l' idea d'obbligazione importa una certa qual necessità di fare, o non fare una cosa.

La necessità è assoluta, oppure ipotetica. La necessità assoluta si è quella, che esclude ogni libertà di operare, o di non operare; di volere una cosa, o di volere il contrario. Non è questa la necessità, che entra nell'idea dell' obbligazione.

La necessità ipotetica riguarda que' mezzi, senza de' quali non si può arrivare a un dato fine. Se uno ha destinato di formare una fabbrica, e non si possa ciò eseguire senza il materiale; allora il materiale diventa necessario, ma necessario di necessità ipotetica, vale a dire dipendentemente dal fine proposto.

Il fine è di due specie; arbitrario, o necessario. L'arbitrario si è quello, che si può rifiutare, o anche lasciar di volero, come quello di fabbricare una casa. Perchè per quanto convenga l'edificarla, sempre però è libero l'uomo nella determinazione, che prende, di fabbricarla, o no. Il fine necessario è quello, che non si può in nessuna maniera rifiutare nè lasciar di volere: tale si è per esempio in questa vita l'amor generale della felicità.

Nel caso del fine arbitrario la necessità ipotetica dei mezzi non è una necessità indispensabile. Perchè dipendendo questa necessità dal fine propostosi, tosto chè si rinunzia al fine, la necessità del mezzo non esiste più. L'uomo resta dispensato dalla necessità del mezzo, allorchè cessa di volere il fine. Non è questa necessità quella, che entra nell'idea dell'obbligazione propriamente detta; imperciocchè una obbligazione, che si potesse ad arbitrio trascurare, non sarebbe una vera obbligazione.

Ma nel caso del fine necessario la necessità del mezzo diventa assolutamente indispensabile. Perchè sebbene in pratica sia libero l'uomo circa il mettere o il non mettere in opera questo mezzo; non è però libero di ricusarne la necessità, siccome quegli che non è libero di rinunziare al fine, il quale non si può ottenere ammenochè con questo mezzo. Se è vero, e se lo è immutabilmente, ch' io voglio esser felice; se è vero, e se lo è immutabilmente, che la pratica dei doveri della legge naturale è un mezzo senza di cui non posso esser felice; sarà egualmente vero, che questo mezzo è per me di una necessità indispensabile, della quale non è in mio arbitrio, nè è possibile che io mi sgravi; siccome non è in mio arbitrio, nè è possibile, ch' io non voglia esser felice.

Questa sorta di necessità, ipotetica ma indispensabile, è propriamente quella, che entra nell'idea dell'obbligazione. È cosa evidente che ciascuno è indispensabilmente tenuto ad usare d'un dato mezzo, ogni qual volta siffatto mezzo è indispensabilmente necessario per un fine, che necessariamente egli vuole.

Oltre a questa necessità indispensabile, l'idea dell' obbligazione, propriamente detta, importa un sentimento di approvazione, il quale nasce dalla conformità dell' azione colla regola, talchè l'uomo non potrebbe ammeno di disapprovare sè stesso in caso di contravvenzione. Questo sentimento congiunto alla necessità, della quale abbiam or ora parlato, eccita l'idea di un dovere morale, ed entra pure nell'idea d'una obbligazione propriamente detta.

Ora le massime pratiche della retta ragione rinchiudono questo doppio vincolo di dovere, e di necessità: inquantochè senza scostarsi dalla perfezione, e dalla felicità non si ponno violare. La pratica dunque di esse è necessaria. Non si ponno violare senza far contro a questo principio d' immutabile rettitudine: Che è giusto che tutto sia nell' ordine: Vi ha dunque un dovere di osservarle.

Così l'obbligazione è originariamente fondata sulla conformità dell' azione colla legge; considerandosi da una parte questa conformità come un mezzo necessario per giugnere ad un fine indispensabile, e dall' altra come dovere, che non si può trascurare senza far torto alla ragione (1). Questo doppio vincolo acquisterà tutta la sua forza, se vorremo attendere alle massime pratiche della retta ragione nelle loro relazioni colla sapienza e volontà di Dio, il quale ne esige l' osservanza: di fatti non avvi cosa nè tanto necessaria, nè tanto giusta, quanto la sommissione della creatura alle leggi del Creatore.

Essendo adunque le massime pratiche della retta ragione tante regole di condotta, fondate sopra la costituzione dell' umana natura, e conformi all' ordine del Creatore, che ne vuole l' esecuzione; esse impongono una perfetta obbligazione: nè si potrebbe loro negare la forza, e la nozione di leggi naturali, propriamente dette.

CAPITOLO XII.

Idea della moralità.

La moralità ha due relazioni: una all'azione considerata in sè stessa, l' altra a chi la produce, vale a dire all' autor dell'azione. La moralità dell' azione, considerata in sè stessa, consiste nella convenienza, o disconvenienza dell' azione colla legge: e questo è che rende l'azione o virtuosa, o viziosa, considerandola, solo in sè stessa, e relativamente al suo oggetto. Ma perchè l' azione sia virtuosa, o viziosa in chi la fa, è necessario che a lui possa imputarsi come a proprio autore. La moralità sotto di questo riguardo esige, o suppone, la libertà elettiva nell' autor dell' azione. Ogni qualvolta l' agente liberamente si determina all' azione; a buon diritto la si può a lui attribuire, ossia impu-

(1) Siffatta opposizione ai lumi della retta ragione basta per rendere l' uomo che pecca, colpevole innanzi a Dio, supposta anche in tal uomo l' ignoranza della divina esistenza: giacchè sebbene le massime della retta ragione abbiano forza di legge in virtù dell' ordine dell'eterna Sapienza, ciò non pertanto l'immutabil loro rettitudine non cessa di obbligar coloro, i quali avessero la disgrazia di non conoscerne la sorgente.

tare come a suo autore, da cui dipendeva il farla o non farla: e secondo l' obbligo, che avea di operare, o non operare, egli si rende mallevadore di quelle conseguenze, che aver ponno l'azione e l' ommissione, e che da lui si potevano e si doveano prevedere. Tale si è il fondamento della lode, e del biasimo; della ricompensa, e del castigo. Il lodare alcuno è lo stesso, che riconoscerlo per autore d' una buona azione: di fatti colui, che si determina ad una buona azione, se ne rende autore, ed è giusto che per tale sia riconosciuto, cioè che ne sia lodato. Lo stesso si dica del biasimo, riguardo alla cattiva azione. Ella è cosa egualmente giusta, che all' autor dell' azione si attribuiscano le conseguenze vantaggiose, o perniciose, che da essa ponno venire, o per la natura delle cose, o in virtù d' istituzioni legittime: e questo appunto si vuole intendere quando si dice che un uomo colla sua buona o cattiva condotta si rende meritevole di premio o di castigo.

Parte Seconda.

CAPITOLO I.

Nozione e fondamento del diritto.

La parola diritto si prende: 1. Per la legge, che prescrive di fare, o non fare una cosa. 2. Per l'azione, ossia per la cosa dalla legge prescritta. 3. Per il poter morale di fare, o di avere qualche cosa. In quest'ultimo senso principalmente noi qui consideriamo il diritto; tralasciando di parlare delle altre significazioni analoghe, meno importanti.

Il diritto adunque non è il semplice poter fisico di fare, o non fare una cosa; ma un potere conforme alla legge, e dalla retta ragione approvata. Ciò s' intende sotto il vocabolo di potere morale.

La costituzione della natura umana, ovvero, ciò che torna lo stesso, il fine naturale delle sue facoltà prescritto dalla Provvidenza, è, come abbiamo osservato, la fonte di quelle massime, e leggi primarie, alle quali dee l'uomo conformarsi per non dipartirsi da ciò, che conviene ad una natura, dotata d' intelligenza, e di libera scelta.

Questo fine naturale delle facoltà, che nell'ordine della Provvidenza impone all'uomo dei doveri, e delle obbligazioni; gli dà ad un tempo stesso il potere di usare di queste facoltà, conformemente al loro fine. Un tal potere essendo per conseguenza conforme alla ragione, ed alla legge, costituisce quel che si appella poter morale, cioè un vero diritto. Così la legge è la primitiva sorgente del diritto, siccome lo è del dovere, e dell'obbligazione. Queste nozioni hanno il loro fondamento nella costituzione dell'umana natura, ossia nel fine delle sue facoltà.

CAPITOLO II.

Che i diritti primitivi nell' uomo derivano dai primitivi principj della legge naturale.

Noi abbiamo distinti quattro principj, fondamentali, come altrettanti rami principali della legge naturale; quali nascono dalle quattro relazioni, che le facoltà dell'uomo hanno ai loro oggetti. Gli abbiamo pure chiamati: 1. Legge di essenzial dipendenza, proveniente dalla relazione della creatura al Creatore. 2. Legge d'impero naturale, proveniente dalla relazione, che ha la ragione alle altre facoltà ed appetiti dell' uomo per determinarli, e dirigerli. 3. Legge di dominio naturale, proveniente dalla relazione dell' uomo alle creature inferiori, delle quali ha ricevuto il potere di disporre per la sua conservazione. 4. Legge di eguaglianza sociale proveniente dalla relazione di somiglianza, ossia di identità di natura tra gli uomini, e dalle relazioni che l' ordine della società suppone, o stabilisce tra di loro. Da queste quattro leggi fondamentali risultano quattro sorte di diritti primitivi, inerenti all' umana natura.

Rispetto alla prima legge ci accontenteremo di riflettere, che l' uomo ha ricevuto dal suo Creatore l' essere e le facoltà, delle quali è dotato, acciocchè se ne servisse conformemente al loro fine nell' ordine della Provvidenza; vale a dire, affinchè ne facesse uso per la sua conservazione, per la sua perfezione, per la sua felicità; osservando pure che secondo un assioma d' Aristotele la vita si riferisce all' azione, l'azione alla perfezione, e l'uno e l'altra alla felicità. Torniamo a dire che non v' è che la Religione, la quale possa pienamente istruir l'uomo sulla vera felicità, e sui mezzi d' aquistarla. Ma non è nostro proposito di stenderci in questo luogo sopra gli oggetti speciali della Religione.

CAPITOLO III.

Primitivo diritto della conservazione e della difesa.

Avendo le facoltà dell' uomo una diretta relazione alla sua conservazione; la ragione approva ch' ei ne faccia quell' uso, che un tale oggetto richiede, ed impieghi ogni mezzo legittimo e necessario per conservarsi, e difendersi. L' uomo adunque ha dalla natura un potere, dalla ragione approvato; cioè un poter morale, e per conseguenza il diritto alla sua conservazione, ed alla sua difesa; bene inteso però, che la difesa non oltrepassi i limiti di una giusta moderazione.

La difesa ha per iscopo la ripulsa dell'ingiuria, ed il provvedimento alla propria sicurezza. Questo è il fine, che dee servire di regola; e non si può andar più in là, senza eccedere i limiti di una giusta difesa; perchè il diritto di difesa non può autorizzare ciò, che alla medesima non è necessario.

La giusta difesa non dà un diritto illimitato contro d' un ingiusto aggressore.

Non avvi niente tanto contrario all' umanità quanto l' opinione di coloro, i quali pretendono, che nello stato di natura l' ingiuria dia un diritto senza limiti alla parte offesa contro l'ingiusto aggressore: in fatti è cosa evidente, che un tale diritto non potrebbe accordarsi co' termini, che dalla retta ragione vengono prescritti alla difesa. Il diritto di difesa, siccome si è or ora dimostrato, non convalida che i mezzi legittimi, ed assolutamente necessarj per mettersi in salvo dall' ingiuria. Quando ad un particolare, posto nello stato di natura, si accordasse il diritto di punire, il che non si concede, e da noi qui si prescinde; questa punizione dovrebbe sempre essere proporzionata alla qualità, ed alla grandezza dell'offesa. Essendo la punizione fondata sul demerito dell' azione; il grado di quella dee misurarsi dal grado del demerito. Quindi la ragione, l' umanità, e tutti i sentimenti d'equità unitamente reclamano contro questo preteso illimitato diritto.

Il diritto di difesa non autorizza la vendetta.

Il naturale diritto della difesa non può in alcun modo autorizzare la vendetta. La difesa ha per oggetto l' indennità, e la sicurezza; la vendetta ha per oggetto il render male per male. Nell'oggetto della difesa vi ha un bene reale, e la retta ragione non può che approvarlo; ma la retta ragione può ella compiacersi nella soddisfazione di far soffrire, per il piacere di veder soffrire? Nella difesa il male, che all' ingiusto aggressore si reca, non è già l' oggetto che si ha di mira; quello è niente più che un mezzo, ed un mezzo disgraziatamente necessario, al quale veniamo obbligati dall' ingiusta ostinazione dell' aggressore, a fine di respingere l' ingiuria che tenta di farci. Nella vendetta si fa male al nemico per isfogar l' odio contro di lui conceputo, e per gustare l' inumano piacere di farne a lui sentire gli effetti. Se la legge di giustizia esige, che il cattivo sia punito; questo diritto non può appartenersi che a coloro, i quali per una superiorità legittima sono agli altri preposti affine di conservare la giustizia nella società. La legge, dice Tullio, è un magistrato muto; il magistrato è la legge viva. Sta alla legge il punire, e questa non punisce se non per mezzo del magistrato, che ne è lo stromento; e generalmente per mezzo di chi è vestito della legittima autorità.

CAPITOLO IV.

Che l' uomo non ha diritto di commettere attentato veruno contro la propria vita; bensì può esporla per il bene della virtù.

L'uomo ha da Dio ricevuta la vita e le facoltà, ond' è fornito, per operare conformemente al suo fine; in un modo cioè conveniente ad una natura intelligente, e ragionevole (1); praticando la virtù, e riferendola alla gloria del suo Creatore. A ciò l' uomo non può contravvenire senza allontanarsi dalla propria perfezione, e senza violare questo principio d' invariabile rettitudine: Che è giusto, che tutto sia nell' ordine.

Donde segue: 1. Che non è giammai permesso all'uomo di commettere attentato alcuno contro la propria vita; non essendovi alcun istante di essa, nè condizione veruna, nella quale non possa egli esercitare qualche atto di virtù e darne esempio. L'uomo adunque non potrebbe, senza rendersi reo, restringere i confini a lui dal Creatore prescritti per compire la propria carriera nell' obbedienza delle sue leggi divine, e per rendergli frutto dell'uso delle facoltà, delle quali lo ha arricchito. Catone avrebbe potuto essere virtuoso quando ancora Cesare fosse stato suo signore; non dovea la sua virtù dipendere dalla fortuna di Cesare; nè dovea egli per conseguenza privarsi di vita, e lasciar nel tempo stesso di essere virtuoso, per non veder Cesare alla testa dello Stato!

Segue 2. Che l'uomo può, e debbe anche secondo le circostanze, esporre la vita ad ogni più imminente pericolo, ove la virtù lo richiegga. Questo è il motivo per cui debbe il guerriero affrontare intrepido i pericoli a servigio del Principe, e della Patria. Questo altresì il motivo, per cui in tempo di peste certe persone sono in obbligo rigoroso di porgere assistenza agli infermi, posti in pericolo della vita: questo stesso il motivo, per cui altri a tai pericoli si espongono per un zelo di carità, degno di tutti i più grandi elogj. Torna qui bene il riflettere, che vi ha una gran differenza tra il darsi la morte, e l' esporsi al pericolo di perdere la vita a favore della virtù. Quando un uomo si ficca un pugnale nel seno; il diretto ed immediato oggetto della sua azione è la morte stessa che si procura; e ciò appunto non è mai permesso. Ma quando il soldato si slancia fra la mischia per la salute della Patria, non è già la morte il suo intento; bensì la difesa de' suoi concittadini, e dello Stato. L'oggetto è buono, e lodevole; ed in quest' azione non è già il soldato che si dia la morte; egli questo so-

(1) Qui, come altrove spesso, *ragionevole* vale fornita di una libertà, che ragiona. D. A. M.

lo fa, di non fuggirla; e se si espone ad incontrarla, lo fa per non mancare al dovere, che ve l'obbliga.

Segue 3. Che l'uomo non può giammai riscattare la sua vita con un delitto. Non può mai essere permesso all' uomo di operare contro le leggi della Sapienza Eterna: e la retta ragione non può mai approvare quello, che essenzialmente si oppone alle massime della stessa retta ragione. Sicchè l' uomo dee, senza esitar punto, preferire la virtù alla conservazione della sua vita. Non si tratta di annoverare qui tutti i casi, ne'quali il timor della morte sospende l'obbligazione delle leggi positive: si tratta solamente d'un principio generale, il quale detta: che l' uomo non può mai acconsentire al peccato a fine di salvare la vita.

Quest' obbligazione di soffrire la morte, e i tormenti, piuttosto che oltraggiare la virtù; obbligazione certa, costante, e confermata da ogni uomo dabbene, ripugna diametralmente ai principj del materialismo. Se non può l'uomo operare, che per suo proprio bene; se il bene è totalmente rinchiuso nei limiti di questa vita; se la felicità non è che il piacere continuato, giusta la definizione dell' autore del *sistema della natura* (tom. 1. p. 306.); in qual mai maniera un uomo, posto nell' alternativa di una ridente fortuna, cui può comperarsi col prezzo di un delitto, o di una morte crudele, destinatagli s' egli dura nel proprio dovere; in qual maniera, dico io, e per qual motivo quest'uomo, che può supporsi affezionato alla vita, si risolverà di preferire la morte, da lui orribilmente temuta, a'beni, la cui speranza tutte lusinga le sue inclinazioni? Dirà uno forse che vi si può risolvere per la soddisfazione di aver preferito il suo dovere ad ogni altra cosa? Ma questa soddisfazione non la perderebbe egli colla morte, perdendo con essa tutti gli altri beni e piaceri, de'quali una più lunga vita gli assicura la continuazione? Perciò i materialisti, ben instrutti ne' loro principj, non hanno cura di preferire la virtù alla materialistica loro felicità. Così l' autore del *sistema della natura* (T. 1. p. 150.) non ha veruno scrupolo di bestemmiare la virtù in questi termini: *Se l'uomo secondo la sua natura è costretto ad amare il suo ben essere, è costretto pure amarne i mezzi. Sarebbe cosa inutile, e forse ingiusta, il comandare ad un uomo di essere virtuoso, se non lo potesse essere che divenendo infelice. Giacchè il vizio lo rende felice, ei debbe ad amare il vizio.* Unite a questo luogo la definizione della felicità di questo autore; *che la felicità altro non è che il piacere continuato.* Confrontate inoltre que' due passaggi: l' uno T. 1. p. 144.; *ogni uomo, che non ha cosa alcuna a temere, divien tosto cattivo;* l' altro T. 2. p. 243.; *diciam loro, che per essere felici bisogna cessare di temere.* Uomini che siete, saggi e dabbene, riflettete su queste massime, e sulle conseguenze che ne derivano; e giudicate. Questa strana opposizione tra la felicità e la virtù; opposizione inevitabile nel sistema del materialismo; opposizione cento volte sanzionata in quell' opera infame or ora citata; debbe assolutamente far comprendere ad ogni uomo virtuoso la falsità d' un tal sistema; e nel medesimo tempo la verità di quella Religione, la quale sola può togliere di mezzo quest' apparente opposizione. La Religione non dice che la virtù sia il solo bene dell' uomo; non dice cogli stoici severi, che il virtuoso rinchiuso nel toro di Falaride gode una compiuta felicità: non leva cogli epicurei le proprie attrattive alla virtù: ma per l' opposto ne rileva tutta la bellezza dalla sua conformità all' ordine della Sovrana Sapienza, e la propone nello stesso tempo come un mezzo per giugnere alla vera felicità, la quale nel Sommo Bene unicamente si trova. La Religione va così d' un passo sicuro tra gli estremi, che la Filosofia non ha potuto evitare; e conciliando la virtù colla felicità, ricolma il genere umano del più singolare di tutti i benefizj.

Mi si offre qui un' altra considerazione. Se tutto l'essere dell'uomo fosse a questa sola vita limitato, siccome quello degli altri animali; l'amore di sè medesimo non potrebbe mai separarsi dall' amore della vita. Ma l'uomo può benissimo levarsi al di sopra dell' amore alla propria conservazione. Senza rinunciare all' amore di sè stesso, egli sacrifica la sua vita all'adempimento del suo dovere; finanche talvolta la sacrifica ad un falso punto di onore. L'amore adunque di sè medesimo nell' uomo non è limitato all' amore della conservazione. Per il che vi ha nell' uomo un segreto principio, che gli fa sentire, com' egli può staccarsi dal suo corpo senza staccarsi da sè medesimo. E non è anche questo, a dirlo di volo, uno dei caratteri specifici, che distinguono l' uomo dal bruto? Di questa materia si può vedere una più diffusa spiegazione nell' opera stampata in Parigi presso il Chaubert, che ha per titolo *Recueil des dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion* (1).

CAPITOLO V.

Diritto originario della libertà naturale.

Dal naturale impero dell' uomo sulle proprie azioni, in virtù del quale egli non opera, se non inquantochè per sua scelta vi si determina, nasce il diritto della sua libertà naturale; consistendo questa nel potere, che l' uomo ha, di determinarsi per sua elezione, e di regolarsi coi lumi della propria ragione.

(1) Da noi sono state pubblicate al tomo II pag. 278 e segg.; ma qui l' Autore accenna alla terza di dette Dissertazioni, ivi pag. 301. D. A. M.

Ma questa libertà non è un diritto (1), se non inquanto viene esercitata conformemente all' impero della retta ragione. Il diritto adunque della libertà naturale non è già un potere illimitato di fare tutto quello che si vuole. Questo potere perchè sia morale, ed ottenga la qualità di diritto, debb'essere necessariamente subordinato alle massime della retta ragione. Esso da prima è circoscritto essenzialmente da tutti i precetti della legge naturale: attesochè il diritto della libertà di natura non può mai estendersi a ciò che al diritto di natura si oppone. Di poi è suscettibile di altre restrizioni in virtù delle leggi positive, che l'ordine della società può esigere; attesochè la retta ragione insegna dover l'uomo sottoporsi alle leggi, stabilite per il bene generale della società, ed all'impero di un' autorità legittima.

L'impero adunque della ragione è veramente congiunto ad un diritto naturale di libertà; ma ad un diritto, ristretto nell' origine sua dalla legge di natura, e suscettibile d'una maggior limitazione in virtù delle leggi positive. Indarno l' Hobbes, si è sforzato di far consistere questa libertà originaria in un preteso illimitato diritto di tutti contro tutti. Basti osservare, che una così assurda proposizione si distrugge da sè stessa; perciocchè un diritto, contrastato da un diritto eguale ed opposto, diviene nullo.

CAPITOLO VI.

Diritti e doveri, relativi alla società.

Essendo gli uomini tra di loro uguali per costituzione di natura, e pel diritto d'un'origine comune; ed essendo pure sia per l'ordine del nascere, sia per il fine naturale delle loro facoltà, chiamati a stabilire tra di loro una comunicazione per ajutarsi a vicenda, e per esercitare i doveri di pietà, di beneficenza, di gratitudine, il cui seme fu dalla natura ne' loro cuori inserito; da questo principio di sociabilità risultano dei diritti, e de' doveri correlativi, sia per istabilire un ordine conveniente nella società senza offendere la naturale eguaglianza, sia per mantenere i diritti della stessa eguaglianza senza pregiudizio delle distinzioni, che l'ordine di società richiede. Così dal principio di sociabilità ci si offrono due relazioni; che non debbonsi mai perdere di vista; l'una all' eguaglianza di natura tra quelli che compongono la società; l'altra all' ordine, e alla diversità delle funzioni, che lo stato di società esige. I doveri, e i diritti della giustizia commutativa, più direttamente si riferiscono al primo capo; i doveri e i diritti della giustizia distributiva al secondo principalmente si appartengono.

L'unione delle volontà e delle forze nella società suppone una tendenza comune ad un medesimo fine; e nel tempo stesso l' attività d'un potere ordinativo, e dominante, che unisca le forze disperse, e dia loro l'opportuno impulso per arrivare a questo fine.

Chiara cosa è, che l'ordine sociale esige una gran varietà di funzioni, affinchè si corrisponda ai diversi oggetti della società, e si procurino ai membri, che la compongono, gli avvantaggi che ne aspettano. Ora queste funzioni non possono aver luogo, nè essere convenientemente praticate, senza un vincolo di subordinazione tra quelli, che ne sono incaricati. Dunque è di mestieri, che sianvi nella società dei superiori per ordinare, degl' inferiori per eseguire. La preminenza nel capo, la subordinazione negli inferiori, riferite ai loro principj non sono in verun modo incompatibili coll' eguaglianza della natura. Per restarne appieno persuaso non si ha da far altro, che dar uno sguardo alla dipendenza de'figli rispetto ai genitori. Questa dipendenza, della quale terremo poscia discorso, non è contrastata neppure dai supposti filosofi, almeno per riguardo all' età più tenera. Ora la naturale subordinazione d'un figlio verso del padre non arreca il menomo danno all' eguaglianza di natura, che v'è tra di loro. Ben lungi da ciò, i diritti dell' autorità paterna, inseparabili essendo dal sacro dovere, che obbliga i padri di vegliare indefessamente alla conservazione, alla perfezione, ed al ben essere de' proprj figli; mostrano che quest' autorità va a collare egualmente in beneficio de' figli stessi, siccome partecipi di tutti i diritti dell' umanità; e così invece d'indebolire, ella anzi rinforza l' eguaglianza della natura tra i padri e i figli.

Ora nelle leggi dell' umanità e della Religione ogni preminenza di superiorità fra uomini, che vantano un comune lignaggio, partecipa della dolce qualità di padre; e suppone in conseguenza, che ella sia esercitata tra esseri eguali per natura. Il che pure da questo si dimostra; perchè la preminenza, e l'ordine della società che tal preminenza esige, hanno per fine di mantenere i diritti dell' umanità. Così il carattere indelebile dell' eguaglianza naturale tra gli uomini non consiste nell' escludere ogni differenza di grado; ma nel fare in modo che la superiorità e la subordinazione costituiscano una scambievolezza di vantaggi tra i superiori e gl' inferiori; talmente che la superiorità non solamente torni a vantaggio di colui, che ne è vestito, ma ben anche ad utilità di coloro, sui quali viene esercitata. Colui che si prende sollecitudine pel suo cavallo, riferisce a suo proprio vantaggio, al suo piacere, ed allo stesso capriccio

(1) Vuol dire: la libertà non è il diritto della libertà; donde viene che il diritto della libertà non si misura con questa facoltà semplicemente, ma sibbene colla misura della retta ragione. D. A. M.

tutte le premure che si dà per quello; mantiene il suo cavallo perchè bene gliene torna, o perchè gli aggrada il fario; ma non gli è debitore per nulla. Non si può dire lo stesso delle premure d'un padre per la sua prole: queste non riguardano semplicemente il suo vantaggio, o la sua particolare soddisfazione; riguardano altresì il bene de' suoi figli: egli è in dovere di farlo, e non facendolo offende la legge della natura. Il potere adunque d'un padrone sopra del suo cavallo è di tutt' altra natura da quello di un padre sopra i suoi figli; e in ciò appunto sta il carattere, che distingue la superiorità sopra gli esseri inferiori da quella, che sopra gli esseri di natura eguali si esercita.

CAPITOLO VII.

Diritto originario di proprietà

Dalla legge, che stabilisce il dominio generale dell'uomo sopra le creature, ai suo uso destinate, nasce l'originario diritto della proprietà; che l'uomo acquista occupando e adattando a' suoi bisogni una parte di esso dominio generale, in un modo conforme alle massime della retta ragione. Conciossiachè l'uomo abbia ricevuto dall' Autor della natura la facoltà di alimentarsi per la conservazione della vita; chiara cosa è, che l'uso ch'egli fa delle produzioni della terra per il proprio nutrimento, è consentaneo all' intento del Creatore, ed al fine delle umane facoltà. Un uomo approda ad un' isola deserta, nè ancora da alcuno occupata: scorge ivi una pianta carica di frutta: s'ei le coglie per satollare la sua fame, egli usa delle sue facoltà conformemente al loro fine. Il potere adunque, che ha quest' uomo di farne tal uso, è un potere alla ragione conforme, un poter morale, un vero diritto.

Il diritto di proprietà è suscettibile di modificazioni mediante le leggi della società, sia per determinare ed assicurare i titoli dell'acquisizione originaria, o derivativa; sia per prevenire i contrasti, le frodi, e le sorprese, sia per vie più estenderne l'utilità a comune profitto della società, e dei particolari, che la compongono. Se in qualsivoglia società la libertà naturale debb' essere limitata dalle leggi positive; per qual motivo il diritto di proprietà non sarà egli ugualmente soggetto alle modificazioni, ed alle restrizioni, cui le leggi di tutti i popoli hanno stimato a proposito di farvi a vantaggio del pubblico? Un proprietario ha un campo circondato dalle possessioni del suo vicino; non può metter piede nel proprio campo senza passare sui terreni di questo vicino; egli ne chiede il passaggio, e ne offre anco la ricompensa. Risponde il vicino esser egli il padrone, e che nessuno lo costringerebbe ad aprire un varco sopra i suoi fondi per chiunque, senza violare il sacro diritto della proprietà. Dirassi che in questo caso le leggi sono impotenti; che indarno si cerca il necessario transito; e che è duopo che il padrone del campo, la legge, il magistrato, tutto in una parola, restino al disotto dello sregolato capriccio di questo superbo e fantastico proprietario? Le leggi romane, le leggi degli altri popoli, contengono su quest'articolo regolamenti tanto equi, quanto utili alla maggior parte de'proprietarj. È egli soffribile che il timore di alcuni abusi distruggendo queste sagge istituzioni, apra la porta ad una infinità d' inconvenienti, che da quelle vengono ad ogni momento prevenuti o soppressi?

Parte Terza

Divisione del diritto di natura.

La divisione quanto chiara, altrettanto semplice da Giustiniano adoperata nelle sue Istituzioni di Dritto Civile, può benissimo adattarsi alla giurisprudenza naturale. Ogni diritto, dice egli, o riguarda le persone, oppure le cose, ovvero le azioni.

Delle persone.

Le persone variano in ragione del loro stato. Questa distinzione di stato può ridursi a tre capi principali, che sono lo stato di libertà, lo stato di famiglia, lo stato di civile società.

CAPITOLO I.

Della libertà.

Abbiamo di già osservato, che il diritto della libertà non è un diritto illimitato di fare tutto ciò che si vuole. Il poter morale non si estende egualmente che il poter fisico; anzi lo circoscrive, e lo determina. Supposto un uomo solo in un' isola deserta, quest' uomo non sarebbe già esentato da qualunque sorta di dovere. Egli sarebbe in obbligo di prestare all' Essere Supremo il culto d' adorazione, e d' obbedienza: sarebbe tenuto per legge di natura ad impiegare come si dee il suo travaglio, e la sua industria per la propria conservazione; ad usare con moderazione degli alimenti, cui verrebbe a procacciarsi; a combattere contro gli urti dell' impazienza, a respingere qualunque sentimento di disperazione, e tollerare con costanza il rigore della sua sorte. Suppostc tre o quattro famiglie tra di loro indipendenti, unite a caso in un angolo di questa terra isolata, ed in uno stato qual di natura si appella; queste famiglie sarebbero in dovere di prestarsi dei mutui sussidj ne'loro bisogni. L'amore del prossimo, così strettamente dalla legge di natura prescritto, e così conforme al sentimenti d' un cuore umano, non dee certamente essere sterile ed inoperoso. Gli uomini debbono darsi mano l' un l'altro nelle loro indigenze; e sarebbe uopo rinunziare all'umanità per non riconoscere una così dolce obbligazione. Queste famiglie adunque verrebbero ad essere sottoposte a tutti i doveri di giustizia, e di beneficenza, dalla legge naturale prescritti a ciascun uomo verso i suoi simili.

Siccome questo stato di natura non poteva durare, così i giureconsulti romani hanno considerato la libertà da una parte inquanto si oppone alla schiavitù, e dall' altra inquanto può aver luogo nello stato civile, sotto del quale vivono tutte le nazioni colte e pulite; stato certamente il più acconcio al ben essere del genere umano.

La libertà, dicono eglino, consiste nel potere di far ciò che si vuole, a riserva di quello che è dalla legge vietato, o dalla violenza viene impedito. *Inst. de jur. person.*

La violenza toglie l' esercizio della libertà, ma non può giammai togliere lo stato di libertà. L' uomo libero, che incappa nelle mani di un assassino, conserva lo stato e i diritti della libertà, sebbene la violenza dell' assassino gliene tolga l' esercizio.

I limiti posti dalle leggi al potere di far ciò che si vuole, non distruggono questo stato di libertà. La libertà, considerata come un diritto, non è già il fisico potere di fare tutto quello che più aggrada, siccome sopra ho notato; ma sibbene un poter morale, limitato nella sua origine dalla legge di natura, e suscettibile di quelle restrizioni, che le leggi ponno aggiugnervi per il buon ordine, e pel vantaggio della società.

Voi dite che l'uomo riconosce la sua libertà dalla natura; ma egli ha pure dalla natura ricevuto la sociabilità. Le sue inclinazioni, le sue facoltà, i suoi bisogni hanno un'evidente relazione allo stato di società; dal quale in gran parte dipendono la sua conservazione, la sua sicurezza, il suo ben essere. Dunque è di mestieri che queste due qualità, sopra la natura dell' uomo egualmente fondate, vadano d'accordo; e si uniscano in maniera, che l' una non sia di danno all'altra. La società non può sussistere senza leggi; il potere illimitato di fare quel che si vuole, senza riguardo alcuno alle leggi, sarebbe sol atto a distruggere la società. Vuol dunque la sana ragione, che questo potere stia subordinato alle leggi. La libertà per conseguenza cessa di essere un poter morale, ossia un diritto, dal momento che per la sua opposizione alle leggi tende a sconvolgere l' ordine della società. Questo è il luogo appunto, ove torna in acconcio il bel detto del Filosofo di Roma: *Servi legum sumus, ut liberi esse possimus.*

CAPITOLO II.

Della servitù.

I giureconsulti definirono la servitù: una costituzione di diritto delle genti, per la quale un uomo viene contro natura ad essere soggetto al dominio d' un altro: vale a dire che la servitù, ovvero la schiavitudine, è uno stato che fu introdotto da un costume generale de' popoli, e non già dalla legge di natura.

Il dominio d' un padrone sul suo schiavo può concepirsi in due, assai diverse maniere. O come un potere assoluto ed illimitato di disporre a sua voglia, ed a suo piacere intorno alla persona dello schiavo, in quella stessa maniera che d' un cavallo farebbesi; o semplicemente come un perpetuo diritto di disporre del travaglio, e dell' industria d' uno schiavo; e di riscuotere da lui que' servigj, che un uomo può ragionevolmente da un altr' uomo esigere, col carico di alimentarlo, o decentemente mantenerlo.

La schiavitù nel primo senso offende palpabilmente i diritti inviolabili dell' umanità. Non avvi cosa più vituperevole di queste antiche disposizioni, che degradavano la condizione degli schiavi a segno, da non più considerarli nella qualità di uomini; e che con un eccesso, ancora più esecrando, tenevano per giusto e niente ingiurioso qualunque trattamento fosse dal padrone stato fatto allo schiavo; quasichè un uomo, cadendo in ischiavitù, perdesse in riguardo al padrone tutti i diritti dell' umanità.

La servitù nel secondo significato nulla ha che per sè stesso ripugni al diritto di natura; dacchè la legge naturale non proibisce che un uomo possa acquistarsi un perpetuo diritto sopra i servigi d'un altr'uomo, nel modo che abbiam ora spiegato. La legge di natura fa sì che niuno per sè stesso nasca in servitù; o in questo senso appunto dicono i giuristi essere la servitù stata introdotta contro natura: ma però la legge di natura non riprova allo stesso modo tutte quelle istituzioni positive, per mezzo delle quali la servitù si è introdotta fra gli uomini. Convien tuttavia confessare, che l'asprezza, l' orgoglio, l' avarizia dei padroni rende il più delle volte la condizione degli schiavi così vile, o così infelice, che non vi si può pensare senza fremere di sdegno; e a buon diritto l'abolizione della schiavitù nella maggior parte degli Stati vien considerata come un beneficio singolare, di cui l' umanità è debitrice alla mansuetudine dello spirito del Cristianesimo.

CAPITOLO III.

Dello stato di famiglia.

Lo stato di famiglia è uno stato di società; e questa società è innegabilmente conforme allo intento della natura. Lo stato adunque di famiglia prova che l' uomo non è un animale di sua natura selvaggio. L' uomo nato, nudrito, allevato in seno alla famiglia, non ha dalla natura alcun principio di ragione o di sentimento, che lo porti nei boschi a menare una vita solitaria. Al contrario come potrebbe senza dolore involarsi alla tenerezza d' un padre, e d' una madre, e privarsi delle dolcezze ch'egli prova in vederli, ed in amarli; ovvero spogliarsi dei sentimenti di quella dolce affezione, che ai suoi fratelli soavemente lo strinse? Non sente egli forse ad ogni istante il bisogno che ha de'suoi simili, non solamente per le necessità, ma eziandio per l'ornamento della sua vita? Perlocchè tutto lo invita a rimanere nella sua famiglia: e se da quella si parte, non è per altro se non per formare una nuova famiglia, la quale conserverà un vincolo ed una corrispondenza naturale colla famiglia madre, dalla quale deriva. Tale si è l'ordine della propagazione del genere umano: or quest' ordine non discopre egli d'una maniera tanto semplice, quanto soddisfacente, l' origine della società?

Egli è giusto, ed immutabilmente giusto che tutto sia nell' ordine: ecco il fondamento, ed il primo principio della legge naturale. È dunque di mestieri che vi sia un ordine, e per conseguenza un capo nella famiglia. Così l'autorità del capo di famiglia è dalla ragione avvalorata, e conforme all' ordine naturale. Quest'autorità può considerarsi relativamente alla moglie, ai figli ed ai domestici.

La società di famiglia vien di tratto a comprendere l'unione conjugale del marito, e della moglie: la prima e la più intima di tutte le unioni. Questa società, benchè non sia composta che di due persone, richiede un capo, o questo capo è il marito. La natura formando i due sessi ha dato all'uomo una superiorità, proveniente dalla ragione, dal coraggio, e dalla forza; che è come il titolo della superiorità, dell'impero, della direzione, che la natura medesima in questa società gli offerisce. La voce di tutti i popoli, il sentimento unanime de'Saggi e dei legislatori dell' antichità, riconoscono concordemente questa superiorità nell' uomo; e gli oracoli della Rivelazione confermano a pieno questo mutuo consenso dei filosofi, e delle nazioni. Invano adunque un moderno scrittore, degnissimo per altro di stima, pretende di stabilire una perfetta eguaglianza di diritto circa questo punto tra il marito e la moglie. Secondo lui tutto dipende dalla convenzione degli sposi; sta in loro balia il farsi in una comune

e totale parità i capi della famiglia, senza dipendere l' uno dall' altro; o anche l' accordare indifferentemente la qualità di capo all'uno dei due. Questo sentimento ripugna all'idea dell'ordine, il quale non può tollerare che v'abbiano società anarchiche. Ed in fatti se il padre e la madre facessero una convenzione di essere con tutta eguaglianza i capi della famiglia; potrebbero essi così facilmente tra di loro accordarsi e andar mai sempre uniti in tutti i disegni per l'educazione della prole? Quai conseguenze funeste non deriverebbero dalla diversità, o dalla opposizione delle intenzioni, e dei pareri sopra d' un oggetto così delicato ed importante? A chi dei due dovrebbero i figli attenersi? La stessa natura, dotando i due sessi di qualità sì diverse, non indica ella bastevolmente la differenza delle loro funzioni, la necessità d' un capo, ed il soggetto in cui questa prerogativa dee risedere? L' *economico* di Senofonte ci somministra su questo punto considerazioni assai più giuste di quelle, che abbia Cicerone adottate ne' suoi libri della Repubblica. Del resto il suddetto paradosso del moderno filosofo niente altro dimostra, se non come la ragione è sempre soggetta ad errare: e la Rivelazione decide quello, che a' filosofi darebbe forse il soggetto di eterne questioni; e quanto più profonde sono le cose da lei decise, tanto più si dee restar convinto che le sue decisioni sono sempre tutto quello, che v' ha di più conforme al lumi più schietti della ragione. Al sentimento di questo autore opponiamo un più vero principio: Che ovunque avvi una società, fondata sopra la legge di natura, vi deve per diritto di natura essere un capo.

L' aver uno sposo dipende, è vero, dal libero consenso della donna; ma non dipende da lei l' accordare o il negare a lui l' autorità, che deve avere in qualità di sposo. Una volta che l'uomo, mediante la libera elezione della donna, ha una tal qualità acquistata; la legge naturale, fondata sulla necessità dell' ordine, gli dà tutta l'autorità che conviene al capo, per la conservazione e pel buon ordine della famiglia.

Supposta una famiglia isolata e indipendente; la qualità di capo di famiglia viene per legge di natura a conseguire un sovrano potere; perchè la famiglia è una società, ed una società non può sussistere senza una suprema autorità. Una tale autorità fu altra volta esercitata dagli antichi patriarchi nelle loro famiglie.

Nelle famiglie, che entrano a parte di uno stato di società civile, l' autorità suprema risiede nel corpo della repubblica, o nel Principe, giusta la diversa forma del governo. Quindi innanzi i particolari non ritengono che l'autorità loro appartenente come a capi di famiglia; e l'esercizio pure di quest' autorità è subordinato alle leggi dello Stato.

Il potere del marito sulla moglie presso diversi popoli, e in diversi tempi, è stato più o meno esteso. In Roma per molto tempo il marito ebbe facoltà di punire in certi casi la moglie colla morte. Era questo un potere conceduto dalla legge, o dalla costituzione dello Stato; e il marito lo esercitava non come sposo, ma come giudice e magistrato. Qualcuno forse dirà che il marito avea potuto conservare questo potere, come una conseguenza del diritto primitivo: ma egli è chiaro che i padri di famiglia, entrati a formare una società civile, non potevano ritenere il sovrano potere, che aveano prima dell'associazione. Dunque se ne hanno ritenuta qualche porzione, ciò non potè essere che in virtù delle leggi dell' associazione: d' allora in poi questo diritto è fondato sopra un nuovo titolo, cioè sopra la concessione o espressa o tacita della legge.

CAPITOLO IV.

Riflessione sopra un passaggio del trattato de' Corpi Politici riguardo al ripudio.

L' autore del trattato de' Corpi Politici, parlando del ripudio, concede ch' esso è proibito dalle leggi della Religione nella Chiesa Cattolica, e che ciò dee bastare. Ma non lascia poi di rendere problematico, se posta da parte la Religione, sia il ripudio per essere utile al fine della politica: e sembra che inclini per il sì. Confessa egli importanto che per un lungo giro di secoli, per tutto quel tempo cioè che Roma fu bene costumata, in essa non videsi esempio di ripudio, sebbene fosse dalle leggi permesso. A riassumere il discorso dell'autore due cose ne risultano; l' una, che il ripudio per lo meno riesce inutile per un popolo bene accostumato; l' altra, che per un popolo corrotto serve tutt' il più a prevenire alcuni disordini in certi casi. Rispetto al primo capo convien aggiugnere, che il ripudio sarebbe non solamente inutile, ma pernicioso altresì; per questo appunto che verrebbe a favorire certe inclinazioni, le quali dall'indissolubilità del matrimonio, prevenute sarebbero o soffocate nel loro nascimento. Quanto poi agl' inconvenienti particolari, che presso d' un popolo corrotto il ripudio potrebbe forse prevenire, addiverrebbe ciò che veggiamo addivenire di quelle medicine, le quali rimediano ad un male passaggiero non altrimenti che con partorirne un peggiore: cioè dire in tali casi è necessario rimontare alla sorgente, rimediare alla corruzione, e ristabilire i costumi. Mal a proposito adunque siffatti disordini si allegano contro l'indissolubilità del nodo conjugale, il qual tende a stabilire tra gli sposi la più perfetta intrinsichezza del cuore, dello spirito, e del sentimento; e che è troppo diverso da quello delle momentanee congiunzioni, le quali altro fonda-

mento non hanno, fuor quello del piacere, della convenzione, o dell'interesse. Ma questo non è il luogo di trattare più diffusamente siffatta materia.

CAPITOLO V.

Della patria podestà.

L'autorità paterna è fondata sulla natura, ed è stata riconosciuta da tutti quanti i popoli. Iddio, autore della natura, ha istituito il matrimonio a fine di perpetuare il genere umano. L'uomo accostumato, e che si lascia dirigere dai lumi della ragione, non contrae già il matrimonio coll' intento di sfogare una brutal passione; ma si propone per fine principale di secondare i disegni del Creatore nella moltiplicazione degli uomini.

Nasce il fanciullo in uno stato di debolezza, e di totale impotenza; e non ha capacità veruna per la conservazione della sua vita. Sarassi adunque il Creatore dimenticato di lui, e questo bambino, nato sotto l'impero d'una provvidenza benefica, si troverà egli in quella condizione, in cui sarebbe se fosse nato a caso? No certamente. La ragione costituisce ai genitori un dovere di vegliare alla conservazione del proprj figli; ed il tenero affetto, che la natura suscita in essi per li cari frutti della loro unione, è negli alti disegni della provvidenza un mezzo, del pari soave che efficace per assicurare l'adempimento di siffatto dovere.

Il bambino che nasce, è un essere dotato di senso e di ragione; ma la ragione non si sviluppa che lentamente coll'età; il senso all'incontro si scuote tutto ad un tratto; esso è il germe delle passioni che non tardano a suscitarsi, e che, se non si procura di reprimerne a tempo gli assalti, non lasciano di oscurare i lumi della nascente ragione. Ecco dunque nel fanciullo un bisogno naturale d'istruzione, e di correzione, per coltivare le naturali sue facoltà, e per insegnargli a farne un uso conveniente per sè e per gli altri. Il padre è incaricato di questa cura; dunque egli ha dall'ordine della natura l'autorità necessaria per intraprenderla.

Il bambino che nasce, è un essere sociale. Ei non è fatto per andare alla pastura, tostochè potesse reggersi su quattro zampe; ma è fatto per conservare i legami, che debbono tenerlo astretto a'suoi simili. Ora quai vincoli più naturali di quelli, che legano il bambino al padre, alla madre, ed ai fratelli? Questo è il luogo che da principio la natura gli assegna nella società; luogo che esigo dal suo lato la conveniente dipendenza dal capo della famiglia, affine di cooperare all'ordine, che deve in essa regnare.

L'autorità de' parenti sopra i loro figli è per tal maniera fondata sull'ordine della natura. Il Creatore avendo voluto, che essi fossero come i secondi autori della vita de' loro figliuoli, ha parimente voluto che fossero come i rappresentanti della sua Provvidenza rispetto ai medesimi, imponendo loro il peso di reggerli, e di governarli. Questo doppio titolo è quello, su di cui è fondata la dipendenza dei figli verso dei genitori. Pretese qualcuno di provare, che i figli nulla debbono agli autori de' loro giorni a titolo della vita che ne hanno avuta; e ciò per lo stesso motivo, che un frutto staccato dalla pianta di nulla va debitore al tronco, che lo ha portato. Siffatta ragione non sembra troppo convincente: fino ad oggi non si è mai udito, che un fanciullo altro non sia che un vegetabile.

CAPITOLO VI.

De' limiti della patria podestà.

Per conoscere quali sieno i confini della podestà de' genitori sopra la loro prole, convien distinguere con Puffendorf *de jur. nat. et gent. lib.* 6. *c.* 2. §. 6. tra la podestà d'un padre, considerato precisamente come padre, e la podestà ch' egli ha come capo di famiglia: siccome pure tra i capi di famiglia, viventi nell'indipendenza dello stato di natura, quali erano gli antichi patriarchi; e tra quelli, che sono membri di qualche civile società. Quanto a questi diritti civili della patria podestà, essi sono regolati dalle leggi di ogni Stato, e non è del mio proponimento entrare in questi particolari.

Il padre come tale essendo messo dalla natura medesima in una obbligazione indispensabile di ben allevaro i suoi figli; la sua podestà, dice Puffendorf, debbe stendersi quanto è necessario a questo fine. Ora ogni podestà che deriva in tal guisa da un fine, al quale sono gli uomini diretti dalla natura, in quanto questa podestà è un mezzo necessario per arrivarvi; è appunto quello ch' io chiamo una podestà fondata sulla legge di natura, e per conseguenza stabilita sull' ordine di Dio, autore della legge naturale.

L'autorità paterna avendo per oggetto la conservazione, e la buona educazione della prole, è per conseguenza un'autorità direttiva, e non già un potere dispotico di usare a capriccio dei figli; siccome si fa degli animali, da Dio creati a servigio dell'uomo.

Così una tal podestà, prosegue Puffendorf, non dà al padre il diritto di soffocare il bambino nel seno di sua madre, nè di ammazzarlo, o di esporlo appena nato. Donde segue che sebbene le leggi della China, a quel che si dice, diano ai padri l'autorità di disfarsi dei figli qualora siano loro di peso; un padre però non può servirsi di cotal permissione, o tolleranza, senza violare la legge della natura

La podestà paterna non contiene già in sè stessa il diritto della vita e della morte; ma sibbene li diritto d' infliggere moderati castighi, e più o meno gravi secondo l' occorrenza. Al che le leggi civili puranche si sono fatto carico di provvedere.

Nell' indipendenza dello stato di natura, dice Puffendorf, *i padri, come capi di famiglia, erano quai principi ciascuno a sè. Quindi, finchè i figli restavano nella famiglia, doveano ubbidire al loro padre, siccome a colui che avea in mano il sovrano potere di questa picciola società.*

Noi abbiamo di già considerato come la natura stessa delle cose esigo necessariamente nella società un' autorità suprema, senza la quale non potrebbe la società sussistere. Nell' indipendenza dello stato naturale, chi ha la direzione della famiglia, non vi potrebbe mantener l'ordine, senza l' autorità necessaria a questo effetto. Quest' autorità è dunque fondata sulla legge, dalla quale vengono autenticati i mezzi, necessarj al fine, ch'essa prescrive. Se la legge di natura prescrive l' obbligazione, conferisce pur anche l' autorità necessaria per adempirla.

Ma, continua Puffendorf, *allorchè i padri di famiglia divennero membri di qualche società civile, quest' impero domestico, egualmente che gli altri diritti dello stato di natura, fu ridotto a certi limiti più o meno stretti, secondo che esigera l' ordine, e la costituzione del governo. In alcuni paesi i padri di famiglia conservarono il diritto della vita e della morte sopra dei loro figli; in altri ne furono spogliati, e ciò perchè non ne facessero un uso dannevole al pubblico, ovvero che tornasse a opprimere i figliuoli: forse anche per timore, che la soverchia indulgenza dei genitori, non lasciasse impuniti i misfatti più atroci, e più funesti alla società; o finalmente per risparmiare ad un padre la dura necessità di pronunziare di propria bocca la sentenza di morte contro rei, tanto a lui cari.*

È cosa certa, che nello stato civile i padri di famiglia non potevano conservare i diritti della sovranità: e conseguentemente in tutti quei luoghi, ne' quali essi ne hanno conservata qualche porzione, ciò non è accaduto che per una espressa o tacita permissione dello Stato.

Il citato autore spiega finalmente i doveri generali e inalienabili de' padri e delle madri verso i figli. *Un padre ed una madre*, dic'egli *debbono nudrire e mantenere i proprj figli... Essi sono in obbligo di formare il corpo e lo spirito di queste tenere creature, mediante una buona educazione, che le metta in grado di essere utili alla società umana in generale, ed allo Stato in particolare; e che le rendo savie, prudenti, e ben accostumate. Sono pure tenuti a dar loro di buon' ora una professione onesta, e conveniente; a stabilire ed accrescere la loro fortuna, finchè ne hanno i mezzi, e possono ragionevolmente farlo.*

Io medesimo altrove (1) ho spiegato questi doveri ben più diffusamente.

CAPITOLO VII.

Considerazioni intorno allo stato di famiglia: e conseguenze che ne derivano.

Lo stato di famiglia fa conoscere: 1. che vi hanno delle società che si ponno chiamar naturali, e che effettivamente appartengono all' ordine, ed alla legge di natura; benchè suppongano qualche fatto, o convegno positivo ed arbitrario, il quale concorra alla loro formazione. E in verità non si dee solamente avere come naturale quello, che conviene ad una cosa nel primo istante della sua produzione; altrimenti converrebbe dire, che non è naturale ad un uccello l' aver le penne; che l'uso della ragione non è naturale all' uomo, e via discorrendo: ma si a buon diritto dee tenersi come naturale ogni stato, al quale una cosa tende per il fine della sua natura, cioè per il progresso, per l'accrescimento, e per lo sviluppo delle facoltà naturali. Perciò il matrimonio è stato sempre considerato, come fondato sulla legge e sull' istituzione dell' Autor della natura; e lo stato di famiglia come uno stato naturale; sebbene il matrimonio non possa contrarsi, che mediante una libera e positiva determinazione degli sposi, che si congiungono.

2. Essendo la società di famiglia fondata sul diritto di natura, ne segue che l' autorità del padre di famiglia come tale, deriva dal medesimo diritto. Obbligato egli a conservar l'ordine in questa piccola società; la natura imponendone a lui il carico, gliene conferisce la podestà giusta il principio del Puffendorf, dagli antichi sempre riconosciuto. Quindi comechè l'uomo non diventi capo di famiglia, se non per il libero consenso della donna, che a lui si unisce; nientedimeno non dalla donna, ma dal diritto di natura gli vien conferito il potere, inerente alla qualità di capo, in ciò che precisamente a lui si aspetta.

3. Non è dunque sempre la stessa cosa conferire una qualità, una carica, un uffizio, e conferire il potere annesso a questa qualità, a questa carica, a questo uffizio. Talvolta quegli che conferisce la carica, conferisce pure il potere, che a quella è congiunto; talvolta chi conferisce la carica non fa che nominare, eleggere, o disegnare il soggetto, che la dee occupare. Per

(1) Vedi sup. pag. 173. *I pensieri sugli stati della vita*: e poi restano le tante opere sulla educazione, che verranno, se Dio consente nella quinta serie di questa collezione. D. A. M.

distinguere questi due casi è duopo vedere, se la legge attribuisca qualche autorità al posto, del quale si tratta, o pur no. Allorchè la legge non attribuisce autorità alcuna al posto; l'autorità non può venire, se non da quello, che lo conferisce. Questa è la ragione, per cui il mandatario non ha altro diritto fuori di quello, che a lui è dato dal suo mandante. Ma quando il posto, la qualità, la carica porta seco un'autorità, attribuita da una legge naturale, o divina, oppure umana; allora chi conferisce la qualità, non perciò egli stesso conferisce l'autorità; ma questa deriva dalla legge che la unisce al posto, ossia all'uffizio. Così a Roma, quando il Console nominava un Dittatore, non gli conferiva già esso la podestà, di cui il Dittatore dovea godere, e che questi ricevea dalla legge. Sarebbe inutile moltiplicare gli esempi. Conviene però badare che, quando i diritti di un posto sono fondati su d'una legge umana, e il legislatore umano è quegli che lo conferisce, allora questo sovrano legislatore giustamente si riconosce per il distributore del posto e dei diritti al medesimo inerenti; perchè i diritti, che dipendono da una legge, dipendono da colui ch' è l'autore della legge, e che può allargarla o restringerla, come stima a proposito.

4. Lo stato di famiglia presenta un carattere di superiorità da una parte, e di subordinazione dall'altra, senza pregiudizio dell'uguaglianza di natura. D'onde segue che l'uguaglianza naturale può benissimo sussistere tra gli uomini col diritto negli uni di comandare, e coll'obbligo negli altri di ubbidire. La preminenza del potere non può nuocere a questa naturale uguaglianza, meno quando si riferisce intieramente a vantaggio di colui che la possiede; ma non già quando ridonda eziandio a vantaggio ed al perfezionamento degl' inferiori, e ha dei doveri da adempire verso questi ultimi. Una tale autorità lungi dall'offendere l'uguaglianza di natura, è anzi d' un' assoluta necessità nello stato sociale, per conservare i diritti di quest'uguaglianza a favore d'ogni individuo contro la violenza e l'oppressione.

CAPITOLO VIII.

Dello stato di società.

1. Nasce l'uomo nello stato di società, dacchè nasce nello stato di famiglia. In questo stato è egli ritenuto dalla disposizione naturale, dal bisogno, e dall'inclinazione; tre contrassegni, o caratteri di una destinazione naturale. Manifestasi sopra tutto la natural disposizione e dalla facoltà della ragione, e da quella del linguaggio: la prima è per sè stessa un principio di comunicazione, un mezzo l'altra per metterla in opera. Il bisogno stringe vie maggiormente questo legame di unione fra gli uomini per li soccorsi che scambievolmente si rendono: e finalmente il sentimento e la ragione nell'uomo sono accompagnati dai trasporti e dalle inclinazioni, che lo portano a ricercare la compagnia del loro simili; e fan loro assaporare una tanto profonda e nobile soddisfazione nell'esercizio della giustizia, della bontà, e della gratitudine, che fra di loro stabilisce lo stato sociale. Se stranieri fosseso all'uomo tali nobili sentimenti, se la natura non ne avesse collocato il germe nel cuore umano; l'esperienza al certo sarebbe tanto poco adatta a risvegliarli in noi, quanto è per inspirarci sentimenti, che appartengano ad un senso negatoci dalla natura. I pretesi filosofi, che fan dell' uomo un essere naturalmente rozzo e selvaggio, non discredono che i castori, e le api si ragunino per un istinto della natura: dunque, io dimando, se la natura avesse voluto far dell' uomo un essere sociale, potreste voi immaginare facoltà, ed inclinazioni più convenienti allo stato di società, di quelle onde la natura ci ha effettivamente dotati? Dunque è una bella stravaganza il riconoscere la buona fede nell' istinto delle api un principio naturale che le porta a riunirsi in comune; e intanto non voler riconoscere nelle facoltà e nelle inclinazioni dell' uomo i più marcati rapporti, che esse hanno collo stato di società. Aristotele, non meno profondo di quello che sieno i nostri filosofi, autori di paradossi, ha fatto più saviamente, quando riconosce che la società delle api altro non è, se non una debole immagine di quella, cui la natura ha stabilito fra gli uomini.

2. Per tal guisa la società è come un centro comune, ove le inclinazioni, e le facoltà degl'individui per una natural tendenza vanno a riunirsi. Tendono in fatti tutti gli uomini alla loro conservazione, alla perfezione, ed alla felicità; e tal inclinazione li fa naturalmente concorrere a formare delle associazioni; d'onde ridondano in seguito gli scambievoli soccorsi, che ne procurano loro i mezzi più sicuri e più facili.

3. Lo stato adunque socievole considerato in generale, ed indipendentemente dalle diverse forme di associazione, non è uno stato fattizio, nè di una istituzione semplicemente arbitraria. L'uomo nasce in questo stato; egli vi è ritenuto dai vincoli dei bisogno, e dell' inclinazione; vi sta confinato dalla necessità della coesistenza co' suoi simili: giacchè per poco che si popoli una regione, è necessario che gli uomini si veggano e s' incontrino. Il progresso altresì, o lo sviluppo delle facoltà dell'uomo, naturalmente a questo stato conduce. Non è pertanto questo uno stato accidentale, o straniero; ma è desso naturale nel senso da noi spiegato nell' ultimo capitolo precedente.

4. Essendo lo stato sociale fondato sulla natural destinazione delle facoltà dell' uomo; riesce per ciò medesimo conforme all'ordine, ed in conseguenza alla legge di natura. Giacchè la

retta ragione, e la legge naturale, non può ammeno di autorizzare uno stato, senza di cui gli uomini non potrebbero convenevolmente provvedere alla loro propria conservazione, nè perfezionare le loro facoltà, nè secondare le inclinazioni benefiche, delle quali sono dotati, nè godere in fine dei vantaggi di quella comunicazione reciproca, e tanto efficace, che la ragione ed il sentimento tendono a stabilire fra esseri capaci di conoscere e di amare.

5. Essendo lo scopo della società quello di procurare agli uomini la sicurezza, la sufficienza, il tranquillo godimento dei diritti dell'umanità; è ben evidente che siffatto intento esige necessariamente un certo ordine nella società; e in conseguenza un'autorità pubblica per dirigere i particolari che la compongono, e reprimere gli attentati di coloro che turbar ne volessero l'armonia. Accade qui del morale come del fisico; l'aggregato delle maggiori forze non è bastevole per produrre i vantaggiosi effetti che possono attendersene; egli è inoltre necessario che queste forze cooperino, e si spieghino nella conveniente direzione. Non potrebbe dunque sussistere la società priva di un agente Superiore, il quale imprima alle forze particolari la direzione conveniente allo scopo della società.

6. Segue da ciò, che questa pubblica autorità, necessaria per mantenere l'ordine nella società, procede dal diritto di conservazione e di difesa, inerente alla società. Egli è manifesto, che se gl'individui hanno un natural diritto alla loro conservazione, alla sicurezza, ed alla difesa; questo diritto non potrebbe negarsi alla società, la quale contiene un sì gran numero di famiglie e d'individui, la cui conservazione dipende da quella della società. Perciò l'autorità pubblica nella società è fondata sul diritto di natura; vale a dire sul diritto naturale della conservazione, della difesa, e del pacifico godimento dei diritti dell'umanità.

7. Per lo che, siccome il diritto di conservazione e di difesa non dipende nè risulta da alcun patto anteriore; neppure ne può dipendere, nè in verun modo risultarne l'autorità pubblica, inerente al diritto di conservazione. Qualunque potere, necessario per mantenere i diritti naturali, è fondato sulla legge di natura; ed i diritti di un tal potere (secondo la saggia riflessione di *Puffendorf*) non si estendono che quanto è necessario per giungere ad un tal fine.

8. Lungi che la pubblica autorità sociale sia un risultamento dei patti di coloro che la compongono; al contrario se questi particolari tra loro convenissero non voler riconoscere pubblica autorità, un tal patto (come espone il Victoria) sarebbe nullo e di niun valore; in quanto che sarebbe contrario al natural diritto che ogni società possiede, di esser cioè rivestita del potere, necessario per invigilare alla conservazione ed alla difesa sua.

9. Supponiamo un centinajo d'uomini gli uni dagli altri indipendenti, che il caso ragunasse in un'isola deserta, o sulla cima d'uno scoglio, incognito al resto dei viventi; e che questi si gettino su un vascello abbandonato, che le onde hanno trasportato alla costa: tali uomini saranno assoggettati ad una comunicazione reciproca dalla necessità della loro coesistenza nel vascello, e più dal bisogno, e dall'assistenza che scambievolmente possono prestarsi; e ciò per un effetto di quelle inclinazioni sociali, che accompagnano ogni essere, dotato di ragione. Ecco una piccola società, galleggiante sulle acque, isolata e separata per qualche tempo da tutto il mondo conosciuto. Questa società, e questa unione d'individui, ha senza dubbio un diritto alla sua conservazione e difesa; si dirà forse che un tal diritto derivi dai patti che quest'individui faranno fra loro? No davvero: un tal diritto esiste nella società prima di ogni patto; diritto che essa riceve dalla natura istessa, e per conseguenza ne riceve ancora il potere di adoperare i mezzi necessarj per la sua sicurezza, per la conservazione e per la difesa. Se prima di ogni patto taluno di quest'individui si ponesse in mente di molestare, e mettere in discordia gli altri con cattive maniere di trattare; diremo noi forse che il corpo della società non abbia qui il diritto di reprimere gli attentati dell'uomo audace e turbolento? E se nel numero di questi uomini così ragunati, evvene alcuno di conosciuta abilità per il governo della nave; diremo noi che la società non abbia il diritto di obbligarlo a prendere il timone? L'acconsentimento de' particolari potrà esser bensì necessario per determinare una forma speciale di società; per deferire l'autorità ad un consiglio piuttosto, o ad un solo capo; ma non segue da ciò che l'autorità, considerata in sè stessa, dipenda dai patti, che questi particolari possono stabilire fra loro. E ciò è tanto vero, che se questi cento individui formassero un regolamento alla pluralità di novantanove contro uno; siffatto regolamento avrebbe tutta la sua forza, relativamente ancora all'uno che negò il voto: senza di che un solo potrebbe turbare impunemente l'ordine, richiesto alla conservazione di questa società. Però è incontrastabile, che se l'obbligo di sottomettersi al regolamento non fosse che una pura obbligazione di contratto; il regolamento della società niuna forza avrebbe verso l'opponente: giacchè i patti non obbligano, tranne quelli che vi acconsentono. Questa debole immagine di una società nascente ci autorizza a conchiudere, che le leggi della pubblica autorità non obbligano semplicemente nella qualità di convenzioni fra eguali: ma bensì come ordini, che derivano da una suprema autorità, alla quale tutti i membri della società debbono esser sommessi; e che ha inoltre per questo

stesso il diritto di astringere all'obbedienza i refrattarj.

10. Di nessun uso sarebbe l'autorità, per assicurare la tranquillità pubblica, se rimanesse come errante e dispersa nel corpo della società: e se depositata non fosse nelle mani di una persona o fisica o morale, che ne esercitasse le funzioni, e convenientemente la dirigesse al comun bene. Un'autorità, che si sapesse risedere in modo vago in una moltitudine d'individui, lascerebbe questa moltitudine in un perfetto stato di anarchia: niun potero per dirigere, nè per contenere: le forze particolari mosse da opposti interessi; ei sarebbero in un perpetuo conflitto; e lungi dall' ajutarsi fra loro, scambievolmente si distruggerebbero. È cosa innegabile, che niuna società può sussistere senza ordine; e l' ordine esige non solo l' unità del fine, ma l' unità eziandio d' un principio motore, che al fine diriga.

11. Con ragione adunque il Grozio distingue due soggetti della pubblica autorità (*del diritto della Guerra L. I. c. III. §. VII.*), l' uno comune, l' altro proprio: distinzione ch' egli chiarisce diligentemente per un esempio tratto dalle facoltà naturali; come a dire la facoltà di vedere risiede nel corpo animale, e risiede nell' occhio in particolare; nell' animale come nel soggetto comune, nell'occhio come nel soggetto proprio. L' occhio è il soggetto proprio della vista; perchè nell' animale l' occhio solo è dotato della potenza di vedere; nulladimeno la vista non cessa di essere nell'animale, como nel soggetto comune; perchè la potenza di vedere non è data all' occhio per l' occhio solo, ma per la conservazione ed il ben essere di tutto il corpo. Nella stessa guisa può distinguersi il soggetto comune, ed il soggetto proprio, della pubblica autorità. Il soggetto proprio è l' individuo, o il corpo morale, nel quale quest' autorità esclusivamente risiede; come la potenza di vedere risiede nell'occhio solo. Il soggetto comune è tutto il corpo della società; poichè quest'autorità procede dalla legge di natura per la conservazione, ed il ben essere della società.

12. Tal distinzione è fondata in natura: poichè da una parte risultando la pubblica autorità dal diritto di conservazione, inerente alla società, si trova essa collocata nella società come nel suo soggetto comune: di fatti non si potrebbe immaginare una pubblica autorità, fuori dello stato di società; ovvero non relativa a questo stato. Da un' altra parte quest' autorità non essendo inerente alla società, fuorchè per la sua conservazione, e per il suo ben essere; la retta ragione definisce ch' essa deve risedere in un soggetto proprio, sia individuo sia corpo morale, il quale possa esercitarne le funzioni, governando la moltitudine e dirigendola al comun bene della società: così per la conservazione dell' ordine è necessario che l'autorità, la quale dal fine sociale deriva, si concentri in un agente, rivestito di tutto il potere, necessario per dirigere la società a questo fine.

13. Posta così l'autorità in un soggetto capace, in guisa da poterle dare la direzione, e la conveniente attività; questo è ciò che costituisce il Governo. Dove facil cosa è lo scorgere una unione, e come una progressione naturale fra le idee di società, di autorità; e di Governo; per diritto naturale di conservazione la società esige la pubblica autorità, nè può esercitarsi la pubblica autorità senza il Governo. Epperò essendo l'autorità del Governo un mezzo necessario per la conservazione ed il buon ordine della società, essa deriva dallo stesso diritto, da cui viene quello della conservazione, e dell' ordine della società.

14. Benchè per la conservazione, ed il buon ordine della società, la necessità di un Governo esiga che la pubblica autorità risieda in un soggetto proprio; nondimeno una tale autorità non determina sempre, precisamente da sè medesima, questo soggetto proprio, nel quale deve risedere l' autorità. Perciò in una moltitudine anarchica la designazione di questo soggetto, o individuo o corpo morale, potrà talora dipendere dall'acconsentimento della moltitudine; come già un esempio se ne vide appresso i Medi: ma fatta una volta questa designazione; l' autorità del capo, ed i diritti di quest' autorità in nessun modo dipendono dall' acconsentimento della moltitudine, ma sono fondati sulla natura delle cose, la quale definitivamente vuole un'autorità per il buon ordine della società.

15. Quest' autorità infine può essere collocata o nello stesso corpo del popolo, o nei primarj della nazione, o in un solo capo. Da dove nascono le *tre* forme semplici, e primitive di governo. Si può altresì, come nei governi misti, considerare i diritti della pubblica autorità divisi tra differenti persone, o differenti corpi; ma pur allora la riunione di queste persone, o di questi corpi forma come un soggetto proprio, in cui la pubblica autorità risiede con tutta la sua pienezza.

16. Benchè nella democrazia la pubblica autorità risieda nel corpo del popolo, come nel soggetto proprio; questo tuttavia non indebolisce per nulla la distinzione che fa Grozio fra il soggetto comune, ed il soggetto proprio dell' autorità. Imperocchè sotto *due* diversi aspetti può allora considerarsi il popolo: o come una moltitudine d'individui, separatamente presi, e quasi uno ad uno; ovvero in quanto che essi si riuniscono in un corpo per deliberare in comune, e formare i regolamenti, che giudicano opportuni alla loro associazione. Sotto il primo aspetto la moltitudine è il soggetto comune dell'autorità: nel secondo è dessa stessa il soggetto proprio; giacchè vi è allora un punto di riunione, dove la pubblica autorità

si concentra; e donde il consiglio radunato, ò all'unanimità o alla pluralità de' voti, regola, decide, ordina; ed in tal guisa spiega la necessaria attività del Governo. In questo caso l'autorità è connessa alla volontà generale, dichiarata dall'unanimità o pluralità dei voti: e di vero l'ordine, che ne deriva, obbliga quei medesimi, che o intervenuti non fossero all'atto, o non avessero acconsentito; e gli obbliga così in qualità di legge, e non in qualità di convenzione.

17. Questa forma di governo può aver luogo senza inconveniente in una società di pochi individui, dove tutti i membri possano facilmente radunarsi, ed in comune deliberare su tutte quelle cose, che s'appartengono alla loro società; ma diviene impraticabile in uno Stato di maggiore estensione, che contenga non solo borghi, e villaggi, ma ancora città, e provincie. Allora è necessità ristringere il numero di quelli, che preseder debbono al governo.

18. Il che è tanto certo, da non trovarsi forse esempio di una perfetta ed assoluta democrazia negli Stati, anche meno estesi. Per democrazia perfetta ed assoluta io intendo quella, ove tutti gl'individui, che nello stato di natura goder potrebbero dei diritti della libertà naturale, fossero senza eccezione ammessi a dare il loro voto nell'assemblea generale, depositaria suprema dell'autorità. Or questo appunto non accade in nessun luogo. Primieramente ne sono escluse le donne; ma queste sono pure individui della natura umana. Non vi sono ammessi i giovani, se non passata una certa età; e molto tempo dopo, che mediante l'uso della ragione si sono messi in istato di godere dei diritti della libertà naturale. Generalmente si esclude ancora quella che chiamasi vil plebe: non pertanto sono uomini anche questi, che non meno dei ricchi avrebbero diritto al possedimento della loro libertà. Tutte queste persone, viventi nella democrazia, sono soggette alla pubblica autorità, senza avervi la menoma parte: esse non sono altro che sudditi del consiglio supremo, il quale definitivamente ordina; e non son essi meno sottoposti all'autorità di questo consiglio, di quello che siano i sudditi della monarchia al loro monarca. In una parola è una parte del popolo quella, che domina l'altra; tutto si riduce presso a poco ad un'aristocrazia, relativamente più numerosa, che non è nei Governi propriamente detti aristocratici. Nulladimeno in tali democrazie ogni legge, che emana dal consiglio supremo, obbliga indistintamente tutti gl'individui dello Stato, senza che essi abbiano avuto alcuna parte alla formazione della legge. Non dico che le sopraccennate esclusioni, portate dalle leggi nella maggior parte delle democrazie, non siano savissime, e convenevolissime al pubblico bene; ma la savlezza di queste leggi pienamente conferma quello che abbiamo detto; cioè, che la salute dello Stato non comporta un'autorità in modo vago sparsa nella moltitudine; bensì è necessario che quest'autorità sia collocata in maniera, che ne risulti un Governo; cioè dire che essa risieda in un soggetto, atto a darlo la direzione o l'attività, che allo Stato conviene. Da un'altra parte la forza, che hanno le leggi del consiglio democratico, di obbligare coloro che non vi hanno avuto alcuna parte; serve egualmente a confermare, che l'obbligo corrispondente alla legge, non è fondato sulla medesima base di quello che risulta dai patti; ma sibbene è fondato su quella legge di natura, che stabilisce la necessità di un Governo, e con questo obbliga ancora tutti i sudditi ad esser sottomessi all'autorità del Governo.

19. Secondo che maggiori accrescimenti prende uno Stato, è necessario che sempre più si allontani dalla costituzione, puramente e perfettamente democratica; e che esso cangisi in aristocrazia, o in monarchia. Vi sono dei casi, secondo l'osservazioni di Plutarco, in cui la repubblica non può trovar salute, che rimettendo il potere sovrano nelle mani di un solo. Sovente accade, che una decadnta repubblica non ha più risorse per istabilirsi: la monarchia ne ha sempre. Non è qui nostro intento di paragonare le diverse sorte di Governo, affine di pesarne i vantaggi o i disvantaggi. Noi non ci occupiamo, se non dell'origine, e della natura dell'autorità pubblica, in qualunque siasi forma di governo; e diciamo che la sana filosofia deve tendere a formare dei buoni cittadini, inspirando loro l'amore della patria, ed una sollecita sommessione alle leggi dello autorità, cui la Provvidenza li ha soggettati.

20. In qualunque Stato, le leggi che emanano dal consiglio, o dal capo supremo, in una parola dalla pubblica autorità, non sono il risultamento delle volontà attuali di tutti quei, che compongono la società. La legge non è l'espressione della volontà generale, se non in questo senso; che cioè siccome l'autorità pubblica risiede nel soggetto proprio, che la tiene in mano; così la volontà di questo soggetto dee riputarsi come la volontà generale. I legislatori supremi, che hanno intrapreso di regolare le loro nazioni, ancora barbare; spesso trovarono ostacoli, o ripugnanza almeno, alle leggi più salutari, e meglio conformi all'equità, ed al pubblico bene. Non erano sicuramente cotali leggi il risultamento delle volontà attuali di tutti: ma chi dirà per questo ch'esse non fossero vere leggi, e che non avessero la virtù d'imporre altrui una vera obbligazione di sottomettervisi? Dovrà dunque il legislatore rinunciare allo scopo di rendersi utile alla sua nazione col mezzo di savj statuti, sol perchè i popoli non ne compren-

dono subito tutta l'utilità? Sarà egli d'uopo, che il legislatore deponga il pensiero di sradicare abusi, gravemente perniciosi, ed inveterati, ondo soffrono i popoli; sol perchè questi durano pena a distaccarsene? In una parola sarà necessario privare la società dell'effetto, che al pubblico bene può recare una buona legislazione; ed abbandonare questo capo d'opera della mente umana al pregiudizj ed ai (1) capricci di una cieca moltitudine? E tuttavia questa sarebbe la naturai conseguenza della dottrina, che facesse consistere la legge nel risultamento delle volontà attuali di tutti: ma noi abbiamo veduto come nello Stato anche il più repubblicano, le leggi emanate dal consiglio supremo, obbligano un gran numero d'individui, senza precedente consenso dalla parte loro, anzi a dispetto della ripugnanza ch'ei possono avere ad obbedire. Se dunque gode di questo potere la stessa democrazia; e se tal potere è necessario al bene dello Stato; perchè dovrebbe il medesimo escludersi dalla pura aristocrazia? perchè dalla monarchia?

21. Considerata per sè stessa la suprema autorità del Governo, si trova parimente tanto nella democrazia o nell'aristocrazia, quanto nella monarchia, e nei Governi misti. La differenza è nel soggetto proprio, in cui essa risiede. Nella monarchia è un solo capo; nell'aristocrazia il corpo de' nobili o dei primarj dello Stato; nella democrazia l'assemblea generale del popolo; nei Governi misti quella persona morale per così dire, la quale risulta dall'unione dei diversi corpi, o individui che partecipano dei diritti della sovranità. Se non si fa difficoltà di riconoscere per lo stato democratico l'autorità inappellabile nell'assemblea generale del popolo, malgrado quelle esclusioni di cui abbiamo parlato; sarebbe contro ogni logica il rifiutare questa stessa autorità al governo aristocratico o monarchico: che se pel taluno pensasse sotto il pretesto di dette esclusioni, di negare l'autorità suprema all'alto consiglio di una democrazia legittima; costui dovrebbe necessariamente sciogliere tutti i legami della società civile, e di nuovo immergere l'uman genere nel caos dell'anarchia.

Un anonimo, la cui opera mi è capitata testè alle mani, apertamente e co' più decisi termini, *condanna il miglior Principe che facesse il bene contro la volontà generale; perchè*, dic'egli, *questo Principe oltrepasserebbe i suoi diritti*. E pure lo stesso scrittore dopo poche linee riprova, nè con minore veemenza, i governi, ove si fanno dipendere le risoluzioni dall'unanimità de' voti. *Su dette false idee di diritto e di perfezione alcuni hanno supposto*, egli dice, *che una legge non fosse giusta fuorchè in quanto venisa adottata dall'unanime consenso di tutti: pigliandosi per cosa certa, che tutti intendessero il bene, e che tutti lo volessero; due cose impossibili in un'assemblea nazionale*. Una legge giusta pertanto non suppone punto nè esige l'unanimità dei voti in un'assemblea nazionale; o per conseguenza molto meno richiede il concorso delle volontà di tutta la moltitudine, che compone una nazione: e ciò, fra le altre, per quella ragione medesima addotta dall'autore, ch'egli è moralmente impossibile che tutti intendano il bene, e tutti lo vogliano. Questa ragione somministra una prova irrepugnabile della necessità di un Governo per supplire alla mancanza dei debiti lumi, per contenere lo slancio delle passioni, e condurre così i popoli al loro vero bene. Se nell'assemblea nazionale deve bastare la pluralità de'voti per formare delle leggi obbligatorie, anche verso gli opponenti; non dovranno poi queste leggi obbligare egualmente tutto il resto di quella numerosa moltitudine, la quale in niuna maniera partecipa al diritto del voto? Se poi le leggi, emanate alla pluralità de' voti, non possono obbligare questa moltitudine contro la sua propria volontà, a che più servon le leggi? Se infine queste leggi obbligano; è chiaro che il Governo *non oltrepassa i suoi diritti* quando fa il bene dello Stato col mezzo ancora di quelle leggi, la cui utilità la moltitudine a primo aspetto malamente comprende. *Lo Stato*, dice ancora l'autore, *è una machina molto complicata, la quale non si può caricare nè mettere in moto senza conoscerne tutte le parti*. Ora è cosa evidente da un lato, che la moltitudine mai può essere in grado di conoscere tutte queste parti; e altrettanto evidente si è dall'altro lato, come non possono esservi buone legislazioni senza la conoscenza di dette parti. Qual prognostico faremmo noi del viaggio di un vascello, le cui operazioni dipender dovessero, non dalla capacità del pilota, ma dalla volontà generale dell'equipaggio? E la direzione dello Stato esige forse meno capacità, e vigilanza, e precauzioni dalla parte del Governo? Dunque allor quando le occorrenze dello Stato, ben conosciute da coloro che dirigono gli affari, esigono dei regolamenti, a' quali da principio mal si accomoda la volontà generale, non potendo la moltitudine conoscerne a prima giunta i vantaggi: chi oserà dire che perciò debbansi tenere come ingiusti tali regolamenti, da cui pure talvolta dipende la salute dello Stato? Ma l'abbandonare lo Stato alle volontà giornaliere della moltitudine, non saria lo stesso che darlo in preda a tutti i capricci del caso, e a tutti gl'inconvenienti dell'anarchia? Che diremmo di un padre di famiglia, il quale non volesse fare il bene della sua picciola società, fuorchè dipendentemente dalla volontà generale dei figli, che la compongono? E poi qual è quella età in cui cessino gli uomini interamente di essere figli? Donde si conchiude, che qualunque volta la pro-

(1) Nota: Nel Testo non vi è che l'articolo *aux*: manca il vocabolo; perciò vi ho sostituito capricci, avendolo creduto termine indicato. *Il volgarizzatore.*

posizione dell' Autore non cadesse da sè medesima; le confessioni, ch' egli soggiunge appresso, basterebbero a pienamente confutarla.

APPENDICE.

Considerazioni sullo stato della società civile.

Diversi autori han dato differenti definizioni della società civile, o della città, come gli antichi chiamavanla.

Aristotile la definisce una società di uomini, ragunati per bene e felicemente vivere: Bodin, il giusto e moderato Governo di più famiglie, e di ciò che è loro comune, con potere sovrano: Cocceio, una riunione di uomini, ragunati per la conservazione del loro diritto: Gudlingio, una società perfetta di famiglie, le quali si riuniscono sotto un medesimo impero per godere sicurezza, e sufficienza. Si vede dalle spiegazioni che questi autori danno delle loro definizioni, come in fondo essi convengono; e avendo tutti veramente la stessa idea, non differiscono, fuorchè nella maniera di esporla. Più semplicemente lo definirò la società civile, dicendo, che essa è unione di famiglie, o d'individui, sotto l' autorità di un Governo supremo; e chiamerò cittadini i membri di una società civile, che stretti sono fra loro con leggi comuni, sotto l' autorità di uno stesso Governo.

Ma qual è lo scopo della società civile? quale ne è l'origine? quale debbono essere i legami della reciproca comunicazione degli uomini fra di loro? sono queste tutte cose, le quali essenzialmente allo studio della politica si appartengono.

Lo scopo della società è quello di procurare agli uomini la sufficienza, la sicurezza, e quella dose, se così debbo esprimermi, di ben essere e di felicità, che le leggi della natura permettono all' uomo in questa vita caduca.

Sotto il nome di sufficienza vengono tutti i mezzi di sussistenza; cioè dire i mezzi di procurare agli uomini l'occorrente, e i comodi della vita; il vitto, il vestire, l'alloggio, il fuoco: al che torna la società mirabilmente utile, ed anche necessaria al genere umano. Un uomo solo in una vasta regione sarebbe esposto a perire di miseria; ma più famiglie riunite in una picciola contrada, ne trarranno colla varietà e coll' accordo delle loro fatiche un' abbondante sussistenza.

Uno Stato ben composto è quello, in cui ogni uomo, mediante il lavoro e la industria sua, può assicurare una conveniente sussistenza alla sua condizione. Ciò par cosa semplicissima; e tuttavia, chi ben consideri, è il capo d' opera dell' amministrazione.

Colla parole sicurezza intendesi quella protezione, che i membri della società trovano nell' autorità del Governo e delle leggi, contro la violenza e l'oppressione. Che diverrebbe mai lo stato civile, se ciascuno non avesse che le sue proprie forze per guarentirsi dagl' insulti di tutti gli altri; e difendere i frutti del suo lavoro, e della sua industria contro tutti coloro, che fosser tentati di appropriarseli? Nello stato civile ben costituito, ogni uomo tranquillamente riposa sotto il manto della pubblica autorità; la quale invigila alla sua difesa, ed alla conservazione della persona e dei diritti suoi.

I diritti comuni dell'umanità sono la libertà, la proprietà, l' uguaglianza.

Non consiste la libertà nel potere di fare indistintamente tutto ciò che si vuole. Un tal potere armerebbe ciascun uomo contro tutti gli altri, e distruggerebbe così da' fondamenti ogni ordine sociale: la libertà, conveniente ad un essere dotato di ragione, e nato per la società, non esclude affatto la subordinazione alle leggi, cui necessariamente esige l' ordine sociale.

Allora l' uomo è libero, quando è padrone di regolare a proprio talento la sua condotta, e le sue azioni, purchè niun attentato commetta contro l' ordine pubblico, e contro i diritti dei particolari. E di vero se non meno della libertà è pur l'uguaglianza uno dei diritti comuni dell' umanità; fa d' uopo assolutamente che la libertà sussista in maniera, da non portare nocumento ai diritti dell' uguaglianza; cosa che non può accadere senza qualche restrizione della pretesa di poter fare tutto ciò che si vuole; nè per conseguenza senza la subordinazione alle leggi, le quali regolano, ed assicurano quello che è dovuto ad ognuno in particolare, e quello che al bene generale della società. La vera libertà consiste nell'essere immune da ogni violenza ingiusta. Allora è libero un particolare, quando, benchè povero e negletto, nulla teme per parte di ogni altro particolare, per quanto ricco e potente possa essere. In una parola è necessario che nulla il cittadino abbia a temere, quando osserva la legge; e non abbia a temere, che la giustizia, e l' autorità protettrice delle leggi, quando egli le trasgredisce.

La divisione dei dominj, la proprietà che ne è una conseguenza, era necessaria nello stato presente della natura per assicurare e moltiplicare le sussistenze, e per prevenire le cause di quistione, che ad ogni istante la comunanza avrebbe originate. Uno adunque dei grandi oggetti della società civile è quello di assicurare la proprietà; ma per questo stesso la proprietà, non meno della libertà, dev' essere subordinata alle leggi, ed ai regolamenti della società, sia per determinare e stabilire la validità dei titoli per mezzo dei quali si può acquistare, perdere, o trasmettere; sia per ristringerne i diritti e l'uso col maggiore utile, come de'proprietarj in generale, così ancora di tutti i membri della società. Possiede un particolare un campo, ove non può avere accesso che passando sopra la terra del suo vicino: sarà egli questo vicino in diritto di ricusare a colui ogni passo a qual

si voglia condizione, sotto il pretesto, che altrimenti sarebbe violato il sacro diritto della proprietà, s'egli dovesse essere costretto ad accordare altrui un passaggio sulla terra a lui appartenente? Potrà egli il proprietario di un canale scavare, se vuole, un pozzo profondo nella sua terra, ove vada a perdersi l'acqua; piuttosto che farle continuare il suo corso, e portare la fertilità nelle terre dei vicini? Non sarà lecito al Governo in tempo di penuria e di fame costringere, senza ingiustizia, ad aprire i granai un avaro, il quale serba il suo grano, col pericolo ancora di vederlo imputridire, per la speranza di cavarne qualche soldo di più a *moggio* dopo una settimana od un mese? tali esempj si sono avverati prima d'ora: e siccome l'avarizia non cangia di natura, così dobbiamo temere ch'ei si rinnoveranno ancora. La società col riunire gli uomini, pone fra le loro proprietà, ed i loro diritti una certa connessione e corrispondenza; in virtù della quale possono questi diritti ajutarsi, o nuocersi fra loro. I diritti correlativi di due vicini farebbero nascere continuamente soggetti di dispute e d'inimicizie, se non venissero regolati dalle leggi; e malgrado i regolamenti, ne nascono anche ogni dì, e necessariamente si dee ricorrere alla decisione dei tribunali; senza di che le parti lungi dall'accordarsi fra loro, aggiungerebbero la violenza alle pretensioni, e la società sarebbe immersa di nuovo in un caos di discordia e di confusione. Per benefizio delle leggi i diritti della proprietà sono in salvo dalla violenza, e dalla rapina; ogni particolare gode in pace de' suoi averi; e nelle pretensioni che può avere un vicino contro di lui, la giustizia tiene in mano la bilancia per rendere ad ognuno ciò che gli appartiene, e possiede la spada altresì per fare eseguire le sue sentenze. Ecco un altro vantaggio inestimabile dello stato di società, e dell'autorità sociale. Veglia parimenti la società alla conservazione dei diritti dell'uguaglianza di natura fra i membri che la compongono; ma conviene scansare ogni equivoco sull'idea, che deve assegnarsi a questo nome di uguaglianza. Coll'esempio dei padri e dei figli abbiamo di già dimostrato, che l'autorità, e la subordinazione in nessuna maniera nuocono all'uguaglianza di natura; allora quando l'autorità è moderata dai doveri, e la subordinazione è compensata dei vantaggi, che essa riscuote dalle obbligazioni congiunte all'autorità. Affinchè sia ben regolata la società, è necessario che vi siano dei superiori per ordinare, degl'inferiori per eseguire: fa d'uopo che le differenti funzioni, allo stato di società necessarie, sieno le une alle altre subordinate nell'istessa guisa, che le funzioni dell'operajo sono a quelle dell'architetto. Ponete una perfetta uguaglianza di condizione e di funzioni fra gli uomini; li rendete tutti infelici; essi non potranno ajutarsi fra di loro più di quello, che potrebbero fare gli alberi piantati in un viale. Se ognuno lavora la sua terra, chi farà poi cappelli e scarpe? Se la società viene ad essere assalita da una masnada di ladroni, non dovrà esservi un capo al comando della gente, che dovrà loro resistere? Gli uomini per natura sono eguali e socievoli; è necessario dunque che i diritti dell'uguaglianza si combinino colla diversità dello funzioni, che l'ordine della società richiede. Aristotele osserva con buona ragione, che vi è una maniera possibile di far sì che i differenti ordini de' cittadini si prestino scambievoli soccorsi senza nuocersi; e trovata una tal maniera, ne risulterà un perfetto accordo fra le diverse parti della città, per quanto d'altronde siano dissomiglianti: alle leggi appartiene lo stabilire quell'ordine, da cui risulti questo accordo. La città ove quest'accordo si trovi godrà la pace; la quale altro non è che la concordia fondata sull'ordine. E da questo lato la subordinazione alle leggi è il fondamento di quella uguaglianza, che conviene ai cittadini; uguaglianza che consiste in ciò appunto, che ognuno egualmente goda dei diritti che gli appartengono, secondo il suo stato, e condizione. Parità di diritto in parità di causa; ecco il carattere proprio dell'uguaglianza, la quale non può essere assicurata che dalla protezione delle leggi sotto l'autorità del Governo: perciò una società civile bene organizzata, assicura i diritti della libertà contra la violenza, della proprietà contro l'usurpazione, dell'uguaglianza contro l'oppressione.

La società è cominciata col genere umano dallo stato di famiglia. Dice Aristotele, che lo scopo di questa primitiva società è quello di provvedere alle necessità giornaliere, ed indispensabili della vita; la qual cosa tuttavia non può conseguire, se non molto imperfettamente, una famiglia isolata, e poco numerosa. La famiglia viene governata dal più anziano, come da un re.

Nel maritarsi i figli formano altre famiglie che i vincoli del sangue, e di un comune interesse riuniscono, onde più facilmente e più abbondantemente provvedere ai bisogni, ed alla sicurezza loro. Così formaronsi i villaggi, e le borgate; ove come un re presedeva ancora il capo della madre famiglia. E così, continua Aristotele, furono governate le prime città, formate dalla unione di alcune borgate, e villaggi: perciò i più antichi poeti rappresentano gli Dei, viventi sotto l'impero di un re supremo; perchè in quegli antichi tempi non vi era fra gli uomini che il governo reale.

La società, ancora imperfetta in una famiglia o in un villaggio, insensibilmente aumenta colla formazione o soggezione di altre famiglie, e di altri villaggi; e mediante sempre nuovi accrescimenti, si approssima alla perfe-

zione, allorquando si trova in istato di corrispondere all' intento naturale della società; il quale si è di convenientemente provvedere alla sufficienza, alla sicurezza, ed al ben'essero dei membri che la compongono.

Due cose presuppone questo stato di perfezionamento: 1. Una raccolta d' individui e di famiglie molto notabile, per poter soddisfare ai diversi generi di funzioni e di occupazioni, che il bene della società richiede; 2. La riunione di queste famiglie, e quest' individui sotto la protezione delle leggi e sotto l' autorità di un Governo; il che Aristotele chiama una comunità perfetta, in quanto essa raccoglie tutti i mezzi, dei quali gli uomini han bisogno per vivere convenevolmente alla loro natura. Però a buon diritto Aristotele definisce, che lo stato civile (il quale altra cosa non è che la comunità perfetta, siccome noi l'abbiamo delineata) è uno stato naturale all' uomo; dacchè è naturale all' uomo di tendere alla sufficienza, alla sicurezza, ed al ben essere della vita; ora tale intento non può essere adempiuto, se non nello stato civile; e così questo stato è il termine, a cui le facoltà e le inclinazioni dell'uomo tendono per loro naturale destinazione.

Le città han potuto coll'andar del tempo prendere giusti ingrandimenti sopra tutto in *tre* diverse maniere: 1. Dall' accrescimento delle famiglie, ed in conseguenza dalla moltiplicazione dei borghi e delle terre. 2. Dal concorso di altre popolazioni; quali mancando di sufficienza o della necessaria sicurezza, cercarono l' una e l' altra nella loro unione, e nella suggezione ad una città più potente, e più ricca. 3. Col diritto di conquista; allorchè una città avendo preso con giusto titolo le armi contro un oppressore iniquo, lo ha vinto e lo ha obbligato a sottomettersi alle proprie di lei leggi. Si può aggiungere il titolo di successione; allorchè essendo l' impero della città concesso ad una famiglia; l'ereditiera della dignità reale abbia portato il suo diritto in un'altra famiglia, sposando il capo di un' altra città.

Avendo cominciato la società con lo stato di famiglia, le affezioni sociali, anche più degl'interessi e dei bisogni, ne stringevano i nodi; ma a misura che le società si dilatavano, e soprattutto da che cominciarono a depravarsi, si è reso più potente il particolare interesse, e spesso prevalse a pregiudizio delle affezioni sociali e del generale interesse della società. Quando il particolare interesse prevale oltre certi limiti; le società divengono come tante fiere o mercati; ove l'interesse raguna un'infinità di gente, senza riunirle con niuno vincolo di affezione sociale. La unione dei cittadini non dev'essere tale.

Io non dico che si debba pensare a bandire dalla società ogni considerazione di particolare interesse: sarò ben contento che vi rimanga, purchè esso medesimo non ne bandisca le affezioni sociali, la bontà, la gratitudine, la giustizia, e l' amicizia. L' interesse giusto e legittimo, non deve mai escludere la virtù.

Una città composta di uomini virtuosi saria ciò che potesse concepirsi di più bello, e di più felice sulla terra; tutto vi tenderebbe alla conservazione, all'ordine, ed alla prosperità: per contrario ogni vizio porta un germe di scissura nel corpo della società, e una cagione di debolezza allo Stato.

Da gran tempo si ripete, che il capolavoro della politica sta in questo appunto di far conspirare l' interesse particolare di ogni cittadino col generale interesse dello Stato. Ma io non temo di asserire che nessuna mai cosa, fuorchè i principj delle vere virtù, potrà imprimere giammai agl'interessi particolari questa lodevole direzione, la quale li fa concorrere all' interesse generale. Confesso che il particolare interesse è comunemente necessario per dare attività ai lavoro di ogni cittadino; e fintanto che quest'interesse rimarrà subordinato alla bontà, ed all' equità; fintanto che sarà esso regolato dalla giustizia e dalla buona fede; tutto sarà avvivato, l' industria di ogni cittadino si rivolgerà a suo vantaggio senza nuocere agli altri, e questo complesso di utili particolari arricchirà lo Stato senza cagionare alcun male. Ma separate l'interesse particolare dalla virtù, che gli deve servire di guida e di freno, sì che questo interesse divenga quello dell' ambizione, dell' avarizia, della prodigalità, e della voluttà; qual via prescriverete voi a questi differenti interessi, onde farli concorrere al bene generale della società? Si contenterà forse l' ambizioso degli onori, che la società destina al merito? porrà limiti l' avaro alla sua insaziabile cupidità? Oh! l' interesse delle passioni non rispetta l'equità e l'ordine pubblico, tranne per quali vi è forzato dalla severità delle leggi; e quanti mezzi non trova egli di eluderle? Se la virtù non modera da sè stessa i desiderj delle passioni; vana speranza è quella di ricondurle al segno colle attrattive, che ponno adescar l'appetito: il desiderio andrà sempre più là.

Ogni uomo che governa uomini, altro non deve mirare che alla loro felicità: nulla più vero, nè più certo di questa proposizione; ma non dobbiamo errare intorno alla natura dei beni, che hanno a formare il vantaggio della società, e degl'individui che la compongono. La sicurezza, la sufficienza, e la concordia, assodata colle affezioni sociali, essenzialmente contribuiscono alla detta felicità. Ma noi forse, incantati dalla gloria di una prosperità lusinghevole e passaggiera, non ci restiamo di ammirare lo stato di una città, le cui flotte cuoprono il mare, che stende il suo commercio dall' uno all' altro polo; che ne arreca delle ricchezze immense per istipendiare numerose armate, e rendersi formidabile ai suoi vicini. Son questi senza dubbio grandi vantaggi; non però sufficienti per fare un giudi-

zio sicuro sulla prosperità della città medesima. Bisognerebbe ancora disaminare, se tal massa di ricchezza si suddivide: e se con giusta proporzione si sparge fino nei più reconditi villaggi per arrecarvi l'agiatezza, o la sufficienza almeno. Se queste ricchezze si accumulano nelle mani di pochi particolari, renderà forse una tale opulenza più felice quella nazione, ove a migliaja si annoverassero i miserabili; ove i coltivatori, e gli artigiani vivessero nell'indigenza, forzati talvolta di adunarsi in truppa per procacciare la loro sussistenza colla rapina, e col saccheggio? No senza dubbio; non potrebbe abbastanza ripetersi che la felicità pubblica dee formare l'intento essenziale di ogni Governo; ma neppure potrebbe ripetersi abbastanza che questa felicità non consiste nell'eccessiva ricchezza di poche persone, dove il maggior numero manca del bisognevole.

Una delle più necessarie cognizioni alla vita umana si è quella di essere bene istrutto, e ben imbevuto di tutto ciò che può contribuire alla felicità dell'uomo in questa vita. Impari dunque l'uomo a moderare i suoi desiderj alla scuola della ragione, e della Religione: sappia occuparsi tanto per guadagnare di che vivere, quanto per onestamente impiegare le ore del suo ozio: impari a gustare la dolcezza, cui l'uomo dabbene trova sempre nell'adempimento dei doveri di famiglia, di società, e d'amicizia; ecco un uomo felice, per quanto si può esserlo in questo mondo. L'accumulazione dei beni di fortuna giammai contribuì alla vera felicità di chicchessia; ciò che è fatto per formare la felicità dell'uomo dev'essere della capacità di tutti gli uomini; e ciò che non è per tutti, non può fare la felicità di veruno. A tal modo l'uomo dabbene sarà contento nel lavoro, o nella mediocrità; e colui, che la fortuna solleva al di sopra della comune, potrà anch'egli rinvenire lo stato felice della mediocrità nel buon uso, che farà delle sue ricchezze.

Un popolo a Dio devoto, virtuoso, e laborioso; ecco quello che farà sempre una Nazione numerosa, forte, e felice.

Ovunque i costumi, la buona fede, e la Religione sosterranno l'amore del lavoro, e della frugalità; ivi l'agiatezza si spanderà lontano in tutte le parti dello Stato; fiorirà l'agricoltura; le arti, ed i mestieri veramente utili si moltiplicheranno; da tutte le parti si faranno le permute e nell'interno, e coll'estero; la popolazione si aumenterà in proporzione, e vi saranno degli uomini veri cittadini, e zelatori della patria.

È un vero inganno quello di credere, che lo splendore di una mirabile fortuna abbia mai, senza la virtù, reso un uomo felice; lo stesso dee dirsi dei popoli, e delle nazioni. Non sarà mai felice una società composta di viziosi. Il vizio, come di già abbiamo detto, porta fra gli uomini un fermento di disunione. L'uomo vizioso cercherà sempre il suo vantaggio a spese altrui: e per tal guisa il vizio diviene principio di una guerra intestina fra tutti; i cui funesti effetti si fanno anche troppo sentire nei mali che gli uomini si arrecano a vicenda. Non deve certamente il legislatore perder mai di vista gl'importanti capitoli dell'agricoltura, delle manifatture, e del commercio; son questi tanti mezzi di sufficienza; la quale è uno dei principali intenti della società: ma la sua prima attenzione deve essere rivolta al mantenimento de'buoni costumi e della virtù nello Stato; questo è il solo mezzo di dirigere convenevolmente l'attività dei cittadini al comun bene della società.

I mezzi di conservare la virtù ed i sani costumi nella città sono: 1. di badare all'educazione della gioventù: questa educazione dev'esser affidata ad eccellenti maestri, tratti da un seminario comune. 2. Di fornire alla Religione ministri pii, esemplari, e soprattutto solidamente istruiti: di qui dee partire la sola educazione, della quale il basso popolo è capace: educazione sovente trascurata, e nondimeno importantissima. 3. Di chiamare alla virtù i cittadini, mediante una giusta distribuzione delle ricompense, e delle cariche.

Malgrado però ogni attenzione e vigilanza del legislatore, vi saranno sempre degl'iniqui, e de' perversi. La città ha bisogno di una pronta ed esatta giustizia per contenerli. La conservazione della polizia e delle leggi, regolando l'esteriore della società conformemente all'ordine ed alla giustizia, contribuisce a mantenere nella città i buoni costumi e la virtù: le cattive inclinazioni, prendono maggior vigore, quando si lascia loro libero il varco; soltanto s'indeboliscono a misura che se ne reprime l'attività.

Perciò la giustizia è una delle cose, che debbono essere inviolabilmente osservate nella città.

FRAMMENTO

SULLA LEGGE NATURALE (1)

Tolto dal Francese

I. *Idea del diritto naturale.*

Tutti i canoni della legge naturale potrebbonsi ridurre a questo universale principio, di cui tutti ci sentiamo intimamente convinti: « Giusto è che tutto sia secondo l'ordine ».

In questa idea dell'ordine si acchiudono le relazioni che abbiamo con Dio, con noi medesimi e coi nostri simili. I nostri doveri verso Dio sono fondati sulla natural dipendenza della creatura dal suo Creatore. Ma poichè alla sola Religione spetta lo ammaestrarci intorno ad essi, noi ci asterremo dal qui favellarne.

I nostri doveri verso noi medesimi sono fondati sull'impero, che la ragione aver dee sulle nostre facoltà e inclinazioni, affine d'indirizzarci a quella perfezione e felicità, a cui invincibilmente aspiriamo.

I nostri doveri verso gli altri uomini sono fondati sulla eguaglianza di natura tra esseri dotati di ragione, e sui reciprochi bisogni che gli uni abbiamo degli altri per conservarci, e per aggiugnere la nostra perfezione e felicità.

Dalla stessa fonte rampollano i naturali diritti dell'uomo, ed hanno co'suoi doveri il più stretto legame. L'uomo per la sua stessa natura è un essere fornito della facoltà di ragionare; dotato poi di arbitrio, può governare la condotta e le azioni proprie.

Il potere di operare, considerato in sè stesso, è una semplice facoltà fisica; ma in quanto esso appartiene a un essere intelligente, diviene capace di moralità, secondo che si conforma ai canoni della retta ragione.

Questo potere che ha l'uomo di usare sue facoltà per operare o avere alcuna cosa, appellasi *diritto* quando è legittimo, cioè conforme alla legge e ai dettami della retta ragione.

Il potere poi che da natura ha l'uomo, di governare la propria condotta ed operazione, costituisce il diritto della libertà naturale: diritto che può venir limitato dalle leggi in servizio della società, ma di cui non potrebbe mai l'uomo essere interamente spogliato. . . . .

. . . . (1) . . . .

I doveri dello Stato di famiglia sono come la norma dei corrispondenti diritti dei genitori sui loro figliuoli, e dei padroni sui loro famigli.

I bisogni dello stato di società, e le differenti condizioni che ne derivano, danno origine a una grande quantità di doveri e diritti, il cui obbietto è collegare gli uomini tra loro, sicchè gli uni siano utili agli altri, e non formino così che un solo corpo morale, i cui movimenti tutti tendano al comune vantaggio.

. . . . (2) . . . .

II. *Della cognizione della legge naturale.*

Le Leggi naturali consistono nelle regole pratiche della retta ragione; o ciò che torna al medesimo, nelle regole di condotta che la ragione

(1) Questo frammento in gran parte è di sommo rilievo per fare il colmo alla immensa dottrina filosofica sulla Morale e sul Diritto, lasciataci dal Cardinale: fu pubblicato a Roma tra li *Nouveaux Opuscules* nel 1832; noi ne diamo i primi la versione. D. A. M.

(1) La scheda unica, e in parte logora, dell'Autore conserva in questo luogo due o tre righe staccate, le quali noi poniamo qui in disparte, affinchè non rechino impedimento al lettore — La retta ragione ammette ugualmente la resistenza che si fa ad un ingiusto aggressore: questo è il diritto della giusta difesa —. D. A. M.

(2) La scheda aggiunge ancora: — Io non parlerò qui minutamente di cotesti doveri e diritti; non essendo mio scopo di comporre un trattato di diritto naturale, ma solamente di additare nella costituzione istessa dell'umana natura, e nell'obbietto di sue facoltà, la prima fonte de' doveri e diritti naturali della umanità, e insieme l'intimo legame che vi ha tra gli uni e gli altri. Questa semplice indicazione non sarà inutile, ma gioverà per meglio penetrare nella natura de' diritti avventizj, che acquistansi coi diversi titoli, e a meglio conoscerne il fondamento, la estensione e i limiti —. Il disegno pertanto di questo opuscolo, trovasi bello e incarnato nella *Origine del Senso Morale* (sup. tomo I pag. 357), e variamente nelle opere già pubblicate in questo medesimo tomo. D. A. M.

ci prescrive. La cognizione di queste regole non è uguale in tutti gli uomini, ma è tanto più sicura e più estesa, quanto la ragione è più illuminata e più sodamente istruita.

A questi diversi gradi di cognizione si riferisce la nota distinzione di primi principj della legge naturale, di conseguenze prossime e di conseguenze remote.

Si chiamano primi principj della legge naturale certe fondamentali verità, che sono alla portata di tutti; e mercè le quali si perviene alla conoscenza delle altre. Tali sono: Onora Iddio — Rispetta i tuoi genitori — Ama i tuoi figliuoli—Non fare agli altri quello che non vorresti fatto a te stesso. Questi principj sono tanto chiari e semplici, che non ci ha alcun uomo sì rozzo, che non ne senta la convenienza e la verità.

Le conseguenze prossime sono verità, le quali chiaramente e legittimamente si inferiscono da quelle prime, senza bisogno di lunghi, difficili e complicati raziocinj. Così, per titolo di esempio, dal principio: « non dobbiamo fare agli altri ciò che non vorremmo fatto a noi stessi » s'inferisce chiaramente che non dobbiamo calunniare il nostro prossimo, nè testimoniare il falso contro lui.

Ogni conseguenza pratica, da que' fondamentali principj legittimamente dedotta, è certamente vera, e però contiene una verace regola di condotta, cui non potrebbesi violare senza offendere la legge naturale. Tali sono certe massime di naturale diritto, applicate a certi casi più difficili, risguardanti l'usura o altre simili materie.

Tutti generalmente ammettono che non si possono invincibilmente ignorare i primi principj e le conseguenze prossime della legge naturale; quali sono le massime pocanzi riferite, doversi cioè onorar Dio, rispettare i genitori, ecc. Questi precetti essendo i più universali, sono anche i più necessarj al governo della vita in ogni stato, e però l'Autore della natura ha voluto che fossero alla portata di tutte le intelligenze, e potessero essere avvertiti dagli uomini anche più rozzi, appena vi facciano la più lieve attenzione. Se pertanto vi hanno degli uomini, i quali ignorino que'generali precetti, ciò non può derivare che da una loro colpevole negligenza di usar la ragione e istruirsi.

Quanto alle conseguenze più rimote, è opinione di taluni moralisti che non possano ignorarsi invincibilmente. E ne danno per ragione, che queste conseguenze sono realmente contenute ne primi principj della legge naturale, ossia della retta ragione; e però suppongono che se s'ignorano, egli sia per una colpevole negligenza di svolgere que' primi principj. Tuttavia siccome tali conseguenze sono rimote, non vi si perviene che con lunghi raziocinj, di cui non tutti sono ugualmente capaci, e gli stessi dotti disputano intorno ad esse; la maggior parte dei moralisti ammette che l'ignoranza invincibile può aver luogo rispetto alle conseguenze rimote, massimamente in certe persone e per certo tempo.

Quello che è certo si è, che ogni ignoranza invincibile scusa da peccato, anche in materie di diritto naturale.

I mezzi che abbiamo per giugnere alla cognizione delle leggi naturali, sono i seguenti:

1.° L'intelligenza dei primi principj del giusto e dell'onesto; intelligenza, non dirò già innata nel senso delle idee innate, ma naturale e comune a tutto l'uman genere. Niuno vi ha al mondo che non riconosca, essere giusto e onesto l'onorare l'Essere Supremo, l'obbedire al proprio genitore, l'amare i figliuoli, il sovvenire agl' infelici, l'aver gratitudine verso i benefattori. Gli stessi sofisti, che hanno impugnate queste verità, ne erano convinti prima che una falsa filosofia travolgesse i loro intelletti.

2.° Il sentimento morale si associa alla intelligenza. Tutto ciò che ha l'impronta della giustizia e della onestà, ci piace naturalmente, e per un impulso egualmente naturale detestiamo la frode, l'ingiustizia, l'orgoglio, l'ingratitudine. I genitori per amare i lor figli, e questi per amare i loro genitori, non hanno che a secondare i primi impulsi di natura. La pietà, sentimento al tutto naturale, porterà gli uomini a confortare gl' infelici, e sarà per loro una consolazione l'aiutare i loro simili, e mostrare gratitudine ai benefattori. Naturali sono negli animi cotai sentimenti: la natura istessa gli ha scolpiti nell'uman cuore. Tuttavia questo sentimento ha sempre bisogno di essere illuminato e diretto dalla ragione; altrimenti è soggetto a traviare nell'applicazione ai casi particolari; come infatti leggiamo di alcuni popoli, i quali scannavano i loro vecchi per una male intesa compassione, cioè per risparmiar loro i mali della vecchiezza.

3.° Quindi pel buon uso della ragione principalmente noi acquistiamo una cognizione più chiara ed estesa dei doveri della legge naturale: essa è che ci fa conoscere quale esser debba l'applicazione dei generali principj ai casi particolari, e in quali circostanze questa applicazione abbia luogo, o no. Così, a cagion d'esempio, la legge naturale mi comanda di restituire il deposito a chi me l'ebbe affidato; ma se colui che mi diè in deposito la sua spada, me la richiede in un momento, in cui io il vegga disposto a prender briga col suo nemico; io non dovrò restituirgliela per allora, poichè soltanto pel mantenimento dell'ordine e pel comun bene dell'uman genere si dee rendere a ciascuno ciò che è suo. Allorchè adunque per ispeciali circostanze la restituzione del deposito cagionerebbe evidentemente, come nel caso proposto, un disordine e un danno di molto maggior conseguenza, egli è chiaro che una tal re-

stituzione esser dee differita in forza dello stesso principio, su cui è fondata la obbligazione di restituire; cioè la conservazione dell' ordine e il comun bene del genere umano.

4.° L' unanime consenso dei diversi popoli della terra, i quali senza essersi concertati concordano in alcuni punti di morale, indica una comune origine, cioè lo stesso lume di ragione, e qualche sentimento naturale all' umanità. Così veggiamo presso tutte le nazioni rispettato il vincolo coniugale. I contrarj esempi, già molto dubbj, di alcuni abbrutiti selvaggi, non indeboliscono punto la forza di questa prova: perocchè non ostante cotali esempi è sempre vero il dire che il consenso di tanti popoli diversi, in ogni tempo e senza alcuna mutua comunicazione, non può essere effetto di pregiudizj nazionali, e non può derivare per conseguenza che da qualche principio fondato in natura. Hanno torto adunque tanti moderni scrittori, quando si scatenano contro le citazioni del Grozio. Senza dubbio un verso di Orazio o di Euripido non è un argomento, quando noi si considera che come una testimonianza isolata; ma il consenso de'più celebrati scrittori di diversa nazione e tempo su qualche punto di morale è una prova evidente, che le massime, per essi fermate senza essersi mai tra loro concertati, le hanno trovate nel fondo del proprio cuore. L' autore della Teoria delle leggi civili, uno di quelli che trattano il Grozio con maggior acrimonia e disprezzo, non fa vedere, dall' usurpazione in fuori, altra origine e fondamento dei dominj. Si confida egli forse di avere provata la sua tesi con una evidenza, capace di convincere tutti gl' intelletti? s' ingannerebbe a partito. Quindi in certe dispute, in cui ciascuno vuole la ragione dal suo lato, sarebbe utile per avventura l' assumere la testimonianza unanime de'più insigni scrittori, come un mezzo a discernere ciò che è realmente conforme a ragione, da ciò che non sembra tale se non per l' appoggio dei pregiudizj di una setta o di un partito.

5.° Abbiamo un quinto mezzo per ammaestrarci nella legge naturale, ed è il consultare uomini bene istruiti. Per tal modo ci raffermeremo nella conoscenza, che abbiamo per noi stessi acquistata, di molte verità, e rimarremo istruiti di ciò che forse altrimenti non avremmo potuto sapere. Vi ha poi degli uomini, ai quali il sussidio della istruzione è necessario quasi più di ogni altra cosa.

6.° Finalmente la Rivelazione è quella che nel modo più certo ed efficace manifesta agli uomini tutta la estensione dei doveri della legge naturale. E, ciò che vuolsi bene avvertire, la ragione istessa riceve dalla Rivelazione una novella forza relativamente alla suddetta legge. E veramente l' uomo veggendo i precetti della legge naturale chiaramente dettati ne'Libri Santi, più agevolmente gli ha ritrovati nel suo proprio cuore. Quanti sofisti hanno fatto mostra di non conoscere la fonte, onde aveano attinto, dando fuori come risultamenti di loro proprie analisi, le verità, che fin dall' infanzia aveano apprese per mezzo della Rivelazione!

III. *Dell' applicazione della legge naturale a diverse azioni della vita.*

Vi hanno delle cose che la legge naturale comanda o vieta espressamente: ve ne hanno di quelle che essa permette, o che solo in qualche modo consiglia.

Amare il Creatore sopra ogni cosa, e il prossimo come sè medesimi, ecco i due grandi principj che abbracciano tutta quanta la legge naturale, e a cui tutti i particolari doveri sono subordinati.

Tutto ciò che offende l' amore e l' ossequio dovuto all' Essere Supremo, o la generale benevolenza dovuta agli uomini, è espressamente vietato dalla legge naturale. Sono dunque da questa legge essenzialmente proscritti la bestemmia, lo spergiuro, l' odio del prossimo, la ingratitudine, la perfidia, la calunnia.

Per contrario la legge naturale espressamente comanda tutto ciò che è assolutamente necessario per adempiere il precetto dell'amor di Dio e del prossimo, non che per mantenere la general benevolenza e l' ordine sociale che ne risulta, e senza cui cotesta benevolenza non potrebbe esercitarsi. Così il dare il superfluo a coloro che non hanno alcun mezzo di provvedere alla propria sussistenza, l' essere fedeli e sinceri ne'consigli che si danno, e via via; sono precetti essenziali della legge naturale.

Negativi appellansi i precetti che contengono un divieto: *affermativi* quelli che un comando. Tra gli uni e gli altri è questa differenza, che i primi obbligano sempre e in ciascun istante della vita, perocchè non è mai permesso di fare ciò che è immutabilmente vietato. Laddove i precetti *affermativi* non producono un' obbligazione continua, ma soltanto in certi tempi e in certe circostanze. Lo spergiuro, verbigrazia, è vietato: dunque non si può mai senza colpa giurare il falso. La elemosina è comandata, dunque non siamo obbligati a farla ad ogni istante, ma solo nel caso in cui ha luogo il precetto.

Vi hanno delle cose, le quali necessarie non sono assolutamente a serbare la benevolenza e l' ordine sociale, ma possono conferire ad assodarlo di più; e supponendo e indicando in chi le fa una inclinazione al bene più forte ed efficace, porgono occasione a certi atti di virtù, che possono bensì tralasciarsi senza biasimo; ma il cui esercizio merita molta stima. Il cavaliere Baiardo usa di sua autorità a preservare dal saccheggio la casa di un gentiluomo, dove egli fu alloggiato nella città di Bre-

scia, e porre in salvo l'onore di sua moglie e delle figlie. Era questo il dovere di un capitano. Il gentiluomo vuole attestargli la sua riconoscenza con un dono, che Baiardo accettar poteva a mercede del molto che avea fatto per salvare quella casa. Ma il cavaliere ricusa da prima il dono; e non lo accetta in appresso se non per tema di mortificare il suo ospite, benchè poi ne faccia incontanente un regalo alle figlie del donatore, perchè serva loro di dote. Tutti gli scrittori hanno celebrata la generosità di Baiardo; la quale cade assai bene in acconcio per avvertire la differenza tra ciò che comanda o che solo consiglia la legge naturale ossia la retta ragione. Baiardo in fatti potea tenersi quel danaro senza offensione nè di Dio, nè degli uomini; nè tampoco avria operato contro la benevolenza dovuta al prossimo, appropriandosi ciò che liberamente eragli stato dato. La legge naturale adunque non obbligavalo menomamente a spropriarsene. D'altro lato la retta ragione fa vedere, essere più bello e più conforme alla dignità dell'umana natura e alla mutua benevolenza degli uomini il far del bene agli altri, anzichè accumulare ricchezze per sè. Questo dunque è un consiglio della retta ragione; perocchè quando dicesi a taluno che farà meglio a prendere il tal partito, è realmente un consigliarlo a prenderlo.

Questo esempio e mille altri simiglianti che potrei allegare, mostrano evidentemente, esservi differenza tra i precetti e i consigli della retta ragione. Ora tutta la sostanza e la estensione della legge naturale è certamente compresa nella legge Evangelica, che ne ha chiarito ed esplicato tutti i precetti, aggiungendovi l'esercizio delle più sublimi virtù, o quelle istituzioni, per le quali piacque al Salvatore del mondo santificare gli uomini per condurli al supremo loro fine. Fa meraviglia pertanto, che il Barbeirac abbia tolto a impugnare la distinzione, che gli Apostoli e i Dottori hanno sempre fatto tra i precetti e i consigli della legge Evangelica; e ciò sopra un supposto meramente gratuito, cioè che i precetti siano comandamenti la cui obbligazione è sempre costante, ed i consigli siano comandamenti, obbliganti in quelle sole straordinarie circostanze, in cui l'osservanza del consiglio è necessaria per lo adempimento del precetto.

Tre sorte di consigli della legge naturale si possono distinguere. I primi sono quelli che risguardano le azioni lodevoli, il cui esercizio è compatibile con tutti gli stati della vita, e che esser possono egualmente praticati da tutti gli uomini. Tali sono la sollecitudine e zelo di certe anime generose di fare pel bene del prossimo più di quello che è prescritto dalle leggi.

I secondi risguardano certi peculiari generi di vita, i quali convengono alla umanità, e alla perfezione dell'umana natura; ma non a tutti gli uomini generalmente. Quindi il Puffendorfio non ha difficoltà di ammettere, che se il celibato, per esempio, rendesse un uomo più sollecito all'adempimento de'suoi doveri, e più utile al bene della patria, non potrebbesi che lodare un tal uomo se professasse il celibato. La volontaria povertà e il distaccamento da tutto che chiamasi col nome di beni di fortuna, come si vide praticato da Socrate nella sua vita, ha meritato l'ammirazione di tutti i secoli. Gli insegnamenti del filosofo, confortati da tale esempio, erano più acconci a ridestare l'amor della virtù ne'suoi concittadini: compenso assai vantaggiato dello scapito che potea soffrirne il commercio. Nulla pertanto è più puerile del seguente ragionamento di un moderno scrittore, cioè che non si può risguardare come perfezione in un individuo ciò, che diventando comune a tutti gli uomini, distruggerebbe la società. Per contrario lo stato di società richiede necessariamente diversi ordini di arti e professioni; utilissime quando non sono esercitate che da un certo numero, nocive ed esiziali se sotto il pretesto di loro utilità tutti volessero dedicarvisi. Un uomo dotato di straordinario ingegno, padrone del suo tempo e di sue occupazioni, rinuncia a tutti gl'impieghi e funzioni della vita civile per darsi unicamente alle astratte speculazioni dell'algebra. Quest'uomo dovrassi risguardare come un essere spregevole e inutile allo Stato? Deh! qual cosa più degna di una società di esseri pensanti, che quei rari uomini, i quali onorano l'umanità, e per sublimi scoperte mostrano fin dove può levarsi la facoltà di pensare? E nondimeno se vi piacesse di supporre tale tendenza in tutti gli individui, la Società ne avrebbe danno.

La terza specie di consigli risguarda certe istituzioni, le quali benchè non sieno assolutamente necessarie, sono però utili all'esercizio della reciproca benevolenza; come, a cagion d'esempio, la divisione delle terre e del dominj. In una comunità perfetta la maggior parte trasanderebbe la cultura de'terreni, e di qua verrebbe difetto di annona e di popolazione. I laboriosi vedrebbero a malincuore l'ozioso godersi il frutto di loro fatiche: quindi una infinità di alterchi o di querele. Perciò la retta ragione consiglia la divisione delle terre come mezzo assai acconcio a incoraggiare il lavoro e ad antivenire disordini nella società.

Da ultimo vi ha delle cose, che la legge naturale per sè stessa nè comanda, nè proibisce. Così tra tanti alimenti, ugualmente idonei a nutrir l'uomo, la legge naturale non prescrive, nè divieta direttamente l'uso di un cibo o l'astinenza da un altro, ma permette a ciascuno di scegliersi quello che gli conviene.

Si dimanda, se cotal permissione sia un atto positivo della legge, o se l'uomo l'abbia, per così dire, da sè stesso per ciò appunto che la legge in questo caso nè comanda, nè proibisce? A noi pare, che la permissione sia real-

mente un atto positivo della legge. L'uomo in tutte le sue azioni deliberate è soggetto alle regole della retta ragione; e per queste regole appunto ei conosce avervi delle cose che dee fare, o da cui deve astenersi, o che può fare od omettere senza offendere le leggi della giustizia e della equità. La retta ragione gli dà così diritto di governarsi in coteste cose secondo il suo intendimento; diritto che è il fondamento della libertà naturale, e a cui corrisponde negli altri la obbligazion positiva di rispettare cotale libertà e non turbarne il legittimo esercizio.

È da avvertire, che nell'applicazione della legge naturale alle azioni della vita bisogna far differenza tra i principj generali, e i precetti che da essi derivano come altrettante conseguenze più o meno immediate. I principj generali non patiscono mai eccezione, e si riducono a tre capi: 1. La dipendenza risguardo a Dio; 2. l'impero della ragione sulle facoltà e inclinazioni dell'uomo; 3. la benevolenza verso il prossimo. Ogni azione contraria a questi universali principj sarà sempre malvagia per sua natura. Laddove le conseguenze loro non sono tutte capaci di quell'assoluta universalità: imperocchè ristrette sono a certo ordine di azioni, o a certi obbietti particolari che ai primi principj diversamente si riferiscono, cioè secondo le diverse circostanze che li accompagnano. Tale è il naturale precetto di restituire il deposito, di non uccidere, e simili. Questi precetti si enunciano con termini generali, perchè non considerandoli che secondo il loro oggetto, e indipendentemente da ogni particolare circostanza, è sempre vero il dire, che non si può attentare alla vita del prossimo e che si dee restituire il deposito: ma vi hanno delle circostanze che danno luogo ad eccezioni, e queste stesse eccezioni si traggono dai principj universali pur ora riferiti.

Ogni uomo dee astenersi dall'attentare alla vita del prossimo; precetto è questo che discende dalla legge universale, che ci obbliga di amare il prossimo come noi stessi. Ma questa legge universale nel comandarci di amare il prossimo come noi stessi, ci fa abbastanza conoscere che non ci obbliga ad anteporre l'amore del prossimo all'amore di noi medesimi.

Quindi segue che allorquando un uomo è assalito da un ingiusto aggressore, non gli è vietato il far uso di una giusta e moderata difesa per conservare la propria vita, a costo anche di uccidere il suo avversario.

Il precetto di astenersi dall'omicidio non comprende neppure il caso, in cui la pubblica autorità condanna a morte uno scellerato, la cui conservazione sarebbe perniciosa a tutto il corpo sociale; perocchè la conservazione della società dee andare innanzi a quella di un malfattore che turba l'ordine pubblico, da cui dipende la conservazione e il ben essere di tutti i membri dello Stato. Egli è poi chiaro che alla sola pubblica autorità, incaricata di vegliare al mantenimento del buon ordine sociale, s'appartiene il decidere quali siano i casi, in cui il bene generale richiede che la pubblica tranquillità sia assicurata colla morte di uno scellerato incorreggibile: perocchè se ciascuno individuo potesse arrogarsi il giudicare, punire e vendicare i delitti, ne risulterebbe un orribil disordine, cui ben presto terrebbe dietro la rovina intera della società.

RISTRETTO

DI UN CORSO D'ISTITUZIONE

SULLA

Origine, Diritti e Doveri dell'Autorità Sovrana (1)

volto dal Francese

AVVERTENZA

Si pubblica qui sotto il titolo di *Ristretto* il piano di un corso di più ample istruzioni, col quale ci eravamo proposti di continuare i Ragionamenti filosofici sull' *Uomo considerato nello stato di natura, e di società*, e dell' *Uomo sotto l'impero della legge* stampati in Torino presso i fratelli Reycends nel 1774. La poca speranza, che occupazioni più pressanti ci lasciano, di potere eseguire giammai questo progetto, ci determina di pubblicarne il piano, come fu disegnato sin d' allora. Noi avevamo esposto ne' discorsi precedenti il rapporto essenziale, che collega l'ordine della Società coll'ordine superiore della Religione, da cui quello dee dipendere in tutto tanto per condurre l'uomo al suo ultimo fine, quanto per istabilire la società sopra una base solida, e stringerne vie più i vincoli in modo da procurare agl'individui, che la compongono, la maggiore felicità, che essi possano godere in questa vita medesima sotto la protezione delle leggi, e l'autorità di un saggio Governo. In questa opera, che non è se non una continuazione de' Ragionamenti enunciati, ci siam prefissi di esporre le principali cose, che sembrano dover dirigere il Governo nell'esercizio delle sue funzioni relativamente all' ordine civile, senza trascurare però di richiamarlo, ove conviene, alla sorgente primitiva de' lumi, e dell'autorità.

Non è necessario di avvertire ciò che si scorgerà facilmente, che quello, che si è detto in particolare della condotta dell'amministrazione sotto il reggimento di un Sovrano, si adatta come di per sè all'esercizio dell' autorità Sovrana sotto ogni altra forma di governo.

Senza stancare il lettore colla molesta

(1) L' originale fu da principio impresso a Torino nel 1799; e ripubblicato dagli E. R. nel tomo VII. Questo volgarizzamento, che è del Viviani, fu stampato a Roma nell' anno 1800; e noi abbiam proccurato di renderlo migliore. D. A. M.

enumerazione dei motivi, i quali hanno ritardato la stampa di quest'opera, basta che essa possa essere utile in qualche modo per giustificarne la pubblicazione. Evvi ancora in ogni caso un motivo particolare, che sembra doverci promettere qualche indulgenza, o almeno servirci di scusa presso il pubblico; motivo di precauzione, solo mezzo che ci resta per prevenire il rischio di quelle edizioni furtive, che potrebbero comparire in appresso, fatte sopra alcune copie manoscritte, che si sono di già sparse, e che passando di mano in mano vanno soggette ad alterazioni, ove sovente si fa parlare l' autore contro i suoi proprj sentimenti, allor quando non è più in tempo di reclamare e di cancellare il torto, che ne potrebbe ridondare alla sua memoria; motivo, che sin dall'anno 1791 ci fece prendere il partito d'inserire nel volnme VI della edizione di Bologna le *Considerazioni sopra Giuliano*, ed nna raccolta di alcune *Osservazioni sopra la storia filosofica* di Raynal.

Osiamo aggiugnere, e speriamo che il lettore ce ne saprà grado, che il motivo, il quale c'inspira maggior fiducia in pubblicare quest'opera, si è, che tra le massime che essa contiene, e le considerazioni che presenta, ve ne sono alcune, nè queste le meno interessanti, che abbiamo avuto la sorte di raccogliere dalla propria bocca di un giovane Principe in un tempo, in cui le ottime disposizioni, di cui l'Autore di ogni bene l'aveva prevenuto, cominciarono sin dalla età più tenera ad annunziarsi con tratti contraddistinti di un carattere di spirito non meno solido, che penetrante, nè disgiunto da nn singolare discernimento, e da un attaccamento deciso per il giusto e per il vero; germe prezioso di quella grandezza di animo, che dovea sostenerlo nelle prove le più dure, ed ottimo presagio di un ritorno di felicità, che i popoli debbono aspettare dalla saviezza di un Governo, destinato dalla Providenza a riparare gli oltraggi fatti alla Religione, ai costumi, ed ai diritti i più inviolabili della società.

RISTRETTO

DI UN CORSO D'ISTITUZIONE

SULLA

ORIGINE, DIRITTI E DOVERI DELL'AUTORITA' SOVRANA.

§ 1. *Nozione dell' Autorità sovrana.*

L' uomo, in quanto che dotato di ragione, è un essere chiamato di sua natura allo stato di società. Egli vi è portato dall' *attitudine*, dal *bisogno*, dall' *inclinazione*; tre caratteri, o indizj di una destinazione naturale.

Il famoso *Gio. Jacopo*, per quanto entusiasta egli fosse, o sembrasse volerlo essere, della vita selvaggia; ha confessato, che la *perfettibilità* è una proprietà, che l' uomo ha dalla natura; che per altro questa proprietà non può svilupparsi convenientemente, nè giugnere al suo termine, ovvero alla sua perfezione, se non nello stato di società. Donde segue, che se la *perfettibilità* ha un rapporto naturale alla società, fa d' uopo, che la società, la quale ne è il termine, sia nel piano della natura.

La Società civile ha per oggetto il ben essere della umanità relativamente allo stato civile. Il suo scopo si è di assicurare a ciascuno de' membri, che la compongono, per mezzo di una corrispondenza reciproca di doveri, e di soccorsi, i mezzi di provvedere più efficacemente alla sua *conservazione*, alla sua *perfezione*, al suo *ben essere*. Uno Stato è bene stabilito, allor quando ogni uomo, il quale vuole occuparsi, vi trova di che vivere onestamente secondo la sua condizione. Niuna cosa sembra più semplice; e pure questo forse è uno dei più magnifici problemi della legislazione.

La Società non può sussistere senza ordine, nè l' ordine senza governo. Il diritto adunque di natura esige, che vi sia un Governo, ove la podestà pubblica risieda, come in un soggetto acconcio a dargli la *direzione*, e l' *attività* conveniente, pel bene della società.

Si distinguono tre forme semplici di governo, *Monarchia*, *Aristocrazia*, *Democrazia*. Il dispotismo, sotto l' idea di un governo puramente arbitrario, è piuttosto un abuso, che una forma legittima di governo.

La democrazia semplice non può convenire, che ad una piccola popolazione. Essa è sempre soggetta a quell' inconveniente spaventoso, che il popolo non è mosso se non dalle cose presenti; che esso vuole in genere il bene, ma nol conosce, come lo ha rilevato Rousseau medesimo; che esso è inclinato a prendere all' istante le risoluzioni le più violente, ad eseguire prima di aver deliberato, a passare in un subito da un estremo all' altro.

Nella democrazia il popolo è per differenti rapporti sovrano, e suddito. La moltitudine presa distributivamente non forma, che un' unione di sudditi: la moltitudine presa collettivamente rappresenta il Monarca, in quanto che le volontà particolari per la unanimità, o maggioranza de' suffragj concorrono a formare una volontà generale; e sotto questo aspetto il governo può spiegare la potestà pubblica, e darle la *direzione*, e l' *attività* necessarie.

Egli è bene di rilevare, che non v' è forse esempio di uno Stato, puramente ed assolutamente Democratico. Per costituire un tale Stato converrebbe, secondo i principj medesimi di Rousseau, che tutti coloro, i quali fuori dello Stato civile sarebbono in diritto di godere della loro libertà naturale, e di governarsi da per sè stessi, avessero il loro voto come

gli altri nelle deliberazioni pubbliche. Ora ciò appunto non succede in nessuna parte. Primieramente le femine, e li giovani sotto una certa età, ne sono esclusi: oltracciò vi è sempre un gran numero di *nativi*, o domiciliati, che per mancanza di certe condizioni non hanno diritto alcuno di suffragio nè pure nella nomina e scelta de' rappresentanti, nè alcuna influenza nel governo. Questi a tutto rigore non sono già membri, ma bensì sudditi della democrazia, a' quali non si può applicare il nome di *cittadini*; termine, che nel suo proprio signaficato *denota* (seconda l'Abate Girard) *un membro dello Stato, la cui condizione non ha nulla, che debba escluderlo dalle cariche, e dagl' impieghi, che possono convenirgli secondo il luogo che egli occupa nella Repubblica.* Donde si scorge, che le democrazie non sono realmente, se non certe specie di aristocrazie, composte di un maggior numero, o, se si vuole, eccessivamente maggiore di membri, ne' quali soli risiede privativamente la pienezza, per così dire, della Sovranità; differenza, la quale non consistendo che nel più, o nel meno, non lede punto la essenza della costituzione aristocratica; la quale non è altro, che la fissazione del potere sovrano in una classe della società ad esclusione di ogni altra, compresa nella estensione dello stato civile.

Oltre la forma della costituzione aristocratica, e democratica, quali s' intendono, e si rappresentano volgarmente negli Stati, a' quali se ne applica la denominazione; vi sono ancora de' governi, che si appellano misti, in cui l' autorità sovrana risiede nella riunione de' differenti corpi morali, che li compongono. Questi Stati variano forma secondo la varietà della combinazioni, delle quali essi sono suscettibili; e sulle quali sembra, che i politici sieno ancora divisi di opinione, avendo ciascuno la sua bilancia per pesarne i vantaggi, e gl' inconvenienti. A sentire alcuni scrittori si direbbe, che tali complicazioni fanno l' effetto di que' rimedj, che si prendono per precauzione; i quali danno un incomodo reale, e non sempre allontanano la malattia. Ve ne sono altri, la cui sottigliezza giugne sino a pretendere, che le dissensioni interne, molto comuni in questi Stati, sieno altrettanti contrassegni di una costituzione vigorosa, e come la salvaguardia della libertà. Si sarebbe potuto dire altrettanto delle dissensioni, che agitarono un tempo le repubbliche della Grecia, e finirono col rovinarle. Il vostro prognostico sarà buono tutto il più per due o tre età; intervallo assai corto alla durata degli Stati: ma aspettate altre circostanze, che la serie, e la combinazione degli avvenimenti non possono a meno di far nascere, e voi vedrete, che niente è più vero dell'antico assioma: *Concordia res parvæ crescunt, discordia maximæ dilabuntur.* Una forza, la quale non si sostenga se non per via di convulsioni, non è di lunga durata. Ella è poi cosa strana, che si consideri come un vantaggio della società ciò, ch'è direttamente contrario allo scopo della società: il quale si è di agevolare una comunicazione reciproca di benevolenza, di soccorsi, e di doveri tra coloro, che la compongono; e di stabilirvi la pace, la concordia, e una cordiale fraternità. Ogni cura è poca per impedire, che i partiti non degenerino in fazioni.

Non c'inoltreremo di più in questa discussione estranea al piano, che ci siam proposti; come nè pure nella famosa questione, che ha esercitato la penna dei più celebri politici, antichi e moderni, sulla preferenza da darsi a una sorta di governo piuttosto, che ad un' altra: non essendo il nostro intento, come abbiamo già detto, se non di presentare alcune massime generali per l'esercizio dell' amministrazione, di cui l' autorità sovrana, mai sempre una in sè stessa, possa far uso, conforme esige la sua propria costituzione. Dobbiamo in consegnenza limitarci qui a ripetere la saggia massima del gran Bossuet nel suo eccellente *trattato della politica ricavata dalla Scrittura sacra* (Lib. 2 prop. 12); autore, che la delicatezza del secolo permette ancora di citare (quantunque cristiano), senza timore di rendersi ridicolo— *Ciascuno*, dice Bossuet, *deve aggiustarsi alla forma di governo, che si trova già stabilita nel suo paese* —, massima, che egli sostiene coll' autorità della Religione nel passo, che segue: *E perciò Dio prende sotto la sua protezione tutti i governi legittimi, in qualunque forma essi sieno stabiliti; chi attenta di rovesciargli non solamente è nemico pubblico, ma ben anche è nemico di Dio.*

Della Monarchia in particolare.

Il governo monarchico semplice è quello, ove il potere sovrano risiede nel monarca solo. Questo è il governo, che trovasi stabilito sin dai tempi i più remoti sul modello dello stato di famiglia: esso perciò ha dato origine, ed ha preseduto al primitivo stabilimento dello stato civile; nè si può mettere in dubbio, che il medesimo non abbia in suo favore la pluralità dei suffragj ne' secoli anche i più illuminati. Ella è di fatti questa una forma di governo costituita in modo da potere riunire i vantaggi dell' aristocrazia, e della democrazia: 1. per una saggia distribuzione dell' esercizio del potere sovrano, e delle sue differenti funzioni, assegnate a differenti consigli, tribunali, magistrati, ed altri officiali, capaci di servire di contrappeso gli uni agli altri, e di mantenere un giusto equilibrio; 2. per l'attenzione non interrotta nell'impedire, che il basso popolo sia angariato, ed i piccoli esposti alla oppressione dei ricchi, e dei grandi; 3. per una lodevole emulazione tra tutti gli ordini dello Stato, proteggendo il merito, e non escludendolo giammai da' posti, e dagli ono-

ri, a' quali esso può convenevolmente aspirare. Quindi lo stesso governo sarà nel tempo stesso monarchico nella sorgente o principio dell'autorità, aristocratico nella forma dell'amministrazione, popolare nella maniera di esercitarla.

Il principe, alla testa del governo Monarchico, è propriamente il ministro di Dio pel bene, secondo il detto dell' Apostolo: *Minister Dei in bonum;* espressione sublime, e significantissima, la quale mostra la regola del dovere nella sorgente sacra dell'autorità. Sì, il Principe è l' uomo di Dio pel bene del popolo. Tale si è la destinazione del suo potere: e per conseguenza il fondamento della sua autorità, la misura, e la regola del suo dovere, e de' suoi diritti. L'autorità sovrana adunque è fondata sull' ordine stabilito da Dio. Se il principe de-v'essere geloso di questa augusta prerogativa, dev' esserlo affine di potere esercitare più liberamente, e più efficacemente l'opera di Dio, procurando il maggior bene de' suoi popoli; e non già pel piacere puerile di far prevalere la sua volontà a quella degli altri.

Ogni uomo, sommesso alla potestà pubblica, dev' ubbidire agli ordini, che da questa emanano; tranne in quello, che non potesse eseguirsi senza peccato; *eccezione* consecrata dal primo e più indispensabile di tutti i doveri, *di ubbidire piuttosto a Dio, che agli uomini*. Egli è dovere, egli è interesse del principe di essere il primo a dare il virtuoso esempio di questa inviolabile fedeltà verso Dio; ecco il più sicuro pegno, che egli possa avere di quella del suoi sudditi, di coloro eziandio, i quali avessero avuto de' disgusti a tollerare per cagione sua: fedeltà, che non può egualmente ripromettersi da tanti altri, i quali egli avesse ricolmi di grazie, e di beneficj, semprecchè da una infelice dimenticanza della Religione fossero stati trascinati a quel funesto egoismo, il quale concentrando l' uomo in sè stesso, non gli lascia sentire, se non ciò che lo lusinga, e lo interessa personalmente, e lo rende inoltre poco scrupoloso su i mezzi di giugnere a' suoi fini.

Riguardo all' *eccezione*, che ora abbiamo enunciata, si deve aggiugnere, che in ogni caso, in cui la coscienza potesse essere compromessa, se il Cristiano deve essere disposto a soffrire tutto, e a perdere la vita piuttosto, che offendere Dio; non gli è permesso giammai di opporre una resistenza di ribellione, contraria all'ordine di Dio secondo l'insegnamento dell' Apostolo (Rom. 13): *Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* La condotta de' primi Cristiani dee servire di esempio, e di lezione su questo punto. Oltre di che una tale resistenza non può che produrre una turbolenza, ed una anarchia, pe' popoli sempre peggiore, che l'abuso dell' autorità.

Inoltre l' ordine di Dio, che sottomette il popolo alla potestà, che il governa, impone al sovrano una legge egualmente inviolabile di non fare uso della potestà, se non come di un deposito sacro, ad esso lui affidato non già pel suo vantaggio particolare, ma bensì per quello de'popoli a lui subordinati. Ministro della Provvidenza rispetto ad essi, dee rappresentarne il carattere regolando il potere con sapienza, giustizia, e bontà. Il suo destino si è di non potere essere felice, se non per la felicità del suo popolo; sublime destino, il colmo della maggiore altezza, a cui sia conceduto all' uomo di giugnere in questo basso mondo; e che assicurandogli la più vera, la più solida gloria, che un principe possa godere in questa vita, gli promette ancora quella corona d' immortalità, che l' Onnipotente, il quale dà a ciascuno la retribuzione secondo le sue opere, riserva a coloro, i quali se ne rendono degni per mezzo di una costante, e religiosa fedeltà in adempiere i doveri della loro vocazione.

Non bisogna confondere il potere assoluto col potere arbitrario. Queste sono due idee differentissime. Il potere assoluto è quello di un principe, il quale può fare leggi, e disporre di ciò, che s' appartiene al governo, senza dipendere da nessuno: ma questo potere è sempre accompagnato da un obbligo rigoroso avanti a Dio di non farne uso, che pel bene pubblico. Il potere arbitrario è quello di un uomo, il quale può disporre di una cosa a suo talento, e anche senza consultare altra regola che il proprio capriccio. Il potere arbitrario adunque non è il potere assoluto, ma l' abuso del potere assoluto.

Allor quando si dice, che il principe è superiore alle leggi, si dee intendere in questo senso: 1. che è in suo potere di farle, o di abrogarle, conforme esige il bisogno dello Stato; 2. in quanto che il sovrano non è soggetto alla parte coattiva della legge, che decreta la pena contro i trasgressori, salvo per altro l' obbligo di conformarsi per dovere di coscienza alle leggi, che possono risguardare lui non meno che i suoi sudditi; sì perchè conviene, che vi sia la più perfetta armonia tra il capo, ed il corpo dello Stato; sì perchè è giusto, che uno sottometta sè stesso alle leggi, che impone agli altri; sì finalmente per dare l'esempio della inviolabile soggezione, che la legge esige da ognuno pel bene dello Stato, « Digna vox est majestate re» gnantis, *legibus alligatum* se Principem pro» fiteri.... et revera majus imperio est legibus » subjicere principatum. » Tali sono le espressioni di Teodosio, e di Valentiniano. C. Tit. 14. de legibus num. 4.

Tra i diritti regali, o inerenti alla maestà sotto qualunque siasi forma di governo, si annovera: (V. *Bilefeld*): 1. il diritto di legislazione; 2. il potere giudiziario; 3. il diritto di stabilire i magistrati, ed altri ufficiali pel servigio dello Stato; 4. il diritto d'imporre, e di esigere i sussidj necessarj per questo stesso servizio dello Stato; 5. il diritto di dichiarare la

guerra, e di fare la pace; 6. il diritto di conchiudere alleanze; 7. Il diritto d'inviare ambasciadori. Il signor di Bilefeld poteva aggiugnere il diritto di battere moneta. Nessuno tratta omai più della distinzione tra le *regalia majora et minora*, introdotta dal sistema feudale. Non si dee però obbliare il diritto conosciuto sotto il nome di *alto dominio;* cioè il diritto di disporre, pel bene della società nei casi urgenti, de' diritti, che i particolari hanno dall'ordine della società: come, per esempio di gittare a terra la casa, o di distruggere i giardini di un particolare in caso di assedio, o simile; bene inteso però che la società concorra all'indennizzazione del particolare, secondo la differenza de' casi, conforme alle leggi della giustizia, e della equità.

§ II. *Delle leggi.*

Oltre la legge naturale sono necessarie allo Stato civile le leggi positive: 1. per distribuire, come conviensi, i differenti ordini dello Stato, e regolare i diritti correlativi, le prerogative, le funzioni di ciascuno, affinchè non si urtino tra loro, e non si oppongano nel loro esercizio: 2. per fissare e determinare in una maniera precisa ciò, che la legge naturale non prescrive, se non in una maniera vaga, e generale; come il tempo necessario per la prescrizione, le precauzioni da prendersi a fine di provvedere all'indennità degl'interessati, lo formalità richieste per certificare un atto, e renderlo valido, le qualità richieste per il valore de' contratti, e cento altre cose di questa natura, necessarissime alla sicurezza de' privati, ed al buon ordine della società: 3. per proibire alcune cose, che senza essere cattive in sè stesse, sono cagione di frequenti abusi pregiudiziosi al bene pubblico: tale si è lo scopo della proibizione, che alcune leggi han fatto, di prestare denaro a' figli di famiglia.

Il disposto da una legge positiva non è compreso per sè stesso nella estensione della equità naturale; ma il motivo della legge dev'essere mai sempre tratto dalla equità naturale.

La legge ha due parti: la prima, che chiamasi direttiva, è quella, che prescrive ciò, che si dee fare, o non fare: la seconda, che appellasi sanzione, è quella, che stabilisce la pena contro i trasgressori.

Il legislatore mostrerà la sua saviezza nella sanzione delle leggi proporzionando la pena al delitto; e decretando relativamente alle varie leggi il genere di pena più appropriato a reprimere quel genere di cupidigia in particolare, che più di ogni altro porta a trasgredire la legge.

Le condizioni della legge sono: 1. che essa emani dall'autorità legittima: 2. che sia giusta, e che nulla contenga di contrario all'equità, ed alla legge naturale: 3. che sia necessaria, cioè che non debbansi moltiplicare le leggi, se non a misura, che lo esigano i bisogni dello Stato, e il bene della società: 4. che sia promulgata nelle debite forme. Quando poi si aggiugne, che la legge deve essere *possibile*, non s'intende soltanto, che essa non ordini nulla di assolutamente impossibile, ma specialmente che debba essere proporzionata alla debolezza comune degli uomini.

Una legge, la quale punisse le minime colpe, in cui gli uomini cadono giornalmente, diverrebbe impraticabile nella esecuzione.

Le leggi adunque si ristringono a punire principalmente i misfatti, e i delitti, che possono più degli altri turbare l'ordine della società, e la tranquillità pubblica: l'assassinio, il latrocinio, la calunnia ec.

Conviensi alla prudenza del legislatore di tollerare certi mali, allor quando la proibizione producesse mali maggiori. Ma riguardo a ciò vi sono due eccessi da evitare, che per altro sono assai comuni: l'uno di biasimare la legge, perchè essa non proscrive tutti gli abusi; l'altro di farsi lecito l'abuso, perchè la legge lo tollera.

Vi sono mezzi più dolci, e nel tempo stesso più efficaci, che il legislatore deve usare per sradicare questi abusi, ed inspirare a' cittadini quello zelo virtuoso pel bene pubblico, che sarebbe inutile di volere prescrivere con leggi, e che interessa per altro di conservare, e di rianimare continuamente pel vantaggio, e per la prosperità dello Stato.

La perfezione di una legge esige queste tre condizioni, *generalità* nell'oggetto, *semplicità* nella disposizione, *precisione e chiarezza* nella espressione.

Le leggi sono fatte pe' casi, che accadono più comunemente, e non già per certi casi straordinarj, e non preveduti, che non possono accadere, se non di rado, e pe' quali sarebbe inutile di moltiplicare le leggi. Ecco perchè è necessaria una certa generalità nell'oggetto della legge.

Allor quando un avvenimento strepitoso obbliga, o impegna ad emanare una legge, non si debbono frammischiare nella disposizione le circostanze individuali dell'avvenimento, che sono estranee all'oggetto della legge; altrimenti la legge non sarà applicabile a casi della stessa natura, ove non si troverà questa circostanza accidentale. Ecco perchè è necessaria la semplicità nella disposizione.

Finalmente non si possono mai evitare abbastanza nella espressione della legge i pleonasmi, gli epiteti vaghi, le parole ambigue, ed indeterminate, che aprono un libero corso agli spiriti sofistici di cavillare sul senso, e sull'applicazione della legge, e di eludere le disposizioni.

Si è posto in questione, se fosse a proposito

di enunciare in un preambolo i motivi della legge. Alcuni politici approvano questo metodo come appropriato a far conoscer meglio lo spirito della legge, e riscuotere da'sudditi un' ubbidienza più sicura, e più pronta, unendo il mezzo della persuasione a quello dell' autorità. Altri pensano all' opposto, che ciò sarebbe un esporre la dignità del legislatore, e della legge alle censure temerarie di una infinità di spiriti turbolenti, i quali vogliono decidere di tutto, ed hanno per lor disgrazia il talento di vedere tutto a traverso. Essi aggiungono, che l' esporre il motivo somministrerebbe in più di un caso il mezzo di eludere la disposizione della legge, sotto pretesto di attaccarsi allo spirito della legge, e alle mire del legislatore. La differenza de' casi può decidere della preferenza da darsi ora all' uno, ed ora all' altro di questi due sentimenti.

Il principe non dee arrischiare una legge, se non dopo aver preso le informazioni le più esatte, le più distinte, le più particolareggiate de'bisogni dello Stato, che l' esigono, degli effetti, che essa può avere non solo riguardo all' oggetto, che si propone, ma ancora riguardo all' influenza, che può avere sopra tutti gli altri rami dell' amministrazione. Tutto è connesso nell' ordine della società; non si può smuovere un anello, senza che tutta la catena non si risenta del disordine.

Vi sono in questo secolo degli scrittori politici, la cui vista limitata sembra fissarsi sopra un oggetto principale, e come di predilezione, al quale pare, che vogliano riferire tutto; l'uno all' agricoltura, ed alla popolazione, l'altro alle arti, all' industria, al commercio, alla circolazione cagionata dal lusso: altri sembra non far conto alcuno della depravazione delle massime e de' costumi in confronto de' mezzi, che possono procacciare denaro; come se la ricchezza senza virtù non fosse per rapporto a tutto un popolo ciò, che è il denaro nelle mani di un imbecille, o di un fanciullo, il quale non ne sa fare uso se non per la sua sciagura e ruina. Il colpo d'occhio del legislatore dee abbracciare le parti nel loro tutto per porle ognuna nell'ordine, che ad esse conviene, a fine di farle col loro accordo concorrere all' armonia, ed al maggior vantaggio del corpo intero della società.

Le leggi acquistano autorità col tempo: l'antichità ha mai sempre qualche cosa di venerabile agli occhi degli uomini; e li novatori anche i più arditi non possono fare a meno di produrne gli esempj in difesa delle loro novità. Uno si assoggetta senza difficoltà a ciò, che ha veduto praticato in ogni tempo. Non si prova ripugnanza in quello, che si fa per un principio di abito, contratto sin dall' infanzia. Non deesi dunque porre mano alle leggi ricevute, se non con molto riguardo, e precauzione.

Non bisogna lasciarsi abbagliare dalla prima, e il più delle volte ingannevole apparenza di una maggiore utilità. Niente più a proposito riguardo a ciò, che la saggia massima di s. Agostino: *Ipsa quippe mutatio consuetudinis, etiam quae adjuvat utilitate, novitate perturbat, quapropter quae utilis non est, perturbatione infructuosa consequenter noxia est.* Fa d' uopo paragonare il vantaggio, che uno si propone, con il disordine, e sconvolgimento, che la novità suol cagionare. Se il caso è tale, che sia necessario un cambiamento nelle leggi per prevenire la ruina dello Stato, allora egli è dovere del principe d' intraprenderlo, e di coronare l' impresa colla saviezza della esecuzione.

Le leggi non contengono, come si è detto, se non regolamenti generali relativi a ciò, che accade più comunemente nel corso ordinario degli affari. Il legislatore non può prevedere, nè specificare i casi particolari, che una combinazione singolare di accidenti produce di tanto in tanto. Può accadere, che l' osservanza di una legge, salutare in sè stessa, divenga inutile, o nocevole in un caso particolare, attese le circostanze delle persone, degli affari, de'tempi, e de' luoghi. Tale si fu il caso, in cui la salvezza della Repubblica fece affidare il comando dell' armata a Scipione avanti l'età prescritta dalla legge.

Fa d' uopo adunque pel bene anche dello Stato, che il sovrano abbia il potere di dispensare dalla legge, di sospenderne l' esecuzione, di accordare grazie, e privilegj. Questo potere è una sequela del diritto di legislazione. Egli è vero, che il principe non ne dee fare uso che per buone ragioni, e sempre in vista del bene pubblico. Ei debbe permettere ai depositarj delle leggi di fargli le rappresentanze necessario per evitare le sorprese. Il principe non può mai facilitare di troppo l' accesso della verità al trono, ma ad esso lui si appartiene in ultimo la decisione definitiva.

§ III. *De' Magistrati.*

Il Principe dee stabilire magistrati, e giudici per invigilare all' osservanza delle leggi, e render la giustizia a' popoli.

I giudici debbono essere uomini incorrotti, illuminati, e laboriosi. Debbono avere un esteriore grave, e composto, proprio ad inspirare stima, e rispetto. Un Magistrato, il quale affettasse l' aria di un damerino, qualunque merito avesse per altra parte, non sarebbe approvato nè da' saggi, i quali vogliono della decenza in tutto, nè dal popolo, il quale non giudica se non dalle apparenze. Una professione, che esige il maggior raccoglimento, non dee comparire sotto le apparenze della leggerezza. Generalmente è cosa da meravigliare, che un uomo in carica non si accorga di rendere sè stesso ridicolo col torto, che ei fa al suo carattere.

I tribunali debbono essere proporzionatamente distribuiti in tutta la estensione del paese, per risparmiare ai litiganti viaggi troppo pregiudiziali, e spese troppo gravi.

Uno de' principali doveri del Principe si è di invigilare, affinchè la giustizia sia prontamente, e debitamente amministrata.

La Scrittura dice, che la giustizia assicura il trono del principe. Di fatti niuna cosa havvi, che affezioni maggiormente i popoli al governo, quanto una piena fiducia nella giustizia del principe, e nella rettitudine di coloro, i quali sono costituiti per amministrarla. In tal caso essi vivono in una dolce sicurezza, persuasi che in ogni occorrenza avranno mai sempre l'accesso aperto alla imparzialità de'tribunali, ed alla protezione del sovrano. La più perfetta libertà, che possa godere uno Stato, consiste in ciò, che un particolare non abbia niente a temere della ingiustizia, della violenza, del capriccio di ogni altro particolare: che possa liberamente disporre della sua condotta, e delle sue azioni in tutto ciò, che non turba nè i diritti de' suoi concittadini, nè l'ordine pubblico; e che nel caso che ei manchi, non abbia a temere, se non la giustizia, e le leggi.

Fa d'uopo adunque procurare di non dare a' popoli se non magistrati, e giudici, capaci di conciliarsi la loro stima, la fiducia, e il rispetto.

Uno de' migliori mezzi di accorciare le lungaggini, i raggiri, le spese de' processi si è la scelta di magistrati saggi, religiosi, dilicati nei loro dovere, i quali sappiano, e vogliano adempiere ogni giustizia coi renderla agli altri.

Non bisogna lusingarsi, che si possa venire a capo di togliere affatto il raggiro con semplici regolamenti, per quanto saggi si suppongono. Un litigante astuto e malizioso troverà sempre nelle circostanze particolari della causa, che difende, i mezzi di eludere il regolamento senza comparire apertamente di contravvenirvi. Non v'ha, che la legge viva, cioè i giudici, dinanzi a' quali si aringa, che possano distinguere nel corso di una causa i veri mezzi di diritto da' mezzi abusivi, usati dalla frode, e dall'artifizio. Essi soli possono recidere le teste dell'idra a misura che rinascono, ed applicarvi il fuoco, facendone subire inesorabilmente a' litiganti temerarj, e frodolenti le pene decretate dalle leggi. Dalla Religione de' giudici adunque dipende la buona, e pronta amministrazione della giustizia. Eglino sono risponsabili di tutti i mali, e danni, che il raggiro cagiona per la loro negligenza. Il principe dee invigilarvi attentamente.

§ IV. *Scelta de' soggetti nella distribuzione degli impieghi.*

Il principe può dare soprattutto nella distribuzione degl'impieghi un'alta idea della sua saviezza, e del suo discernimento. Ella è questa una cura della maggiore importanza per mantenere il buon ordine nella società; nè ciò si può adempiere bene, senza una grande cognizione degli uomini e degli affari.

Se accade, che le cose non vadano bene, non è già il più delle volte mancanza delle leggi, o degli stabilimenti; ma perchè gli uomini non sono collocati ne' posti, come il dovrebbero essere; imperciocchè le leggi non fanno niente per sè stesse, e la loro influenza dipende mai sempre da coloro, i quali le mettono in azione.

Il principe dee procurare di essere bene informato de' talenti, delle qualità, de' servigj, del merito delle persone, che ei vuole impiegare. Non si può per lo più far conto, se non di quelli, che si è avuto occasione di sperimentare.

La seduzione dell'adulazione è tanto più da temersi, in quanto che gli uomini sono più portati a lusingar sè stessi. L'adulazione la più pericolosa è quella, che sa prendere a tempo il tuono della contraddizione per darsi un'aria di sincerità senza rischio di displacere.

Vi è una certa mediocrità, contro la quale sembra, che nulla vi sia da obbiettare, ma che tuttavia non basta per alcuni posti, che esigono lumi superiori, e talenti distinti. Allora appunto avviene, che il bene non si faccia se non con languidezza, e gli abusi s'introducano secretamente, e gittino le radici.

Non bisogna tenere per grandi genj coloro, i quali vogliono innovare tutto, sconvolgere tutto. Il vero genio è quello, che distingue prontamente ciò, che ferma il corso della macchina, o che attacca il male nella sua sorgente, e col menomo strepito possibile.

Lo splendore, che dee circondare il trono, non permette l'accesso ogli onori della corte, se non a persone di una qualità distinta. Ma tra queste il merito dee sempre avere la preferenza. Per tal riguardo il difetto di nobiltà è un giusto titolo di esclusione; ma il solo vantaggio della nascita non dev'essere giammai un titolo di avanzamento.

Tutte le volte che l'onore cade sopra una persona, che il pubblico non ne reputa degna; l'onore perde di pregio. Questa è una legge di natura, superiore a tutti gli sforzi del potere. Frattanto è un gran male, quando gli onori cessano di fare onore.

Per le cariche, che esigono talenti, e capacità, fa d'uopo aver riguardo ai talenti, ed alla capacità. Niuna cosa può fare più onore ad un principe, quanto la riputazione di sa-

pere apprezzare il merito, e saperlo prendere ove egli è.

Il principe dev' essere il vero distributore delle sue grazie. Se egli non ne ha che il nome; i voti e gli omaggi reali si dirigeranno verso coloro, i quali le distribuiscono effettivamente; ed il ringraziamento, che si farà al principe, non sarà che un formolario di convenienza.

§ V. *Premj e Castighi.*

Il cardinale de Richelieu diceva, che il principe, il quale sa premiare, e punire a proposito, sa ad un di presso tutto ciò, che è necessario per ben governare. Ciò è vero; ma fa d' uopo essere istruito, ed illuminato per saper premiare, e punire a proposito.

Il principe debbe lasciare a' magistrati la cura di dar le pene imposte dalle leggi, e riserbarsi le grazie, quando è opportuno di farle.

Il castigo, che conviene al principe di esercitare da per sè stesso, è quello di lasciare nell' obblio, e di allontanare dagl' impieghi coloro, i quali se ne rendono indegni colla loro condotta sregolata, o con un libertinaggio scandaloso di cuore, o di spirito. Si sa pure, quanto fu utile la Censura ai Romani. Il principe può esercitarla efficacissimamente con un' attenzione seria lu allontanare il vizio, e fare avvicinare la virtù alla sua persona.

Un Principe magnanimo e generoso non si determina se non con rincrescimento a punire. Non è già lo stesso, quando si tratta di dar libero il corso alle sue inclinazioni benefiche. Non ha egli il maggior piacere, che quello di esercitare la sua carità compassionevole verso gl' infelici, e la sua liberalità verso coloro, i quali se ne rendono degni. Queste due virtù sebbene provenienti da un medesimo fondo, sono però diverse. Una ha per oggetto il sollievo della indigenza, e si misura sulle facoltà, e sul bisogno: l' altra si propone di gratificare il merito, e di ricompensare i servigj. Il principe debbe esercitarla con dignità, con riserva, e con una giusta proporzione.

Un' azione straordinaria dev' essere all' istante, e notoriamente ricompensata: questo è il mezzo di trovar persone, pronte a riprodurla di nuovo all' occasione.

Un premio, che si fa troppo aspettare, non è quasi più un premio; esso muove poco chi il riceve, e non rimedia al languore cagionato dalla dilazione.

Non si dee nè pure dare tutto, e tutto ad un tratto. È bene di lasciare una prospettiva di avanzamento per incoraggire, o rianimare lo zelo nel corso della carriera. Bisogna sapersi prestare alle debolezze comuni della umanità.

Il principe pone la sua impronta sulla moneta per far fede del valore, e della bontà. Le grazie del Principe debbono avere il medesimo effetto relativamente a coloro, che egli gratifica. Lasciando a parte i donativi, che si fanno per principio di carità, se le grazie del principe sono sempre un pegno della sua stima, e la sua stima una sicurtà del merito, tutto andrà nel miglior modo. Nulla mancherà nè alla gloria del principe, nè alla prosperità dello Stato.

L' abate *de s. Pierre* è il primo, che abbia sostituito il motto filosofico di *beneficenza* al termine cristiano di *carità*: ma gli atti sparsi qua e là della beneficenza filosofica, esaltati con tanta pompa ne' giornali, e nelle gazzette, sono ben lontani dai soccorsi quotidiani, che la carità cristiana non cessa di spandere su i poveri in ogni tempo ed in ogni luogo nel seno del cattolicismo. L' affettazione in far valere una qualunque cosa, prova sempre un difetto del valore di essa.

§ VI. *Mantenimento della probità, e dei costumi.*

L' oggetto il più essenziale dell' arte di governare è di mantenere la Religione, la probità, i buoni costumi nella società. Ella è questa la base solida, su cui è fondata la sicurezza, la durata, la prosperità di uno Stato. Il legislatore non può mai di troppo occuparsi de' mezzi di bandire dalla società i delitti, ed i vizj, che la turbano, e la infettano.

È meglio di prevenire il male, che punirlo. Per altro non vi si riuscirà se non imperfettamente, quando non si risalga all' origine. Le principali cause de' mali, che affliggono le società, sono la mancanza di risorse nella miseria, l' ozio negli agi, l' abuso della ricchezza, il difetto della educazione.

Per rimediarvi fa d' uopo somministrare mezzi di travaglio e di occupazione, eccitare una lodevole emulazione, provvedere alla educazione della gioventù secondo i diversi ordini dello Stato. Malgrado le instituzioni più salutari vi saranno sempre de' perversi, la cui malvagità non può essere repressa, se non dal rigore del castighi. La punizione de' delitti è assolutamente necessaria per la conservazione della tranquillità, e della sicurezza pubblica. Essa è un freno, sovente efficace, contro gli attentati della cupidigia. Vi sono meno delitti a proporzione in quegli Stati, ne' quali la giustizia invigila esattamente a punirli.

Per punire un delitto, fa d' uopo che esso sia ben verificato. È meglio mille volte assolvere un reo, che mettersi a rischio di condannare un innocente.

La giustizia dev' essere amministrata colla più esatta imparzialità. Sarebbe un' ingiusta accettazione di persone menar buono al ricco, perchè egli è ricco, ciò che non si perdonerebbe al povero, perchè egli è povero. La giustizia tiene per tutti lo stesso linguaggio.

Le pene, che dà la giustizia umana, debbono essere più o meno gravi, non già secondo l'enormità de' delitti considerati in sè stessi, ma bensì secondochè essi turbano più o meno l'ordine della società, e si rendono più, o meno frequenti. La prontezza della esecuzione ha più forza, che il rigore stesso della pena per impedire i delitti. Bisogna fare in modo (per quanto l'ordine della giustizia il comporta) che il castigo sia dato, mentre che la memoria del misfatto è ancor fresca, e recente. In tal caso l'associazione delle idee produce tutto il suo effetto.

Vi sono alcuni casi, in cui la grazia è un atto di clemenza. Ma bisogna rammentarsi, che questa virtù, mai sempre cara al cuore di un buon principe, non accorda alla perversità quell'indulgenza, che la umanità inspira per la debolezza. Essa tempera colle regole della equità ciò, che v'ha alcune volte di troppo rigoroso nelle sanzioni penali, relativamente al caso, di cui si tratta.

I saggi osservano, che vi sono de' vizj, il cui contagio è assai più pernicioso de' delitti, che sono soggetti alla punizione delle leggi. Qualora la depravazione sia giunta per fino al disprezzo della decenza, ed il vizio non tema punto la vergogna; non bisogna più parlare di virtù, d'onore, di probità. La società si converte quasi in una combricola di ladroni. La storia offre mille esempj spaventevoli de' disastri cagionati dalla corruzione de' costumi. Per tal motivo specialmente conviene usare la massima, *principiis obsta*. Allor quando in uno Stato, in una città, che ha ancora costumi, un privato ha la impudenza d'inalberare il primo lo stendardo di un nuovo genere di depravazione; il principe non può mai prendersi cura bastante per reprimere un tale attentato, prima che il contagio dell'esempio abbia avuto tempo di prender piede, e di diffondersi; ed ei si guadagnerà l'applauso universale.

Molto meno debbonsi tollerare quelle assemblee, nelle quali apertamente si danno lezioni di ateismo, e di empietà. L'uomo, che ha la disgrazia di non avere Religione, non è reo se non dinanzi a Dio, finoacchè si tace, e non lascia scorgere per mezzo di alcun atto esteriore la sua detestabile maniera di pensare; ma ei si rende assai colpevole verso la società medesima dal momento, che comincia a spargere i suoi errori; e con questo mezzo tende a spezzare il vincolo di concordia, che l'unione del vero culto stabilisce tra i cittadini, ed a togliere loro que' possenti motivi che la Religione somministra tanto per impedire il delitto nella sua sorgente col reprimere i movimenti secreti delle passioni, che lo producono, quanto per indurre più efficacemente gli uomini alla virtù per mezzo della ubbidienza, che debbono al supremo scrutatore de'cuori, ed in vista de'premj, e delle pene inevitabili di una vita futura.

Il principe adunque deve usare della sua autorità per reprimere qualunque attentato contro la Religione, ed i costumi. Un mezzo de'più dolci, e più efficaci si è quello di far conoscere pubblicamente, ed in ogni occasione il suo invincibile attaccamento alla Religione, ed alla virtù; e la sua disapprovazione di tutto ciò, che offende l'una, e l'altra. Dee fare in maniera, che coloro, che tiene vicino a sè, che onora della sua confidenza, e che pone negl'impieghi i più cospicui, si studino di secondare le sue intenzioni colla loro condotta, e col loro esempio.

La impressione, che si dà ai capi, o a coloro, i quali occupano i primi posti in ciascun ordine dello Stato, si comunica da per sè stessa alla moltitudine, ed al volgo. Le preferenze, e le esclusioni costanti, date a certe qualità somministrano al legislatore un mezzo efficacissimo di dare agli spiriti l'impressione, che conviene, onde risulti nella nazione un carattere stabile, e dominante.

Dicesi, che v'è una repubblica, in cui un'antica legge esclude dagl' impieghi chiunque ha debiti, se pure non trovi una sicurtà valevole. Questa legge mettendo un freno alla facilità di far debiti, tronca la radice ai disordini, che ne sono la cagione, o la conseguenza.

§ VII. *Delle Imposizioni, e dell' impiego da farsene.*

De' sussidj sono necessarj per porre il principe in istato di provvedere ai varj bisogni della società. Tale è l'oggetto, e la destinazione naturale delle imposizioni. Donde segue, che non se ne hanno da mettere, se non quante sono necessarie per sostenere le gravezze dello Stato, nelle quali è compreso il mantenimento del principe, e della sua corte, conveniente alla sua dignità.

Bisogna aver riguardo, che l'imposizione sia ripartita con una giusta proporzione sopra i contribuenti, senza parzialità, colla maggiore semplicità nel modo di esigerla, e colla minore vessazione de' contribuenti. Il povero popolo, il quale geme nell' estremità di una provincia, non può accostarsi alla persona del principe, nè porre sotto i suoi occhi il tristo spettacolo delle sue miserie: al principe si spetta di avvicinarsi ad esso, occupandosi seriamente dei suoi bisogni, ed informandosi esattamente della maniera, con cui vien trattato. In tal guisa il principe cristiano si rivestirà dello *spirito di Gesù Cristo*.

Il dazio sulla introduzione, ed anche sul consumo delle cose superflue sembra essere uno dei meno onerosi alla massa del popolo.

Il principe dee fare uso di una saggia economia nelle sue spese, per non essere nella dura necessità d' imporre nuovi aggravj al popolo.

Egli dee rammentarsi, che la liberalità non è prodigalità, e che il fasto non è magnificenza.

Non v'è vera magnificenza, se non in ciò, che comporta il carattere della grandezza unita all' utilità pubblica, o ad una convenienza reale, che l'esiga. È giusto, che coloro, i quali faticano per la società, ne traggano un onorario, il quale gli ponga in istato di vivere decentemente. Ma egli è un avvilire certi servigj nobili il valutarli a prezzo di denaro. V'è una carriera di avanzamenti, e di distinzioni, che ben regolata allettera sempre più coloro, i quali hanno una tal grandezza di spirito, e sarà più atta a risvegliare, e nutrire sentimenti generosi; di quello che le ricompense pecuniarie, le quali esauriscono ben presto lo Stato, e non fanno impressione, se non in anime vili senza poter saziare la loro avidità.

§ VIII. *Di alcune nuove speculazioni sopra le imposte.*

Gli autori della nuova scienza economica pretendono, che non si metta imposizione, se non sopra il prodotto *netto*, o *disponibile* della coltivazione; senza toccar giammai nè il consumo, nè l'introduzione, nè l'estrazione, nè le manifatture, nè niente in somma di tutto ciò, che ha relazione alla classe, che eglino chiamano *sterile*, ovvero non produttiva. Essi adducono per ragione, che fissando un' imposta sulla classe sterile, questa imposta ricade alla fine sulla coltivazione con tutto il danno, che ha cagionato rendendo difficile la circolazione. Di fatti l'artefice farà pagare a più caro prezzo al proprietario i lavori, che gli vende; ed egli pagherà meno caro a proporzione dell'imposta le sussistenze, e le materie prime, di cui ha bisogno; il che non può se non nuocere alla classe produttiva. A coloro invece i quali seguono le antiche massime, sembra strano, che un proprietario, il quale ha seminato un campo di lino, che gli rende cento scudi, sia caricato di tutta l'imposta; mentre che l'artefice, il quale guadagna migliaja per convertire questo lino in merletti, non paga niente. Gli economisti rispondono, che il profitto dell'artefice ritorna alla classe produttiva per il prezzo di tutte le materie prime che ne trae, e per quello delle sussistenze, consumate da' fabbricatori.

Non mi farò qui lecito, che di proporre una semplice riflessione: io suppongo due artefici, uno di merletti fini, l'altro di tela ordinaria, ognuno de' quali fa lavorare uno stesso numero di operai per uno stesso spazio di tempo. Egli è certo, che il fabbricatore di tela grossa consumerà più materia prima, ed altrettante sussistenze pe' suoi operai, che il fabbricatore di merletti. Contuttociò il prodotto dell'opera di un mese, o di un anno, renderà considerabilmente più al fabbricatore di merletti, che al fabbricatore di tela grossa; il quale non lascia di rendere alla classe produttiva altrettanto, e più che il primo.

Dal soprappiù adunque del guadagno di costui se ne potrebbe detrarre qualche parte senza pregiudizio della classe produttiva. Perchè mai questo fabbricatore non potrebbe sopportare un' imposta, la quale non farebbe che diminuire una parte di quel soprappiù di guadagno, maggiore di quello che fa l'altro fabbricatore, il quale non lascia, come si è detto, di rendere altrettanto, e più alla classe produttiva? Questa porzione, che l'imposta togliesse al fabbricatore di merletti, non nuoce dunque alla coltivazione più che il minor guadagno, che fassi dal fabbricatore di tela.

Il ragionamento de'signori economisti sembra supporre, che i lavori della classe sterile profittino sempre a proporzione della materia prima, che s' impiega, e del consumo degli operai, che si occupano. In questo caso può sembrare, che ogni imposta su le manifatture ridonderebbe sulla coltivazione, e vi cagionerebbe qualche scapito. Questa supposizione per altro non ha sempre luogo. In eguaglianza di materia prima e di consumo, vi sono lavori che rendono molto più che altri, senza prendere di più dalla classe produttiva. Questo è un soprappiù di vantaggio, che è tutto pel fabbricatore, e spesse volte non riornerà, se non per lunghi giri, e per un cammino assai lento alla coltivazione. Ciò accade specialmente nelle arti, subordinate all' impero della moda, e del gusto.

I signori economisti hanno idee profonde, che meritano di essere seriamente esaminate da uomini di Stato, i quali uniscono la teoria alla esperienza. Con tutto ciò in uno Stato, allor quando le imposizioni sono moderate, il popolo non è oppresso, le terre sono coltivate, ed il commercio va a seconda; ella è prudenza di lasciare ai più curiosi il fare le prime prove di questi nuovi metodi, di cui non si può quasi mai garantire il successo se non col fatto.

§ IX. *Della moneta.*

Il diritto di battere moneta è annoverato oggidì senza opposizione tra i diritti regali. Il sistema feudale accordava un tempo questa prerogativa a' possessori de' feudi i più distinti: ma ciò non poteva, che cagionare imbarazzo nel commercio. La moneta è stata introdotta per il comodo, per la facilità, e per la sicurezza delle permute.

Il lavoro dell'oro, e dell'argento è originalmente fissato sulla quantità delle derrate, che si possono comunemente permutare secondo le circostanze con una certa quantità di oro, e di argento. Da ciò appunto dipende il valore, che chiamasi intrinseco.

Non è la quantità assoluta dell'oro, e del-

l'argento, che formi la maggiore, o minor ricchezza. Ma data questa quantità assoluta, si giudica come più ricco colui, il quale ne ha effettivamente o equivalentemente una maggior porzione relativamente agli altri.

Essendo l'oro più raro dell'argento, fa d'uopo dare una maggiore quantità di argento, che di oro per avere una certa quantità di derrate. Ciò fa sì, che l'oro sorpassi l'argento in valore; poichè nelle permute una minore quantità di oro equivale a una maggiore quantità di argento.

Questa proporzione in Europa è comunemente tra 14 e 15 a uno.

Nel commercio di nazione a nazione non si valuta l'oro e l'argento monetato, se non a ragione del valore intrinseco, cioè a ragione della bontà, e del peso.

Il principe deve aver riguardo a questa stima nel fissare il valore della moneta.

Da un piccolo errore di calcolo in questa stima ne verrebbe un danno considerabile. Convien darne una succinta idea. Supponghiamo per rendere l'oggetto più semplice, che presso tutti i popoli vicini, co' quali si è in commercio, il valor dell'oro e dell'argento sia fissato nella giusta proporzione di 14 a 1, di maniera che un'oncia d'oro valga 14 once d'argento, nè più, nè meno: supponghiamo, che tra queste nazioni vi sia uno Stato, in cui si alteri questa proporzione col dare maggiore, o minor valore all'oro relativamente all'argento. Veggiamo, che ne seguirà. Se il principe in vece di conservare la proporzione di 14 a 1, dà nella sua tariffa ad un'oncia d'oro il valore di 16 once di argento (io propongo una proporzione più sensibile per far meglio conoscere l'effetto, che dee risultare da ogni altra sproporzione meno forte, che si volesse adottare); egli è chiaro, che i vostri vicini avranno un vantaggio in cambiare il loro oro contro il vostro argento. Imperciocchè il vostro vicino dandovi un'oncia d'oro, ritrarrà da voi sedici once di argento, che gli varranno nel suo Stato un'oncia d'oro più due once di argento. Quindi lo straniero per mezzo del commercio, e per altri mezzi vi leverà tutto il vostro argento, lasciandovi una massa d'oro di assai minor valore; di modo che se voi avevate sedici milioni di lire in argento, non vi resteranno, che quattordici milioni in oro. Se al contrario voi non date colla tariffa ad un'oncia d'oro, che il valore di dodici once di argento, egli è chiaro, che lo straniero troverà vantaggio in portarvi il suo argento per avere il vostro oro. Imperciocchè egli dandovi dodici once di argento, ritrae da voi un'oncia d'oro, che gli vale altrove quattordici once di argento. Tutto il vostro oro uscirà fuori, e sarà rimpiazzato da una massa di argento di minor valore nella proporzione di 14 a 12.

Poichè questa stima non è assolutamente uniforme in tutti i paesi, e vi sono alcune frazioni tra 14 e 15, ella è una operazione assai delicata lo stabilire la proporzione, che più conviene. Ciò dipende in gran parte da una cognizione esatta delle varie sorte di commercio, che si fanno co' diversi vicini.

Bisogna anche essere attento alle variazioni, a cui è soggetta questa stima per la maggiore o minore abbondanza, o ricerca di uno de'metalli relativamente all'altro, per fare a tempo e a luogo le variazioni convenienti nella tariffa. Tutto ciò suppone molta capacità ne' Ministri, su i quali il principe dee riposare per tali dettagli, senza però dispensarsi dal dovere d'informarsene esattamente.

È accaduto in certi casi urgenti, che si prendesse il partito di dare alla moneta un valore numerario, assai superiore al valore intrinseco. Oltre la irregolarità di questo modo di procedere (se pure non sia giustificato per causa di assoluta necessità) non v'è cosa più dannosa pel principe, e per lo Stato. Conviene perciò darne un'idea. La verità del risultato si scorgerà meglio per mezzo di conti, o esempj esagerati che è cosa facile di adattare a tutti i casi. Il principe ha un milione di debiti, ed ha nel suo erario cento mila once di argento, che coniate in altrettanti scudi di cinque lire per pezza, formerebbero cinquecento mila lire. Il principe vuol pagare il milione con queste cento mila once, che non sono che la metà. Fa adunque coniare cento mila scudi di un'oncia per pezza, e dice che questo scudo, che non ha se non il valore intrinseco di un'oncia cioè di cinque lire, varrà per l'avvenire dieci lire. In tal modo ei dà alle sue cento mila once di argento il valore di un milione, o soddisfa il suo debito. Ecco il vantaggio, che si propone.

Ma in seguito quando si verrà alla riscossione delle imposte, il contribuente, il quale doveva dieci lire, e pagava due once di argento, soddisferà col pagare un'oncia ovvero uno scudo, il cui valore per la nuova tariffa è asceso a dieci lire. In conseguenza il principe, il quale per la totalità dell'imposta, ascendente, per esempio ad un milione, percepiva dugento mila once d'argento, non ne percepisce più che cento mila: perdita, che si rinnova tutti gli anni.

La perdita non sarà meno grande nel commercio collo straniero. Di fatti lo straniero, il quale vende la sua mercanzia a ragioni di dieci lire, cioè di due scudi, peso di due once di argento, non si contenterà della denominazione di dieci lire, data ad un solo scudo; ei vorrà come per lo passato due once effettive di argento per l'equivalente della sua mercanzia; ne alzerà adunque il prezzo, e dimanderà venti lire in vece di dieci per avere le sue due once franche.

Al contrario questo medesimo straniero soddisferà un debito di dieci lire col pagare sol-

tanto un' oncia di argento in vece di due, che egli dee realmente; perchè in vigore della nuova tariffa uno scudo, che pesa un' oncia, è dichiarato valere dieci lire. Vi può essere negozio più rovinoso?

Se lo straniero alza il valore numerario di ciò, che vende nel paese; è troppo naturale, che i possessori delle derrate, ed i fabbricatori del paese faranno altrettanto nel loro commercio interno. Il fabbricatore, il quale dava due paja di guanti per due scudi del valore in tutto di dieci lire, non li darà più per un solo scudo valutato a dieci lire. Egli alzerà il prezzo della sua mercanzia; e la medesima alterazione avrà luogo in tutti i generi.

Dall'altra parte coloro, i quali vivono di una entrata liquida proveniente da salarj, da pensioni, da censi, saranno tenuti di ricevere il valore di ciò, che è loro dovuto, il valore, per esempio, di mille lire, col ricevere solamente cento once di argento in vece di dugento, quali eglino percepivano in addietro; e frattanto atteso l'accrescimento del prezzo converrà, che diano la stessa quantità di argento, che davano in addietro per tutto il bisognevole alla vita; eglino adunque saranno realmente impoveriti: ed ecco per conseguenza l'equilibrio delle sostanze interamente sconvolto.

§ X. *Carta monetata.*

La carta monetata, rappresentante il denaro, serve a facilitare la circolazione, e moltiplica in qualche modo il numerario. Ma il buon effetto di queste carte dipende principalmente dalla fiducia, e dal credito. Non bisogna adunque moltiplicarle, se non in una certa proporzione col numerario.

I biglietti, che portano interesse, sono gravosi allo Stato; e di più secondano l'avarizia, e la pigrizia de' particolari, i quali amano assai di vedere ingrossare il loro numerario nella loro cartella senza pensiero, e senza imbarazzo.

Noi non facciamo qui, che ripetere una massima, che ci è sembrata molto generalmente adottata. Ma poichè in materia di amministrazione conviene soprattutto considerare gli oggetti sotto tutti i rapporti, che possono avere; non dobbiamo tacere una riflessione, che ci è stata suggerita da un magistrato, degno d'instruire altrui per la esperienza e i suoi lumi non ordinari; riflessione, che tenderebbe ad equilibrare per alcuni riguardi, ed in certe circostanze il vantaggio, che si presenta secondo l'opinione comune, col vantaggio, ben degno altresì di considerazione, che risulta dall'ostacolo, che i biglietti d' interesse pongono alla circolazione, ed in conseguenza all'accrescimento di una massa, la quale per un eccessivo aumento sarebbe di pregiudizio alla società: questione, che racchiude una complicazione di particolari, che non possono essere ben conosciuti se non da coloro, i quali hanno in mano la direzione degli affari per questo lato.

Vi è ancora un'altra specie di carta di commercio, di cui bisogna dare altresì un'idea generale. Un privato E. . . . fa in credito una provvisione di grano da un altro privato A. . . per venti doppie pagabili a chi presenterà il biglietto di obbligo, che egli gli rilascia. Questi soddisfa con tale biglietto la pigione della casa, che abita, col proprietario B. . . . questo proprietario fa con tal biglietto la sua provvisione di legname da C. . . . , il quale compra parimente la stoffa, di cui egli ha bisogno dal mercante D. . . , il quale finalmente si farà pagare da E. . . . Tutto ciò si fa facilmente in una mattina senza trasporto effettivo di denaro: e la carta rappresentante venti doppie avrà operato la circolazione di ottanta doppie, passando da una mano all' altra. Il che facilita la spedizione degli affari, come ognun vede.

§ XI. *Vitalizj.*

I vitalizj possono somministrare una risorsa allo Stato in certi casi pressanti. Imperciocchè prendendo de' capitali da un grandissimo numero di persone, è certo per il calcolo delle probabilità sulla durata della vita umana, che in pochi anni ne morranno di ogni età in un numero bastante per indennizzare lo Stato della perdita, che fa cogli altri, e per assicurargli un vantaggio considerabile.

Ma oltre che vi è sempre qualche cosa di odioso nella mira di un vantaggio, che non si può ottenere se non colla morte altrui; questa risorsa è accompagnata da un grande inconveniente, in quanto che essa somministra a molti il mezzo di vivere a loro bell'agio senza far nulla. Il che tende a distruggere l' industria.

Per questa ragione lo Stato non dee favorir troppo i livellarj. Conviene, che tali impieghi di denaro sieno al più basso fruttato possibile, secondo le circostanze. Se essi sono a troppo alto fruttato, si amerà più di rinvestire il suo denaro ne' mentovati impieghi, che impiegarlo nella coltivazione, o nel traffico. L' agricoltura, ed il commercio ne soffriranno.

§ XII. *Debiti Nazionali.*

Si è preteso, che allor quando una nazione non va debitrice che a sè stessa, cioè a nazionali; il debito è piuttosto vantaggioso, che nocevolo allo Stato. Questo è, como dicesi, una mano, che lava l' altra: ma è cosa strana, che una espressione volgare in un secolo preteso illuminato sia stata presa letteralmente per una vera e seria dimostrazione. Questa pretensione per altro non può realmente sostenersi. 1. Nel caso del debito nazionale i creditori dello Stato sono sempre in piccolissimo nume-

ro in proporzione del grosso della nazione, a cui lo Stato è costretto d'imporre nuovi aggravi per pagare ciò, che si dee al piccolo numero de' ricchi livellarj. Mille famiglie pagheranno una tassa gravosa, di cui una sola ritrarrà tutto il vantaggio. 2. Supponendo anche, che il prodotto del debito si consumi nel paese, non è già sicuro, che questo denaro ritorni interamente per mezzo della circolazione alla sorgente, donde è partito. Una gran parte si arresta e ristagna ne'canali intermedj, e non ne ritorna che la minima parte specialmente nelle campagne le più rimote. Il maggior numero sopporta il peso della imposizione senza provare il beneficio della circolazione, che essa opera. 3. Non è vero nè pure, che il prodotto del debito si consumi interamente nel paese. Il ricco livellario ne versa una buona parte presso lo straniero tanto ne' viaggi, quanto per fare acquisto di cose superflue di moda e simili. Ciò vale come se si avesse un debito alli stranieri.

Finalmente il debito nazionale assorbendo una buona parte della rendita, pone un ostacolo insuperabile alle imprese, che si potrebbero tentare per migliorare i diversi rami dell'amministrazione. Esso arresta, e inceppa le operazioni dello Stato.

§ XIII. *Denaro in riserba.*

Si è messo altresì in questione, se sia espediente, che lo Stato abbia del denaro in riserba per ogni evento. Gli antichi non ne dubitavano. Alcuni scrittori moderni esclamano contro questa precauzione, e dicono, che è meglio mettere questo denaro in circolazione. Io sono di parere, che gli antichi avessero ragione. Sisto V, Errico IV, il fu Re di Prussia sono stati di questo sentimento, e sembra che questi sieno buoni garanti. In un paese, che è bene amministrato, la coltivazione, le manifatture, ed il commercio vi trarranno mai sempre per un corso naturale tutto il denaro necessario alla circolazione; imperciocchè il donaro va sempre a coloro, che somministrano la sussistenza, ed il lavoro. Il soprappiù sparso nella circolazione non produrrebbe un beneficio proporzionato, scorrerebbe per molte aperture, e non sarebbe cosa facile di rimpiazzarlo in caso di bisogno.

Un avanzo mette il Principe in istato di sopportare una disgrazia senza esserne oppresso; di cominciare una guerra, se essa per disavventura è necessaria, senza essere obbligato di opprimere i suoi sudditi, o d'indebitarsi; e ciò che è molto più salutevole, di formare progetti in grande per l'utilità dello Stato, ed avere con che perfezionarli, senza dissestare gli altri rami dell'amministrazione.

Il particolare, il quale ha la precauzione di avere qualche somma in riserba, fa meglio i suoi affari. La parità vale molto più per gli Stati, i quali essendo di più lunga durata, sono esposti a più rivoluzioni. In ogni cosa però bisogna evitare gli eccessi.

§ XIV. *Estrazione dell'oro, e dell'argento.*

Le leggi di diversi paesi proibiscono l'estrazione dell'oro, e dell'argento. Sonovi scrittori moderni, i quali condannano queste leggi come ingiuste; come inutili, poichè è cosa facilissima di eluderle; e come perniciose, in quanto che esse pregiudicano al commercio senza profitto per lo Stato. Imperciocchè allor quando i nazionali trasmettono il loro oro, ed il loro argento allo straniero, nol fanno già per gittarlo via, ma bensì per ritrarne l'equivalente, di maniera che lo Stato non vi perde nulla.

Primieramente bisogna confessare, che una legge giusta non può proibire di pagare ciò, che è giustamente dovuto: ma essa può proibire di contrarre certe sorte di debiti, che, sebbene pregiudiziali, obbligherebbero a pagare.

In secondo luogo è vero, che non si fa uscire per niente il denaro dal paese: ma non è egualmente certo, che il *correspettivo* sia sempre un equivalente. Io mi spiego. Colui il quale dallo straniero prende della china per venti doppie, impoverisce lo Stato di questa somma di denaro, ma lo arricchisce del possesso di una droga preziosa, e salubre: veggo in ciò un equivalente. Ma se si danno venti doppie per pennacchi da donne, che non hanno quasi niente di valore intrinseco, e che il mercante, il quale le ha vendute, non le ripiglierebbe per la metà del prezzo, io veggo un *correspettivo*, e non un equivalente; e lo Stato può benissimo impoverirsi con tali negozj. Le leggi adunque, che proibiscono l'estrazione, potrebbero essere utili per l'impedimento, che pongono ad un commercio rovinoso. Finalmente questa proibizione può indurre i nazionali, i quali bramano di aver certi generi dallo straniero, a cercare i mezzi di provvedere l'equivalente in mercanzie; donde ne seguirebbe un accrescimento d'industria con vantaggio dello Stato.

Del rimanente io non propongo su questo punto, se non riflessioni, che possono contrapporsi all'opinione contraria, senza pretendere di decidere, se vi sia maggiore o minor vantaggio da una parte, o dall'altra.

§ XV. *Popolazione.*

Una eccellente coltivazione, i beni fondi distribuiti in giusta proporzione, manifatture di necessità, di comodo, ed anche di decenza convenientemente distribuite, il commercio interno incoraggiato da giuste providenze, il commercio esterno debitamente regolato, una perfetta sicurezza sotto la protezione delle leggi, i buoni costumi, l'amore della fatica, e della frugalità, ecco le principali sorgenti di una popo-

lazione abbondante, vigorosa, utile allo Stato, degna di portare il nome di società.

§ XVI. *Divisione, e distribuzione de' beni fondi.*

Tra le stravaganze dello spirito umano si può annoverare l'errore, o la pazzia di coloro, i quali hanno pensato, che il miglior sistema per un paese sarebbe quello di una divisione sempre eguale de' terreni fra i particolari. Questa idea ripugna alla ineguaglianza naturale di talenti, di attività, d'industria, che pone una sì grande differenza da uomo a uomo, riguardo all'abilità, ed all'attenzione necessarie per acquistare, e conservare. Essa ripugna al corso inevitabile di accidenti fortuiti, i quali producendo guadagni, e perdite, sconcertano continuamente il sistema della eguaglianza. Essa ripugna all'ordine civile, il quale esige una distinzione negli ordini, e per conseguenza una differenza nelle sostanze. Ripugna all'attività del lavoro, poichè gli uomini non lavorano, se non per migliorare la loro sorte; e questa è una prospettiva, che la politica non dee giammai toglier loro.

Non sarebbe nè pur possibile, che questa eguaglianza avesse a sussistere. Imperciocchè supponendo una divisione eguale nella prima fondazione dello stato civile, e riducendo le porzioni de' terreni al più piccolo numero possibile di jugeri, necessarj per la sussistenza di una famiglia, egli è chiaro, che nella generazione seguente non vi sarà da fare più divisione tra i figli: e se uno solo succede all'eredità paterna, gli altri non avranno se non le loro braccia; e non avendo lo Stato proprietarj a bastanza ricchi per pagare il lor servigio, si troveranno ridotti alla più grande indigenza.

Egli è adunque naturale, giusto, convenevole, vantaggioso alla società, che vi sia una ineguaglianza di beni, e di fortune nello Stato. Ma questa ineguaglianza dee avere certi limiti: ogni eccesso è vizioso.

Se un piccolo numero di cittadini relativamente al grosso della nazione posseggono essi soli la maggior parte delle possessioni, il popolo generalmente sarà povero. Vi sarà un eccesso di ricchezza da una parte, un eccesso di miseria dall'altra. Il lusso de' ricchi, e la indigenza de' popoli offriranno un contrasto umiliante per l'umanità.

La ricchezza di una nazione non consiste nella eccessiva opulenza di un piccolo numero di particolari, ma in una giusta distribuzione della massa totale della ricchezza in tutto il corpo dello Stato. La stessa quantità di sangue, che circolando liberamente in tutto il corpo, vi conserva la vita, il vigore, e la salute, cagiona i più funesti sintomi, allor quando la regolarità del suo corso verso le estremità venga interrotta; e la massa ne torni in dietro tutta intera, e ristagni ne' vasi più grandi.

Possegga un particolare 30,000 jugeri di terreno: se si suppone, che questi 30,000 jugeri vengano ad essere divisi (bene inteso però senza lesione della giustizia, come si dirà qui appresso,) fra trenta proprietarj in porzioni del tutto, ovvero presso a poco uguali:

1. Voi avrete da prima 30 famiglie di proprietarj contro una.

2. Ciascuna di queste porzioni di terreno così diviso sarà meglio coltivato, che allor quando tutto è posseduto da un solo. Questa è una verità di esperienza. Conviene però eccettuare i fondi posseduti dagl' Istituti religiosi, ed altri simili, i cui coloni senza essere proprietarj godono de' vantaggi della proprietà; eccezione provata per la coltivazione di quelle terre da prima incolte, che co' loro lavori sono divenute altrettanto ricche, e floride contrade.

3. Vi saranno adunque più braccia impiegate alla coltivazione, ed in conseguenza vi sarà accrescimento di sussistenze, e di popolazione.

4. I possessori di questi terreni divisi non saranno tutti domiciliati nella capitale: molti soggiorneranno nelle loro provincie. Il denaro di tutte queste possessioni non andrà ad inabissarsi in una sola voragine; si consumerà nei borghi: il che accrescerà il comodo generale, e somministrerà i mezzi di migliorare la coltivazione, e di accrescere la popolazione.

5. Questi possessori essendo tanto ricchi da poter vivere decentemente, faranno lavorare molta gente, non solamente per la necessità, ma anche per le comodità, e convenienze della vita.

6. Un sì fatto accrescimento di proprietarj, di coltivatori, di operaj giornalieri, di mestieri di ogni genere sparsi ne' borghi, e ne' villaggi produrrà un accrescimento di popolazione più abbondante, e più utile di quella, che risulterebbe dal dispendio di un solo proprietario di tutta questa estensione di terreno, numerando i domestici, che ei mantiene, e gli artigiani eziandio, che impiega.

§ XVII. *Lusso.*

Da un particolar punto di vista conviene rimirare la questione del lusso. Immaginatevi un tratto di paese, in cui, come abbiam detto a cagion di esempio, 30,000 jugeri sieno divisi con una certa proporzione fra un numero di proprietarj più o meno ricchi, ma che tutti abbiano di che vivere a loro agio. Questi proprietarj, che vivono sul luogo, e che possono spendere, coltiveranno le loro terre con attenzione per accrescere la loro rendita, e godere de' comodi, che questo accrescimento potrà loro procurare. Vi saranno adunque molti coltivatori, molti operaj giornalieri, mestieri di diverse specie. Supponendo, che queste terre producano varie sorte di derrate, vi si stabilirà naturalmente

un commercio pel bisogno, e per la comodità delle permute.

Per trarre più vantaggio da questo commercio, ognuno si studierà di lavorare, o far lavorare le materie prime, che esso può somministrare; il che farà stabilire fabbriche, e manifatture almeno pe' bisogni più ordinarj della vita. Non si vedrà lusso propriamente detto in questo tratto di paese; ma vi si troverà un'eccellente coltivazione, una numerosa popolazione, ed una comodità generale.

Immaginatevi ora questa stessa estensione di terre riunita sotto il dominio di un solo. Questi sarà senza paragone più ricco, che alcuno de' proprietarj nella ipotesi della divisione; ma questo tratto di paese diverrà più povero. La coltivazione sarà meno curata, vi saranno meno braccia impiegate, meno emulazione, e meno attenzione in far fruttare tutto, in trar profitto da tutte le risorse, che la natura, e l'arte somministrano per la riproduzione. I campi renduti fertili torneranno ad isterilirsi con tutta la premura, che si avrà di abbellirli colle decorazioni del lusso. Molti artigiani, i quali si occupavano ne' mestieri di necessità, spariranno al comparire di alcuni artigiani di cose frivole, che il lusso del padrone chiamerà nel luogo.

Nel paragonare i vantaggi, e i disvantaggi di queste due posizioni si troverà meno lusso nella prima, ma più coltivazione, e popolazione, ed un comodo più generale fra i domiciliati. La seconda offrirà un aspetto più brillante, ma con iscapito di sussistenze, di popolazione, e di comodità generale.

Lo scapito sarà più considerabile pel soggiorno del solo ricco proprietario in una grande città. *Vivete voi nella vostra terra*, dice uno de' famosi scrittori del secolo (1), *voi potete nutrire sessanta persone senza quasi accorgervene. Portate nella città la stessa rendita, voi potrete nutrire appena cinque o sei domestici*.

Ciò, che si è detto di un luogo particolare, può facilmente adattarsi ad una nazione. Donde egli è facile il comprendere, che il sistema di una ripartizione proporzionata di beni fondi entro certi limiti d'ineguaglianza, contribuirà molto più alla popolazione, ed alla forza dello Stato, che il sistema, ove tutte le ricchezze vanno ad accumularsi da una sola parte per formare un piccolo numero di patrimonj eccessivi. Ed è chiaro in oltre, che il primo sistema è meno favorevole al lusso, che il secondo.

Da ciò deriva, che gli apologisti del lusso sembrano fondare i loro raziocinj sul supposto tacito di una costituzione viziosa per alcuni rapporti. Quando io dico gli apologisti del lusso, non comprendo sotto questo nome di *lusso*, quel mantenimento onesto, e decente, che conviene alle diverse persone secondo la differenza della loro qualità, e del loro grado. Oltre il necessario alla vita, tutti i moralisti sono di accordo in ammetter ciò, che è necessario alla condizione ed allo stato. Per lusso adunque s'intende un raffinamento eccessivo, un eccesso di sontuosità, la ricerca di tutte quelle vane, e brillanti superfluità, che le persone anche del mondo sanno benissimo distinguere da quel trattamento onesto, e decente, che conviene al posto, alla qualità di ognuno. Queste superfluità per altro trovano apologisti, i cui raziocinj sembrano derivare da uno di quei vizj, che s'introducono insensibilmente in ogni sorta di stati, se non vi s'invigila attentamente.

Di fatti questo eccesso di raffinamento, e di sontuosità non comincia per lo più a comparire, se non allor quando fortune immense concentrano in poche mani quelle ricchezze, che potevano essere più vantaggiosamente ripartite. Il gran lusso non troppo si vede in uno Stato, in cui una distribuzione meno ineguale mantiene una specie di gradazione dal più ricco al meno ricco.

Voi dite, che senza la superfluità del lusso i ricchi terrebbero il loro oro ed argento ne' loro scrigni; e che non v'ha generalmente, che il lusso, che lo tragga fuori con gran vantaggio degli artigiani, a' quali la leggerezza de' ricchi somministra una sussistenza comoda nel dar loro i mezzi di occuparsi. Il vostro argomento suppone adunque l'inconveniento di quella eccessiva sproporzione, che è la prima sorgente del lusso in ogni sorta di stati. Il vostro argomento prova dunque al più, che il lusso è un rimedio a un maggior male, e che quindi vi sarebbe dell'inconveniente in volerlo reprimere per via di leggi *suntuarie*; ma concedendo anche, che il lusso fosse per tal riflesso un minor male, non si potrebbe già conchiuderne col signor Melon, che il lusso è una conseguenza naturale, e come il contrassegno più certo della prosperità di uno Stato. Havvi degl'incomodi, che sono l'effetto degli sforzi, che fa la natura per depurare il sangue, o che si considerano come preservativi contro più serie malattie; ma da ciò non si conchiude già, che la podagra sia un gran bene, e come il contrassegno più sicuro di un eccellente temperamento, e della salute la più robusta. Mi rimetto per una più ampia discussione a ciò, che abbiamo procurato di definire in un *discorso* a parte *sopra il lusso* (1).

§ XVIII. *Applicazione delle massime precedenti alla popolazione dell' Italia in diversi tempi.*

L'Italia, ed alcuni altri paesi sono stati un tempo divisi in un gran numero di picciole repubbliche; e questo è il tempo, dicono alcuni scrittori, in cui essi furono i più popolati: dal che sembrano volere inferire non esservi

(1) *Quest. sur l' Encicl. art. Economie.*

(1) Che in questo tomo sarà pure inserito. D. A. M.

sistema più favorevole alla popolazione, che quello, il quale risulta dal dividere un gran paese in molte piccole repubbliche. Questi scrittori non hanno avvertito, che in piccoli Stati i fondi, posta eguaglianza di territorio, sono ordinariamente distribuiti tra un maggior numero di proprietarj; distribuzione, che restringendo il lusso, accresce per questo stesso la popolazione secondo i principj stabiliti di sopra. L'aumento di popolazione, di cui parlano questi scrittori, non proveniva dunque, a parlar propriamente, da quella più gran divisione in piccole repubbliche, alla quale essi sembrano attribuirlo, ma da una più regolare divisione delle possessioni, che può avere egualmente luogo tanto ne'grandi, quanto ne' piccoli Stati.

§ XIX. *Massima del signor Melon, poco conforme alle viste di una saggia politica, sulla ruina delle famiglie cagionata dal lusso.*

Che importa allo Stato, dice il signor Melon, *che una sciocca vanità rovini un particolare invidioso dello splendore del suo vicino? Questo è il castigo, che ei merita, e l'operajo più stimabile di lui ne fa il suo vantaggio.*

L'Imperatore Giustiniano era di un altro parere: *Interest Reipublicæ, ne quis re sua male utatur.* Dio nol voglia, che il Principe si dimentichi giammai, che egli è padre, sino a vedere con occhio indifferente la ruina di alcuno de' suoi sudditi. Il Principe non è un commessario, il quale non faccia alcun conto della umanità, e che non badi, se non a speculazioni economiche. Le famiglie sono quelle, che formano il corpo dello Stato; esse meritano adunque la maggiore attenzione per parte del Governo, che è l'anima dello Stato.

Vi sono famiglie, che si possono chiamare nazionali o patriottiche. Queste son quelle, che sono radicate in certo modo nel suolo del paese pe' fondi, che vi posseggono, o per l'esercizio continuato di qualche arte o professione; quelle, che di padre in figlio godono di qualche diritto comunitativo nel villaggio, città, o borgo, a cui esse appartengono.

Nelle grandi città, e principalmente nelle capitali si raduna una quantità di persone vagabonde. Tali persone sono tutt'altro che patriotti, e la popolazione, che ne risulta, non è quella, che forma la forza degli Stati.

Quando queste persone vagabonde fanno fortuna bastante per istabilire una famiglia, vi vuol qualche tempo, prima che queste nuove famiglie abbiano preso i sentimenti patriottici delle antiche famiglie nazionali, anche tra i plebei.

Non si dee dunque riguardare come cosa indifferente il decadimento, e la rovina delle famiglie nazionali, sotto pretesto che gli avanzi delle loro sostanze servono ad innalzare altre famiglie, che occupano il loro luogo. La famiglia antica dava cittadini allo Stato per mezzo di un' educazione domestica, che trasmetteva i sentimenti patriottici di padre in figlio. Quando comincerà questa educazione nella nuova famiglia? Io parlo qui di una famiglia nuova allo Stato: Imperciocchè allor quando una onorevole famiglia di cittadini giugne alla nobiltà, questa famiglia è allora nuova nel posto superiore della nobiltà, ma non è già nuova allo Stato, se v'è da lungo tempo domiciliata, secondochè si è detto di sopra.

§ XX. *De' mezzi di prevenire la troppo grande ineguaglianza.*

Abbiamo veduto gl'inconvenienti di una troppo grande ineguaglianza nella distribuzione dei beni fondi. Ma evvi qualche mezzo, onde rimediarvi? Si toglierà forse ai ricchi ciò, che eglino hanno di troppo, per darlo a coloro, i quali non hanno niente? Non sia mai, che si spogli chiunque di ciò, che per lui è stato legittimamente acquistato. Certo sarebbe un grande errore il credere, che si potesse assicurare la prosperità degli Stati col violare la giustizia, che è il fondamento della fiducia pubblica, ed il più stabile appoggio della società.

Ma forse non è impossibile di formare regolamenti, che senza ledere la giustizia, e senza impedir nè pure la tendenza alla ineguaglianza, che è lo stimolo della fatica, e della industria, non lascerebbero di essere atti a mantenere nella ripartizione de'fondi un giusto equilibrio egualmente convenevole al pubblico, ed ai privati.

Abbiamo detto, che è interesse dello Stato l'invigilare alla conservazione delle famiglie nazionali, e principalmente delle famiglie illustri, che si sono segnalate co' servigj renduti al Principe, ed alla patria; la cui memoria trasmessa da padre in figlio non può, se non risvegliare ne' posteri i sentimenti di una lodevole emulazione. A questo fine le leggi hanno stabilito le primogeniture, ed i fidecommessi, per conservare i beni nelle famiglie, e sostenerle nel grado, che ad esso conviene. Ma non accadrebbe egli forse di queste leggi, come di tante altre cose, le quali cessano di essere utili, allor quando non si ha cura di contenerle in certi limiti?

Suppongo, che 30,000 pezze di argento (di cui si determinerà il valore secondo le circostanze de' tempi, e de' luoghi), formino una rendita sufficiente per mantenere una famiglia con tutta la decenza conveniente alle persone della prima condizione. Non si potrebb'egli fare una legge, la quale ordinasse, che i fondi destinati per le primogeniture non dovessero oltrepassare la rendita di 30,000 pezze, e che per conseguenza se vi fosse un sopravvanzo di fondi, questo sopravvanzo dovesse esser diviso tra i fratelli? In questa maniera in una fami-

glia, nella quale vi fossero 90 mila pezze di rendita, e tre figli, il primogenito godrebbe da prima di una primogenitura di 30 mila pezze, ed il soprappiù de' fondi ascendente a 60 mila pezze venendo a dividersi egualmente tra i tre fratelli, i due cadetti avrebbero ognuno di sua porzione un fondo di 20. mila pezze di rendita, e la parte del primogenito sarebbe ancora di 50 mila mediante le 20 mila della divisione, aggiunte alla primogenitura. In questa supposizione i due Cadetti si troverebbero in istato di formare due nuove famiglie ben comode. Sembra, che con questo mezzo si preverebbero le troppo grandi riunioni di possessioni, e ciò senza ledere la giustizia, ed anche in un modo più conforme alla voce della natura: poichè lasciandone un'antiparte al primogenito, si dividerebbe il di più tra' fratelli, u' quali la natura sembra dare in ciò lo stesso diritto. Un tale regolamento non diminuirebbe in alcun modo l'industria di un padre di famiglia per accrescere il suo patrimonio; poichè niuna cosa gli impedirebbe di goderne: e dopo aver fondata, se ci volesse, una buona primogenitura in favore del primogenito, sarebbe in libertà di disporre del resto tra gli altri suoi figli, a' quali la legge accorderebbe una partizione eguale nel soprappiù della successione, se essa venisse a cadere *ab intestato*. In secondo luogo si provvederebbe più efficacemente alla conservazione delle famiglie. Non è cosa rara di vedere famiglie opulente, che si estingnono, perchè i cadetti non han potuto prender moglie. In terzo luogo si accrescerebbe il numero de' proprietarj, donde ne seguirà sempre un miglioramento nella coltivazione, una popolazione più abbondante, una comodità più generale. Non facciam qui, che indicare un punto di vista, come in lontananza, senza entrare in particolarità, che non possono essere bene intese, se non da coloro, i quali hanno i particolari sotto gli occhi.

§ XXI. *Coltivazione.*

Non è necessario di estendersi in provare, come è interesse dello Stato il proteggere l'agricoltura. Da ciò dipende in gran parte la forza, la comodità, la prosperità di una nazione.

L'agricoltura esige somme considerabili, che essa rimborsa con usura; ma i soli proprietarj comodi son quelli, che ne possano fare le spese, ed impiegare tante braccia, quante bisognano per coltivar la terra, come si conviene, a fine di trarne il maggior profitto. Quindi il buono stato della coltivazione dipenderà in gran parte dal maggior numero possibile di proprietarj comodi.

Allor quando in un villaggio trovansi paesani proprietarj di alcune porzioni di terreno, lo Stato dee proteggere la conservazione della loro proprietà per quanto piccola essa sia. Sono queste altrettante famiglie addette al terreno: cosa importantissima: e di più queste famiglie somministrano ancora operaj o giornalieri ai proprietarj più ricchi. Per ajutarli a trarre un maggior profitto dal loro piccolo patrimonio, è bene, che vi sieno, a proporzione del territorio, de' fondi comuni, che somministrino ai poveri particolari i mezzi di mantenere quel poco di bestiame di cui hanno bisogno.

Per proteggere l'agricoltura bisogna fare in modo, che il proprietario trovi del vantaggio a coltivare; poichè non si lavora, se non colla mira del profitto. Il proprietario godrà di questo vantaggio, se ei trova a vendere la sua derrata ad un prezzo discreto.

Bisogna dunque procurare di aprire uno spaccio alle derrate sì colle manifatture distribuite in differenti luoghi, sì col facilitare il commercio interno; perciocchè da ciò risulterà il prezzo discreto, buono egualmente pel proprietario, per l'artigiano, e per il giornaliero.

Si sono istituite quasi da per tutto in questi ultimi tempi accademie, ovvero società di agricoltura. Non bisogna essere appassionato nè pro, nè contra le novità, che ne possono derivare. Non bisogna giudicare della bontà di un metodo dal solo successo delle esperienze di un curioso in una piccola parte di terreno. Un metodo per essere buono, dev'essere di una esecuzione facile, ed a portata del comune de' coltivatori. Bisogna altresì avvertire, che ciò che riesce in un paese, può non riuscire in un altro; e solo con loro danno molte persone si ostinano a far de' tentativi inutili. È bene di essere istruito di tutte le scoperte vere, o supposte, per esaminarle, e farne uso colle precauzioni convenevoli.

Un premio, o una gratificazione di discreto valore accordata ora in una provincia, ora in un'altra a chi avesse migliorato un ramo di coltivazione, non può produrre, che dei buoni effetti. Egli è solamente da temere, che l'impegno non superi il merito. Il Principe facendosi render conto dello stato della coltivazione, potrebbe ordinare di suo moto proprio una gratificazione a favore di colui, la cui fatica, ed industria meritassero una distinzione particolare. Questa grazia venendo immediatamente dalla liberalità del Principe, riuscirebbe più grata a chi la ottenesse, farebbe conoscer meglio la vigilanza del Principe, e l'interesse, che ei prende nella coltivazione; inspirerebbe maggiore ardore pe' lavori campestri, e maggior considerazione verso coloro, i quali si applicano a perfezionare la prima di tutte le arti, e la più utile alla umanità.

È bene d'incoraggiare il lavoro de' terreni incolti con esenzione di diritti per un certo tempo; ma non è già una buona regola di accordare esenzioni perpetue.

Non v'è, che il Principe, il quale possa eseguire le grandi imprese in questo genere. La vittoria la più strepitosa non è paragonabile colla solida gloria, che acquista un Principe,

il quale nel far lavorare vasti paesi da prima incolti, trasforma deserti aridi in pingui pascoli, ed in terre feconde, atte a divenire il suolo natio, il soggiorno placido e felice di una nuova e numerosa popolazione. Egli non acquista nuovi sudditi, se non col dare nuovi abitanti alla terra, nuovi esseri al genere umano. Ella è questa una specie di creazione, riservata a coloro, che la Providenza ha stabiliti per essere i suoi rappresentanti sulla terra.

§ XXII. *Questione sul genere di coltivazione.*

Quanto al genere della coltivazione, ecco un caso, su cui conviene fermarsi. Un uomo ha un campo, da cui non ritrae, se non quella quantità di grano, che gli bisogna per la sua sussistenza. Ei converte questo campo in vigneto, e col vendere il suo vino allo straniero, ne ritrae, onde comprare il grano, di cui egli ha bisogno, ed un soprappiù. Ciò, che qui diciamo di un solo particolare, può intendersi della totalità de' particolari di una provincia, o di un paese. Su questo principio alcuni scrittori hanno stimato essere a proposito di lasciare a ciascun proprietario una piena, ed intera libertà di scegliere il genere di coltivazione, che più gli si conviene; perciocchè non v'è da dubitare, che ogni proprietario si attaccherà a quel genere, che più gli produce, e in tal guisa si trarrà dalla coltivazione il maggior profitto possibile.

Il signor de Bilefeld, e l'autore del libro intitolato: *Les intérêts de la France mal entendus:* libro, di cui Hume ha fatto molto conto, non sono di questo parere: e dicono, che lo Stato non dee soffrire, che si trascuri la coltivazione delle derrate di prima necessità, sotto pretesto di poterle avere dallo straniero con vantaggio per mezzo di permuta delle derrate di seconda, o terza necessità. La ragione si è, perchè queste permute sono soggette a sinistri accidenti, ed a contrattempi pericolosi, ed impensati; nel qual caso il paese si troverebbe ridotto a duri estremi, senza avere i mezzi di rimediarvi con prontezza bastante. In secondo luogo non è prudenza di rimettersi alla discrezione altrui per le derrate di prima necessità. Regola generale: ogni Stato è in una specie di dipendenza da quello, che gli somministra la sussistenza. È prudenza soprattutto d'invigilare alla conservazione de' legnami, genere di una necessità sempre presente, e di una lentissima riproduzione.

§ XXIII. *Questione sulla libera estrazione de' grani.*

Tal questione è stata molto agitata in questi ultimi tempi. Noi ci restringiamo a far qui alcune riflessioni.

La libera concorrenza de' compratori in materia di grani non esclude il pericolo del monopolio. Tre, o quattro grossi appaltatori possono facilmente portar via tutte le biade da una provincia; perciocchè la maggior parte de' proprietarj, e de' coltivatori essendo pressati di vendere, e non avendo nè il comodo, nè i mezzi di trasportare quel poco di grano, che hanno, sino ad un porto di mare, o ad altro luogo di gran commercio, sono contentissimi di trovare un appaltatore, il quale voglia comprarlo, ed anche a un prezzo ben tenue. Tutti i grani coleranno quindi ne' magazzini di questi appaltatori; ed eglino saranno i padroni di affamare il paese, se vi trovano il loro conto.

L'alto prezzo del grano in tempo di carestia non è sempre capace di fare aprire i granaj de' particolari, che ne han fatto la recluta. Essi sperano sempre, che la miseria si accrescerà, e che in una settimana, o in un mese il grano si venderà un soldo di più la misura. Sono spesse volte ingannati nella loro espettazione, sì perchè i grani si guastano, sì perchè la derrata cala di prezzo tutto in un tratto. Ma questa esperienza, che si rinnova di quando in quando, non ha ancora corretta l'avarizia.

Vi sono scrittori, i quali sostengono, che la libertà illimitata della estrazione, e della introduzione, sia il più sicuro mezzo di tenere la derrata in un equilibrio di abbondanza, e di prezzo egualmente favorevole al coltivatore, ed all'artigiano. I paesi meridionali, dicono essi, hanno meno grano de' settentrionali; la Provenza meno della Normandia, la Normandia meno della Polonia: siffatta supposizione soffre eccezioni, ma non è questo ciò, di che si tratta. Si lasci un libero corso alla circolazione: la Normandia verserà le sue biade in Provenza, la Polonia in Normandia. Facciam, che il grano valga 30 lire la misura in Provenza, e 20 in Normandia: il grano diminuirà di prezzo in Provenza, si accrescerà in Normandia, e si metterà del pari, cioè a 25 lire. Se si suppone, che il grano non valga, che dieci lire in Polonia, e che il sopravvanzo ricoli in Normandia, e di poi in Provenza; il prezzo diminuirà sino a 15 lire in queste due provincie, e salirà al medesimo prezzo in Polonia. Non si dà questo calcolo, se non come una supposizione per servir di esempio. Quindi è, soggiungono, che il prezzo comune si stabilirà in una maniera egualmente convenevole alle provincie, che ne abbondano, ed a quelle, che ne mancano.

Questa speculazione sarebbe buona, qualora si trattasse di una mercanzia, di cui si potesse senza inconvenienti aspettar l'arrivo più presto, o più tardi; e se mille accidenti non ne potessero arrestare, o sconcertare la circolazione. Ma in tempo di carestia fa d'uopo, che il grano arrivi al tempo preciso; il ritardo di un giorno solo può avere conseguenze funeste. Accade talvolta in questi estremi, che il grano, che viene da' paesi stranieri, sia

di cattiva qualità, ovvero siasi guastato per l'acqua del mare: intanto uno è costretto a prenderlo, ed a comprare a caro prezzo un cibo, che va a diffondere nel sangue un seme d'infezione, sorgente di quelle malattie epidemiche, che finiscono di desolare un paese.

L'esempio recente delle carestie, che hanno afflitto tante contrade, dee far conoscere, che sarebbe cosa imprudente di lasciare il partito più sicuro per abbandonarsi al rischio di nuove speculazioni, per quanto speciose esse sieno. Perciò tutti i governi, ed anche quelli, che passano per li più saggi, non hanno esitato punto di ricorrere al rimedio più naturale col proibirne la estrazione sotto le pene più severe. Si sa, che il famoso regolamento dell'Inghilterra proibisce la estrazione, tostochè la derrata passa un certo prezzo.

§ XXIV. *Magazzini.*

Perchè mai non attenersi ai mezzi più semplici, comprovati da una lunga esperienza? La storia dice, che avanti le contese delle case di Borgogna e di Armagnac non v'era città di considerazione in Borgogna, che non avesse il suo magazzino; il che teneva continuamente il grano a un prezzo discreto, preveniva le carestie, e lasciava un libero corso al commercio del sopravvanzo.

Tostochè il magazzino è fornito, non v'è alcun inconveniente di lasciare il più libero corso al commercio della derrata. Il magazzino è un freno permanente contro l'avidità de' monopolisti.

L'autore dell'*Amico degli uomini* è forse il solo scrittore di peso, il quale abbia disapprovato l'uso de' magazzini pubblici. È bene di osservare, che ei non obbietta nulla contro la natura, o i principj di questo stabilimento. Tutte le sue obbiezioni si aggirano sopra gli abusi, che vi s'introducono, e che somministrano ai particolari, i quali ne hanno l'amministrazione, i mezzi di arricchirsi a spese del pubblico. Da prima ella è cosa facile il ravvisare, che questa obbiezione non avrebbe alcuna forza presso un popolo virtuoso: essa vi lascerebbe sussistere l'uso de' magazzini con tutto il vantaggio, che ne ridonda. Ma prendendo anche il mondo come va, sarebbe dunque sì difficile di trovare in una città qualche cittadino, ragguardevole per la sua probità, e zelante a segno, da addossarsi anche senza interesse questa amministrazione, colla sola mira di rendersi benemerito del Principe, e della patria? Questo cittadino, disegnato da' voti della città, riceverebbe la sua commissione dal Sovrano medesimo. Questa commissione sarebbe decorata d'un titolo rispettabile, e darebbe delle distinzioni a colui, il quale ne fosse rivestito. La specie umana è ella adunque degradata a tal segno, che il progetto di trovare questo uomo dabbene debba sembrare una chimera?

Si obbietta altresì il pericolo, che i grani non si guastino ne' magazzini; ma a ciò si è proveduto col mezzo di certe stufe di nuova costruzione.

Bramasi qualche cosa più semplice? Riferirò una nota del Traduttore dell'Economica di Senofonte. « Plinio Lib. 18, cap. 30, ci dà per » conservare le biade molte ricette, che ei giudica como infallibili; e tra le altre quella » di far delle fosse in un terreno asciutto, di mettervi in fondo uno strato di paglia, e di rinchiudervi quindi le biade senza levarle dalle spighe. Questo è un mezzo, dic'egli, secondo Varrone, di conservare il grano per » cinquanta anni. Si vede tuttora in Metz del » grano conservato sin dal tempo dell'assedio » di questa città sotto Carlo quinto nel 1552, » ovvero dal 1575 secondo la data trovata sul » grano medesimo. Nel 1707 se ne fece del » pane, di cui ne mangiò Luigi XIV, e lo » trovò bonissimo. Nel 1744 se no fece gustare a Luigi XV, ma esso non aveva più » sapore. In Metz v'è l'uso di conservare il » grano ne' magazzini sotterranei, col mettervi » di sopra uno strato di calce. Il grano, che » è sulla superficie del mucchio, germoglia, » e manda fuori uno stelo, che perisce nell'inverno: dopo ciò uno è sicuro, che non può » guastarsi per niente. Si sono inventati granaj di conserva più complicati di questi due » metodi, i quali non si avrebbero che da sperimentare. »

Riferirò altresì un passo del dizionario del signor Valmont de Bomare art. *Pane*: « il signor Bartholin Medico Danese dice, che in alcuni paesi della Norvegia si fa una sorta di » pane, che si conserva anche per quaranta » anni: e ciò, dic'egli, è un comodo, giacchè allor quando un uomo di tal paese abbia una sol volta con che fare il pane, ne » cuoce per tutta la sua vita senza temer più » la fame. Questo pane di sì lunga durata è » una specie di *biscotto* fatto di farina d'orzo » e di avena impastata insieme, e che si fa » cuocere fra due selci incavate: questo pane » è quasi insipido al gusto, ma più esso è vecchio, più è saporito, di maniera che in quel » paese taluno è così avido del pane duro, come » altrove uno lo è del pane fresco. Quindi si » ha la cura di conservarne lunghissimo tempo pe' conviti; e non è cosa rara, che nel » pasto, che si fa nella nascita di un figlio, » si mangi del pane, che è stato cotto nella » nascita del nonno. »

Se il fatto è vero (e non è molto difficile il verificarlo), alcuni magazzini pubblici di questo biscotto di Norvegia sì facile a conservarsi, e che inoltre costerebbe sì poco, somministrerebbero al popolo basso in tempo di carestia una sussistenza sana, e poco dispendiosa; e pre-

munirebbero per sempre dal pericolo della fame tutto un paese. Si potrebbero ogni anno di giubileo, cioè dopo venticinque anni, rinnovare i magazzini, distribuendo gratuitamente ai poveri il biscotto del giubileo precedente.

§ XXV. *Manifatture.*

Allor quando una manifattura è bene stabilita, e bene avviata, non bisogna porvi le mani se non colla più grande circospezione. Sovente si guasta il bene, volendo far meglio.

Non bisogna voler trarre tutte le manifatture alla capitale. Il trasporto delle materie, ed il maggior prezzo della manifattura non possono, se non accrescere il prezzo della mercanzia, e diminuirne lo spaccio. Oltracciò esse traggono alla capitale molte persone, con grande pregiudizio della popolazione delle campagne.

Conviene adunque procurare di distribuire le manifatture ne' luoghi i più convenevoli, cioè ne' luoghi, ove uno è più alla portata di procurarsi la materia, ed i mezzi.

Quando una manifattura è molto accreditata, bisogna badare, che i lavoranti non la deteriorino a poco a poco coll' allettamento lusinghevole, ma sempre illusorio, di un maggior vantaggio. Questo sarebbe il mezzo di screditarla principalmente presso lo straniero; essa verrebbe meno ben presto, e sarebbe difficilissimo di rimetterla in piedi.

Si può egli dire con verità, che la disapprovazione di ogni regolamento sopra le opere della classe sterile favorisca la libertà, e la proprietà di coloro, i quali vogliono consumare, e godere? Un uomo si erige da per sè stesso in architetto, egli ha il talento di farsi creder tale presso molte persone. Un particolare gli affida la direzione di una fabbrica; il preteso architetto promette mari e monti, e quegli si affida alla sua abilità. L' edifizio s' innalza con grandi spese, ed una metà già crolla, prima che l' altra metà sia terminata. Il particolare voleva spendere per godere una casa, ed egli è rovinato senza avere un alloggio.

Vado da un fabbricatore per avere un cappello. Me ne presenta uno, che egli asserisce essere di buona qualità: lo pago oltre il suo valore, e riesce di cattiva qualità; io non ne ho l' uso che mi lusingava, e perdo la proprietà del di più del prezzo, che ho dato, oltre il valore della mercanzia ricevuta. Questi casi non sono già rari malgrado i regolamenti. Essi diverrebbero più frequenti, se fosse libero ad ognuno di erigersi in maestro in qualsiasi professione senza averne dato la prova. La specie umana è feconda di ciarlatani, i quali sanno farsi credito col loro ardire nell'intraprender tutto. Si dirà, che questi temerarj saranno ben tosto puniti della loro presunzione col discredito del proprio lavoro. Ma intanto quante povere, ed oneste persone per questa presunzione verranno con gran danno pregiudicate nel loro intento, e nelle loro proprietà, prima che la inabilità di questi pretesi maestri sia abbastanza riconosciuta? Inoltre tostochè questi tali restano screditati, ecco tante famiglie ridotte alla mendicità, e spesse volte alla impotenza di procacciarsi il vitto con altro mestiere. Questi oggetti sembrano meritare l'intervento dell' autorità pubblica.

Non è dunque sempre vero il dire, che ogni contravvenzione ai regolamenti, ogni atto, che appellasi *fraude*, sia una prova evidente esservi de' consumatori, i quali vogliono altre materie, che quelle del regolamento. Il consumatore vuole una mercanzia di una tale qualità; la contravvenzione al regolamento fa, che gli si dia coll' ingannarlo una mercanzia di una qualità inferiore, che ei non vorrebbe, se ne conoscesse il difetto; di modo che l' atto, che appellasi *fraude*, reca un pregiudizio reale alla altrui proprietà, ed al suo genio.

Li privilegj esclusivi sono generalmente riputati più nocevoli, che vantaggiosi. Sonovi tuttavia delle arti, nelle quali non si può ben riuscire, se non con mezzi poco cogniti, o che esigono operai già da gran tempo esercitati negli opificj, in cui l' arte è giunta alla sua perfezione. Allor quando un uomo, ben istruito di tali maniere, si presenta per istabilire una simile fabbrica, molti sono di parere, che sia il meglio gratificarlo di una forte pensione colla precauzione di non assicurargliene la durata, o la perpetuità, se non colla condizione, che in un tempo congruo formi nel paese allievi capaci di succedergli.

Noi non possiamo che approvare ciò, che dice l'autore dell'*Analisi* p. 187: che il gran vantaggio generale del miglior prezzo, e della qualità superiore risulta necessariamente in questa parte, come in ogni altra, da'grandi, e forti opificj stabiliti con anticipate somministrazioni, regolati da un capo ricco, onesto, abile, e pieno di emulazione. Ma non si vede, che i regolamenti abbiano impedito di stabilire questi grandi, e forti opificj in tante città famose, ove le più belle manifatture han fiorito per lo spazio di secoli interi.

Questi regolamenti debbono senza dubbio essere concertati con molta cognizione, e saviezza. Ma quando le istituzioni sono buone, non bisogna riprovarle per cagione degli abusi, che possono introdurvisi. Conviene piuttosto applicarsi a togliere gli abusi, ed a mantenere gli stabilimenti nella purità della loro prima istituzione.

§ XXVI. *Commercio.*

Il commercio, dice il signor Melon, è la permuta del superfluo per il bisognevole. Un paese ha de'grani, un altro ha de'vini. Si permuta il vino col grano. Questa è la idea del commercio.

Si distingue il commercio in interno, che si

fa colla permuta delle produzioni, o manifatture del paese da un luogo all'altro; ed in commercio esterno, che si fa da nazione a nazione.

Non si può mai favorir di troppo il commercio interno. Egli è un mezzo eccellente di animare la coltivazione, procurando un facile esito alle sussistenze, come anche di accrescere la industria, e la popolazione.

Bisogna aver tutta la cura, che le strade sieno praticabili in ogni tempo; e che vi sieno, se è possibile, de' canali per facilitare trasporti. I ponti debbono essere ben conservati, i fiumi trattenuti da forti argini e via dicendo.

Le strade debbono essere di una larghezza conveniente. Il soprappiù è tanto terreno perduto. Si può fare qualche eccezione a favore delle strade maestre; ma bisogna prendere meno terreno, che si può.

Il commercio esterno può essere altresì di un gran vantaggio, mediante una buona direzione.

Egli è un assioma, che il commercio non vuole essere frastornato nelle sue operazioni. Ma i più zelanti partigiani della libertà del commercio convengono eglino stessi, che una libertà illimitata è soggetta a grandi inconvenienti. Questa parte esige molta capacità, ed una gran cognizione de' particolari in coloro, i quali sono incaricati di provvedervi.

Li negozianti abili, e che sono alla testa di grandi affari, sarebbero in istato di dare ottimi pareri. Ma bisogna guardarsi da due inconvenienti. Uno, che il commerciante non voglia assoggettare tutti gli altri interessi dello Stato a quello del commercio, il che nuocerebbe ad altri rami dell'amministrazione; l'altro che nel parere, che ei manifesta, non abbia più riguardo al suo interesse particolare, che a quello del commercio in generale. Un negoziante, il quale guadagna nel prendere dallo straniero per vendere nel paese, sarà poco disposto a favorire le fabbriche, che il priverebbero di questo guadagno. Fa d'uopo adunque, che vi sieno ministri, o consiglieri abili; i quali nel consultare i negozianti sappiano ponderare il loro parere.

Allorchè due nazioni, che commerciano insieme, soddisfano vicendevolmente il loro debito colla semplice permuta delle mercanzie, si dice, che la bilancia del commercio è in pari tra loro: ma allorchè una delle due nazioni somministra più mercanzie, che non ne contraccambia l'altra, questa è obbligata di saldare i conti col denaro. In questo caso la bilancia è in favore della prima; e l'altra dev'essere quanto prima esaurita, se pure non trovi mezzo di compensare altronde questo disvantaggio.

Poichè le mercanzie, che traggonsi da un paese, non sono sempre del fondo di quel paese, ma vi vengono da altra parte; si forma così una gran complicazione nella bilancia del commercio, e bisogna avere una somma cognizione dei particolari per non rimanervi ingannato.

Propongonsi molti mezzi per conoscere, se la bilancia penda al vantaggio, ovvero al disvantaggio di un paese: i registri delle dogane, il corso del cambio, la quantità d'oro, e di argento, che entra nella zecca in un certo tempo. Tutti questi mezzi sono soggetti ad alcuni errori; la loro riunione darà un risultato più sicuro.

Non è possibile ad un Principe di tener dietro a tutti questi particolari; ma egli dee avere ministri abili in questa parte, i quali gliene rendano un conto esatto; affinchè conoscendo le cause del vantaggio, o del disvantaggio della nazione nel commercio collo straniero, si possa prendere il partito più convenevole, secondo le circostanze.

Ella è una buona regola di facilitare l'introduzione delle materie prime, che si possono lavorare nel paese, e di renderne difficoltosa la estrazione, per non privarsi del lavoro, e per non ricomprare dallo straniero a caro prezzo ciò, che gli è stato venduto a un prezzo vile.

Ma qui come in ogni altra cosa bisogna ben ponderare le circostanze particolari prima di fare uso della regola generale. Allor quando una nazione trae un vantaggio considerabile dalla estrazione di una materia greggia, che viene in seguito lavorata in qualche fabbrica accreditata già da gran tempo, è bene di esaminare, prima d'impedirne la estrazione, se prendendo a lavorarla nel paese, se ne potesse sperare un buon esito, che compensasse il vantaggio, che si ritraeva prima della estrazione.

Il governo dee reprimere gli abusi, secondare la emulazione, per quanto la giustizia, e la equità possono permetterlo; e può nel rimanente riposare sulla intelligenza, ed attività de' commercianti. Essi sapranno ben fare il loro guadagno, e mediante la emulazione lo Stato ne profitterà.

Vi sono nazioni agricole, le quali senza trascurare il commercio straniero, hanno una ricchezza mai sempre sussistente nelle produzioni del paese, nelle manifatture necessarie per farle valere, e nella circolazione interna, favorita dalle leggi di una saggia amministrazione. Si può dire, che la forza di questi Stati è tanto solida, quanto lo è la terra, che gli sostiene. Queste sono piante, che hanno profonde radici, ed alle quali la terra somministra largamente il succo nutritivo, che le fa crescere, e prosperare.

Vi sono nazioni, le quali in mancanza di questa risorsa sono puramente commercianti, e col mezzo del commercio acquistano un grado di forza e di possanza superiore a quello, che potrebbono avere in qualità di nazioni agricole. La forza di questi Stati è sempre alquanto precaria. Il commercio è soggetto a rivoluzioni. Le scoperte de' Portoghesi fecero nel XV secolo andare in decadenza quello dei Veneziani. Allor quando nazioni, sino al presente poco commercianti, si applicheranno daddovero al commercio, bisognerà necessariamente,

che i profitti delle altre calino a proporzione. La loro forza, e la loro considerazione diminuiranno nel tempo stesso, e con minore speranza, e con maggior difficoltà di rimettersi.

Le nazioni agricole posson cadere nello stato di languire per difetto dell'amministrazione; ma esse hanno in sè stesse un principio di vita, atto a rianimarle, ed a rendere ad esse il loro primiero vigore col mezzo di un saggio regime.

Queste nazioni non debbono prendere abbaglio in ciò, che esser debbe il principale oggetto della loro attenzione; col trascurare cioè l'interno, e il solido per vantaggi di maggior apparenza, ma sovente di minor durata.

Il governo dee riguardare il denaro come un mezzo utilissimo, ed anche necessario; ma sempre come un mezzo, e non giammai come il fine, e lo scopo dell'amministrazione.

L'acquisto del denaro non dee mai prevalere al mantenimento de' costumi, ed alla conservazione di un altro bene infinitamente più prezioso del denaro. Questo si è un articolo, su cui nessuno s' ingannerà impunemente.

Si è detto, che in finanza, ed in politica due e due non fanno sempre quattro. Alcuni diritti d'introito e di esito accresciuti per il doppio non producono una doppia rendita. L'acquisto di una provincia non produce sempre un accrescimento proporzionato di forza e di possanza.

In vano una nazione sembrerebbe volere trarre a sè, ed inghiottire tutta la massa dell'oro, e dell'argento. L'accumulare il numerario, passato un certo punto, ridonderà più tosto in sua rovina, disseccando la sorgente della ricchezza; e ciò, perchè, come lo rileva il signor Hume, facendo questo accrescimento straordinario crescere a proporzione di prezzo la manifattura, lo straniero andrà a provvedersi, ove troverà miglior mercato: e ciò appunto dimostra non esser possibile, che una nazione, per quanto industriosa essa sia, giunga giammai ad inghiottire tutta la ricchezza: il corso della grandezza, e della prosperità ha il suo *maximum*, che tira seco per mezzo di una rivoluzione necessaria il principio della decadenza. Che se vi può esser qualche cosa di stabile in questo basso mondo; questa stabilità non può trovarsi se non in ciò, che è bilanciato con peso, e misura.

Non è nè pur vero, che la possanza di uno Stato sia sempre proporzionata alla quantità del numerario, che accumula. Sonosi veduti degli Stati crescere in numerario, e decadere in possanza.

§ XXVII. *Del commercio, relativamente alla Nobiltà.*

La professione de' negozianti merita il favore, o la protezione dello Stato, la stima, la considerazione del pubblico: ma conviene egli forse, che la nobiltà divenga commerciante, o che il commercio conduca direttamente alla nobiltà? Il signor de Montesquieu non esita punto di decidersi per la negativa; e sembra, che le sue ragioni sieno a bastanza buone, specialmente se si tratta di una nazione agricola, e militare (1).

Se la nobiltà si applicasse una volta daddovero al commercio, essa se ne impadronirebbe ben presto interamente, ed acquisterebbe per sè sola tutte le ricchezze dello Stato. Vi rimarrebbero per questa parte poche risorse per l'ordine inferiore. Con tutto ciò l'oggetto del governo, il suo dovere, ed il suo interesse si è di proteggere tutti gli ordini dello Stato, e mantenere fra essi un giusto equilibrio.

Persone, che potessero unire i vantaggi, ed i comodi del commercio colle distinzioni della nobiltà, sarebbero poco disposte a lasciare una professione egualmente onorevole, e lucrosa per sopportare le fatiche, ed i pericoli di una campagna. Lo spirito ardente dello stato militare è poco atto a far lega collo spirito freddo, e calcolatore del negozio. Quante volte la nobiltà fosse in possesso del commercio, ed il corpo per dir così de' nobili fosse commerciante, questo corpo perderebbe ben presto ogni inclinazione pel mestiere delle armi, e le armi non sarebbero maneggiate, se non da persone d' inferior condizione. Ora vi è una nobiltà naturale, inseparabilmente annessa alla professione militare. Qualora adunque la nobiltà, data interamente al commercio, abbandonasse a'plebei le sorti, e le fatiche della guerra; succederebbe per una rivoluzione singolare, che la professione delle armi innalzerebbe la ignobiltà al grado della nobiltà; mentre che l'antica nobiltà perderebbe il carattere, che la distingue, e non sussisterebbe più se non in vecchie pergamene. Ciò non accade sì facilmente nelle aristocrazie, ove i nobili esercitano il commercio, perchè la nobiltà vi sostiene il suo splendore per la parte, che essa ha al governo, ed alla sovranità. Vi sono tuttavia altre ragioni, le quali potrebbono far dubitare, che il commercio della no-

(1) Dicendo, che non conviene, che l'esercizio del commercio sia per sè stesso un titolo per divenir nobile specialmente in una nazione militare, non si vuol dire, che esso debba derogare alla nobiltà di coloro, i quali ne godono con giusto titolo. La professione della medicina non nobilita per sè stessa; ma neppure fa, che non sia compatibile colla nobiltà in colui, il quale la esercita. Elle sarebbe una illusione grossolana lo scorgere un titolo di esclusione in tutto ciò, che non è per sè stesso un titolo di avanzamento. Ciò, che qui si afferma sul proposito del commercio relativamente alla nobiltà, non si oppone dunque in verun modo alla saggia disposizione del Sommo Pontefice Clemente X (*Const. Decet Romanum Pontificem, anno 1674*) » ut Romania, aliisque Nobilibus Status Ec» clesiastici liceat exercere commercia sine praejudi» cio nobilitatis. » Disposizione, che altri governi hanno altresì saggiamente adottata proporzionalmente alla loro costituzione.

bilità neppur ivi sia realmente vantaggioso allo Stato. Ma ciò non s'appartiene al nostro assunto.

Lo spirito del negoziante, come negoziante, è tutt'altro che quello del nobile, del militare, del magistrato. Il magistrato che amministra la giustizia a'popoli, il militare, il quale difende la patria a costo del suo sangue, operano direttamente, ed immediatamente pel vantaggio del pubblico: il loro vantaggio particolare non viene, che in seguito; e questo vantaggio, nel considerarlo dalla parte della fortuna, è assai limitato pel maggior numero. Il negoziante al contrario si affatica direttamente, ed immediatamente per sè stesso. Il suo vantaggio è l'oggetto, l'effetto, il risultato diretto, ed immediato della sua applicazione, e delle sue cure. Lo Stato poi non ne profitta, se non in secondo luogo, e come per rimbalzo. Ora una professione, che ha per oggetto diretto, ed immediato la salvezza, e la difesa della patria, è una professione nobile di sua natura; il che non si può dire egualmente di una professione, il cui oggetto diretto, ed immediato non è, se non il guadagno di chi la esercita.

Un uomo non può essere nè un eccellente magistrato, nè un eccellente militare, se ei non ha sentimenti ben alti, ed una grandezza di animo naturale. Questa magnanimità non è in verun conto necessaria per formare il più abile negoziante.

Il commerciante trova ne' vantaggi del commercio la ricompensa naturale delle cure, che ei si prende per arricchirsi. La prospettiva di una ricca fortuna è un' attrattiva a bastanza possente per sostenere, ed incoraggiare la industria, e l'attività del commercio.

Il militare, ed il magistrato servono direttamente la patria, fanno ad essa de' sacrificj: è giusto, che la patria li distingua, e gli onori. Questo è un premio, ed un incoraggiamento, che loro si debbe. Coloro, i quali non sacrificano nulla alla patria, non hanno alcun diritto a tali distinzioni.

Parlo qui della professione, e non già degli uomini. Vi possono essere de' nobili, i quali non abbiano sentimenti degni della lor nascita. Vi sono certamente negozianti, i quali hanno sentimenti pieni di nobiltà, e di grandezza. Allor quando questi commercianti rendono servigj diretti alla patria con prestiti gratuiti, o in altro modo, è giusto, che la patria riconosca questi servigj, ed apra loro l'adito alle distinzioni, che meritano non già per le cure, che si sono prese per arricchire sè stessi, ma bensì per l'uso nobile, patriottico, e virtuoso, che eglino fanno delle loro ricchezze. In tal guisa i Medici in Firenze, i Fuggers in Alemagna, un Jacopo Coeur in Francia si rendettero degni degli onori, a' quali giunsero.

§ XXVIII. *Polizia.*

Sicurezza, pulitezza, abbondanza sono i principali oggetti della polizia.

Quanto alla sicurezza, nulla di più notorio quanto le precauzioni, che si prendono comunemente a questo scopo nelle città, e negli Stati ben regolati. Basterà di aggiugnere, che i magistrati, o ufficiali di polizia debbono procurare di conoscere, per quanto è possibile, gli abitanti delle città, dei borghi, e villaggi, nativi, domiciliati, o di recente venuti; e procurare altresì di avere informazioni esatte della lor persona, delle loro qualità, della loro dimora, e della loro professione.

La pulitezza è sommamente necessaria non solo per la comodità, ma anche per la salute. La negligenza in questo genere è capace di cagionare malattie epidemiche, che desolano alcune volte tutto un paese. Non vi sono forse città, in cui un oggetto così importante non esiga qualche grado di maggior vigilanza, ed attenzione.

Quanto all' abbondanza, la polizia dee invigilare a fine di provvedere, e fare in modo, che vi sia sempre una quantità sufficiente di viveri di buona qualità, e ad un prezzo discreto.

Si distingue il prezzo legale, che è fissato dalla legge, dal prezzo volgare, che risulta dall' abbondanza, o dalla rarità della mercanzia relativamente al concorso de' compratori. Allor quando vi sono molte ricerche, e poca mercanzia, il prezzo alza; ed abbassa a proporzione, che la mercanzia cresce, o la ricerca diminuisce. Quindi la stima del prezzo volgare risulta, come per sè stessa, dal concorso de' compratori relativamente all'abbondanza, o alla rarità della mercanzia.

Il magistrato dee aver riguardo a questa stima nel fissare il prezzo delle derrate. Giuliano cagionò la fame in Antiochia per avere abbassato inconsideratamente il prezzo del grano. E ciò perchè in tal caso la derrata prende un altro corso, che è impossibile d' impedire.

A fine di mantenere la derrata a un prezzo discreto, fa d' uopo, che il magistrato non trascuri alcuna delle misure, preventivamente necessarie, per mantenere l'abbondanza, e fornire i mercati di una quantità sufficiente al bisogno. Una carestia non viene a un tratto, come una gragnuola, o una tempesta. Vi è quasi sempre alcuna colpa del Magistrato in non prevenirla qualche mese prima. Egli è obbligato di sapere presso a poco la quantità di grano, che v'è nel paese, a fine di procurare quella, che è necessaria per antivenire il pericolo della carestia.

Alcune volte il prezzo si accresce per la frode de' monopolisti, i quali rinserrando la derrata, la fanno valere oltre il prezzo, che varrebbe,

se essa potesse circolare liberamente. In questo caso il magistrato è autorizzato a fare aprire questi granai omicidi, ed a fissare alla derrata un prezzo giusto, che l'avidità del monopolista non possa oltrepassare. Allor quando la specie umana produce di questi mostri odiosi, che si pascono della miseria pubblica; il magistrato dee reprimere la loro avidità coll'obbligarli a vendere ad un prezzo discreto le derrate, necessarie alla sussistenza di un popolo e che eglino non possono ritenere in tali circostanze, senza rendersi colpevoli di una esecrabile crudeltà dinanzi a Dio, e dinanzi agli uomini.

Il popolo non cerca altro, che di goder con pace ciò, che guadagna, e di aver di che vivere faticando.

È necessario altresì al popolo qualche divertimento, principalmente nelle grandi città, dalle quali non è possibile di bandire interamente l'ozio.

Gli spettacoli pubblici non debbono essere troppo frequenti. Essi si danno per sollevare il popolo, e non già per distrarlo dal suo lavoro.

Il gusto, che si è preso agli spettacoli del teatro, ha fatto perder quello degli esercizj ginnastici, che erano assai migliori.

Bisogna soprattutto badare, che il popolo non si abbandoni ad un certo genio di dissipazione, il quale col troppo divagarlo lo rende suscettibile delle più pericolose impressioni.

Il teatro non manca di apologisti in questo secolo. Se ne formerà un giudizio più sano secondo le Riflessioni di monsignor Bossuet sulla comedia. Si potrebbe aggiugnere, che questo è quasi il solo articolo, su cui il paradossastico *Giovanni Jacopo* abbia saviamente favellato. Ella è cosa veramente ridicola lo spacciare il teatro, come una scuola di virtù: la esperienza prova più che a bastanza il contrario. Ciò che il rende soprattutto pericoloso, si è il gran numero di opere, che non sembrano composte, se non colla mira d'insinuare lo spirito di ribellione contro l'impero della religione, e l'autorità del governo. Si lasciano spargere liberamente le massime più scandalose, e si riman sorpreso di non trovare ne' figli lo spirito, ed i sentimenti de' loro padri. Egli è ben più da stupire nel vedere, che in alcuni paesi la polizia ponga sì poca attenzione ad un oggetto così importante.

§ XXIX. *Arti e Scienze.*

La coltura delle lettere, delle arti, e delle scienze procura ad ogni Stato vantaggi reali, ed una riputazione, che è per sè stessa un grandissimo vantaggio.

Ma se lo Stato debbe incoraggiare, e proteggere i talenti, dee molto più essere attento sopra gli abusi de' talenti.

Egli è un errore il credere, che ciò che appellasi *libertà di pensare*, abbia giammai contribuito all'avvanzamento, ed alla perfezione delle arti, e delle scienze, ed ai progressi dello spirito umano. Gli uomini di Stato, che si lasciano ingannare su questo articolo, non danno una grande idea di loro stessi, e del loro discernimento.

Un abuso non meno considerabile è quello di permettere, o di tollerare la stampa, e lo spaccio de' cattivi libri. Se ciò fassi per l'interesse del commercio; quale strana politica di sacrificare ad un profitto di questa natura la conservazione della religione, de' costumi, dello spirito nazionale! Si stampano un' infinità di opere, le cui massime sono direttamente opposte allo spirito, con cui sono stati fondati tutti i governi; e che tendono per conseguenza a distruggerli. Sin tanto che tali massime non esistono, se non in poche teste, questo è un fuoco, che cova sotto la cenere, e non si discerne; ma qualora esse s'insinuano nella moltitudine, e divengono popolari, si vede scoppiar l'incendio, quando non si è più in tempo di apporvi rimedio. L'epicureismo, secondo il parere di Montesquieu, fu quello, che rovinò un tempo Roma e la Grecia. Ne rovinerà anche delle altre.

Tre motivi possono indurre gli uomini di Stato a proteggere le lettere: la stima, il dovere, la vanità. La protezione fondata sulla stima suppone cognizioni, e gusto, o almeno come una simpatia di genio, che onora egualmente il protettore, ed il protetto. Tale è la protezione, che molti dei Medici accordarono alle lettere, e questa (supponendo la stima ben fondata), si è la maniera di proteggere, più atta ad animare i veri talenti.

Un uomo di Stato protegge per dovere, allor quando senza esser dotato di cognizioni, o del genio necessario per distinguere, ed apprezzare il merito de' letterati, non tralascia di proteggerli colla mira del vantaggio, che lo Stato ne ritrae. Questa protezione fa onore all' uomo di Stato. Ma per renderla utile convien, che quest' uomo abbia presso di sè persone capaci d'illuminarlo; affinchè le grazie non cadano sopra soggetti mediocri, i quali hanno l'arte di farsi credito; mentre si lasciano in obblio i soggetti più meritevoli, e per questo stesso i più incapaci di far fortuna per le vie comuni del maneggio, della impostura, e della importunità.

Allor quando l'uomo di Stato non protegge le lettere che per vanità, o per ispirito di finanza, è cosa rara, che una tale protezione contribuisca al progresso delle lettere. Si sa, che in certe città di commercio vi sono stati librai, i quali senza saper leggere, nè scrivere salariavano scrittori affamati, affinchè dessero de'fogli tanto per giorno alla foggia e sotto il nome di Saint-Evremond, che aveva della voga; profittando così di tal nome per far lavorare i torchi, e moltiplicare le cartiere. Se questi librai non sapevano leggere, sapevano però il loro conto, e per questo riguardo nulla v'è da dire. Ma che in un secolo, che si dice filosofo, la circolazione de' pen-

sieri sia valutata sul piede della circolazione delle derrate, e che riguardisi come un tratto sublime di politica il subordinare ad un interesse di commercio ciò, che dev' essere l'ornamento, la gloria, la istruzione del genere umano; egli è questo uno stravolgimento d'idee, che parrebbe incomprensibile alla posterità, se non se le porgesse motivo da ridere, o da piangere per tanti altri riguardi.

Una grande, e numerosa popolazione non è così vantaggiosa nella repubblica letteraria, quanto lo è nello Stato civile. Mille semisapienti non fanno un sapiente; mille pensatori liberi non fanno un filosofo; e manca ben molto, che tutti li produttori di paradossi sieno altrettanti genj.

Quando non si teme di dire, o di scrivere tutto ciò, che viene in mente, senza aver riguardo nè al sacro, nè al profano, senza alcun freno di religione, di prudenza, e di pudore; bisogna esser bene uno *stupido* per non avere dello spirito. Allor quando dico *spirito* intendo quell'aria di affettata piacevolezza sì facile, sì comune nelle produzioni giornaliere; quelle arguzie, che si decantano come tratti di spirito, e che tutto altro sono che spirito. Si sono dati a torto con prodigalità gli onori di bello spirito a scrittori assai, i quali non ne sono debitori, che ad una libertà cinica.

La repubblica letteraria ha altresì le sue guerre, e rivoluzioni. La politica non dee riguardarle con occhio indifferente.

Allor quando insorge qualche novità, che cagiona dispute nocevoli in materia di Religione, un Principe saggio, e veramente cattolico dee assistere con tutto il suo potere l'autorità della Chiesa per arrestare, e reprimere lo scandalo nella sua sorgente.

Egli dee accorrere con tanto maggior zelo, quanto minor motivo vi è di esitare sul partito da prendersi. Il cattolico riconosce la voce di Dio nella voce della Chiesa. Niuna cosa è più visibile, nè più notoria di ciò, che s'insegna, e si pratica in tutta la Chiesa, sotto la presidenza de'Pastori, uniti tra loro col vincolo della lor comunione colla santa Sede. Tutto ciò, che tende a scuotere questo comune ed attuale insegnamento, questo comune ed attuale esercizio di disciplina; si manifesta da per sè stesso, e porta con sè il carattere della riprovazione. In vano cerca il novatore a coprirsi colle livree dell'antichità; s. Agostino *(Ep. 54.)* gli dice, che il voler mettere in questione ciò, che è autorizzato dall'uso universale della Chiesa, non può essere, se non l'effetto della più insolente insania. Il Principe dev' essere contro questa insania, che mette gli spiriti in un fermento mai sempre nocevole non solo alla Religione, ma anche alla tranquillità dello Stato.

Fu grand'errore di Francesco I il chiamare protestanti, che godevano di una certa riputazione di letteratura, colla mira di rianimare il gusto delle lettere in Francia. Questo monarca avrebbe potuto trovare persone egualmente abili tra i Cattolici; e quand' anche non ve ne fossero stati, poteva fargli nascere, ed acquistare con ciò una nuova gloria. Avrebbe in tal guisa prevenuto mali, la cui rimembranza è del pari affligente per la Religione, e per la umanità.

Non è possibile, che quelli che corrono la carriera letteraria, non abbiano disputa tra loro, e che un certo pubblico non prenda parte in queste dispute. Ciò che non è se non disputa tra due antagonisti, divien partito tra gli amatori, e fazione nel popolo, se la disputa giugne sino ad esso.

Noi abbiam parlato delle novità, che riguardano la Religione. Si dee tenere a proporzione la stessa condotta per rapporto a quelle, che possono interessare il Governo. Le repubbliche meglio regolate non permisero giammai al sofisti di farsi beffe della lor legislazione. Il Governo bensì può lasciare un libero corso alle dispute, che non escono dalla sfera delle scienze naturali, delle arti, delle lettere, della erudizione. In mezzo al fumo di questo bollimento, e di questa effervescenza letteraria, vien di tanto in tanto un raggio di luce, e ciò è altrettanto guadagno.

Tali dispute somministrano un alimento all'attività degli spiriti, ed alla curiosità degli spettatori. La inquietezza naturale allo spirito umano ha bisogno di un alimento, e questo è forse il meno nocevole.

§ XXX. *Corso di studj ne' Collegj e nelle Università.*

È già gran tempo, che si odono lagnanze sul gran numero de' soggetti, che i Collegj, e le Università tolgono alla coltivazione, ed alle arti meccaniche.

I genitori spinti da una sciocca vanità, da una cieca tenerezza pe' loro figli, cercano di far loro intraprendere una carriera più onorevole: fanno ad essi abbandonare mestieri, nei quali si occuperebbero utilmente, per consecrargli a studj, in cui la maggior parte non riescono.

Lo Stato trovasi aggravato da una numerosa classe di graduati in diverse facoltà. In questa folla quanti soggetti rimangono inutili per mancanza di occupazione, e che sarebbero nocevoli per la loro inabilità, se avessero di che occuparsi!

I nostri maggiori hanno riconosciuto questo abuso, lo han deplorato, ed han sofferto nel tempo stesso, che si abbreviasse il corso degli studj nelle Università, e che al fine di un anno, o due di esercizj si conferissero gradi, che secondo le sagge istituzioni degli antichi esigevano un lungo corso di sette, otto o dieci anni. Si sono lasciati ingannare dalla idea seducente di agevolare il progresso degli studj. Non si è riflettuto, che relativamente a ciò sonovi due sorte di facilità che non bisogna confondere. Vi è una facilità, che viene dalla bontà del metodo, e della chiarezza dell' insegnamento.

Questa facilità è lodevole, e non si può a bastanza raccomandare. V' è nu' altra specie di facilità, che consiste lu trattar leggermente le materie, e in troncare le difficoltà, in vece di affatificarsi a schiarirle: frutto pernicioso di quell'affluenza di *metodi ristretti, chiari, facili, ec.* ne'quali si ha realmente la sventurata facilità di apprender tutto per non saper nulla. Non si prenda abbagiio: talento, tempo ed applicazione, ecco tre condizioni, senza le quali sarebbe vano il lusingarsi di un solido progresso nelle scienze, e nelle belle arti.

Per alleggerire lo Stato da questa moltitudine eccessiva di graduati, taluno ha progettato di chiudere l' ingresso delle scuole a fanciulli, i quali non sono di una certa condizione.

Questo progetto, inginrioso per sè stesso alla classe più numerosa della società, ha altresì due grandi inconvenienti: il primo di escludere soggetti, i quali per talenti straordinari coltivati con diligenza sarebbero divenuti l' ornamento, e talvolta il sostegno, e la risorsa della patria. L' altro, che lasciando sussistere le istituzioni superficiali in luogo di trattati completi; i giovani, che si ammettono u' gradi, escono dalle Università autorizzati a occupare i posti più distinti, e sovente senza la capacità necessaria per esercitarne degnamente le funzioni.

Volete voi diminuire il numero de'concorrenti ai gradi? Sottomettete ad esami severi coloro, che vi si presentano; licenziate coloro, nei quali non riconoscete le disposizioni per far profitto nei loro corso di studio; non conferite i gradi del magistero, se non a coloro i quali posseggono da maestri le materie, in cui debbono esercitarsi. Queste sagge difficoltà allontaneranno naturalmente quelli, che non si presentano, se non colla speranza di giugnere quanto prima ai gradi, senza darsi gran premura di meritarli.

§. XXXI. *Considerazioni intorno allo stato di guerra.*

Il diritto della guerra è fondato sul diritto di conservazione e di difesa, inerente ad ogni società civile.

Vi sono guerre giuste, e che per gli attentati di un popolo ingiusto rendonsi talvolta per disgrazia necessarie. Ma la guerra è un flagello così terribile, e trae seco disastri così spaventevoli, delitti, e disordini così enormi, che un Principe, il quale ha sentimenti di umanità, non deve intraprenderla, se non con sommo rincrescimento, e dopo aver messo in opera tutti i mezzi per evitarla, e conservar la pace.

Per quanto ben regolato, e florido sia un paese, vi sarà mai sempre da occuparsi per migliorarlo. La pace è il solo tempo favorevole per attendervi. Essa somministra al Principe mille occasioni di meritare il titolo di benefattore della umanità, titolo superiore a tutti gli altri. Il Principe, il quale non ha altro merito da produrre, che vittorie macchiate del sangue che esse han costato, non è che un eroe volgare, il quale non ha veruno diritto alla stima de' saggi.

Una gran potenza può cominciar la guerra, quando vuole; ma non può sapere nè il giro, che prenderà, nè quando, e come essa finirà.

La dichiarazione di guerra è di diritto naturale in questo senso, cioè che prima d' intraprenderla uno è obbligato di dimandare il risarcimento de' danni con minaccia di usar la forza in caso di negativa.

Non è permesso in coscienza di far morire ostaggi innocenti per punir la perfidia di coloro, i quali gli hanno consegnati. Si possono essi ritenere, ma senza rendere la loro cattività troppo dura.

Un buon mezzo di evitar la guerra è l' esser sempre in istato di farla. Si va adagio ad inquietar coloro, che si sa essere in istato di difendersi. Per questo effetto le piazze debbono esser sempre munite, e provvedute come conviensi; gli arsenali forniti, le truppe ben disciplinate, ben esercitate, ben mantenute.

Non conviene avere in tempo di pace un numero di truppe così grande, come si potrebbe avere in tempo di guerra. Questa è una profusione di uomini, e di denaro, di cui si può fare un miglior uso. Non si possono mantenere armate troppo numerose, se non con pregiudizio della popolazione, della coltivazione, e delle arti.

Licenziando il soprappiù delle truppe, che non sono necessarie, è bene di conservare i corpi. Egli è facile di completarli al bisogno; e quando il corpo di truppa è buono, le reclute divengono ben presto soldati.

Non si giugne già ad inspirar coraggio alla moltitudine nè con dissertazioni metafisiche, nè con periodi oratorj, e ricercati; ma bensì con motivi, che sieno secondo la capacità di tutti, e con mezzi sensibili atti a fare forti e profonde impressioni negli animi.

La religione è stata il più fermo sostegno del valore presso i popoli i più rinomati, finchè è stata tra essi rispettata. La religione cristiana sosterrà il coraggio assai più efficacemente da per tutto, ove lo spirito, ed i doveri del cristianesimo saranno meglio conosciuti, e qualora ognuno ne sia meglio penetrato.

Vi sieno nei corpi cappellani rispettabili per la loro pietà, per il loro sapere, per il loro zelo, e disinteresse; i quali con una condotta piena di saviezza, di carità, di umanità traggano a sè quell' omaggio interno, che anche i viziosi non possono negare alla virtù; e li quali si applichino ad istruire solidamente i soldati, ed a profittare di tutte le occasioni per inspirar loro le massime della religione, e l' amor dei doveri del loro stato. Si abbia per il loro ministero il riguardo dovuto al lor carattere, ed

alla importanza delle loro funzioni; e certamente non si tarderà a vedere un rinnovamento felice del pari per lo Stato, e per la Religione.

L'amor della distinzione è comune a tutti gli uomini. Egli è questo un principio attivo, che può giovar moltissimo per inspirare sentimenti di onore alla truppa. Basta essere giusto.

Accade nello spirito militare ciò, che accade in quello di ogni altra professione. Si acquista naturalmente, e come per abito a forza di esercitarvisi. Uomini addestrati continuamente al maneggio, ed allo strepito delle armi; esercitati di continuo nelle evoluzioni, e nelle manovre dell'arte, debbono naturalmente contrarre un carattere più maschio di coraggio, e di vigore: quanto più si avrà cura di fortificare in essi questo abito all'esercizio delle armi, tanto più si potrà esser sicuro della lor precisione in eseguirne le manovre all'occasione.

Questo esercizio è egualmente necessario agli officiali per fortificare il loro temperamento, e indurirli alla fatica, inseparabile dal loro stato. Questo è altresì un mezzo d'inspirare alla gioventù nobile l'avversione, ed il disprezzo, che dee avere per quell'aspetto di comparsa troppo ricercato, e per tutte quelle altre frivolezze, che convengono sì poco ad uomini, che la lor nascita chiama agl'impieghi i più distinti della società. (1).

§ XXXII. *Ritorno della pace.*

L'aurora di un bel giorno, la quale succeda ad una notte burrascosa, non è che una debole immagine della chiarezza di un ordine ben superiore, che il ritorno della pace riconduce sulla faccia del mondo dopo i disastri della guerra. Ma o quanto poco gli uomini sanno profittare de' beneficj della Providenza! Non si conosce giammai meglio, che nella malattia il pregio della salute; e tuttavia quanti non se ne veggono, che non han nè pure la pazienza di aspettare il fine della convalescenza per immergersi di nuovo nei disordini, i cui tristi effetti hanno dianzi sperimentato? Lo stesso presso a poco accade dell'ordine della società. Per quanto desolante sia di sua natura il flagello della guerra pel corpo intero della società, tanto pe' sussidj straordinarj, che essa esige indispensabilmente per intraprenderla e sostenerne il peso, quanto per la devastazione delle campagne, conseguenza inevitabile, malgrado la disciplina la più severa, delle marcie, e contromarcie, degli accampamenti, e dell'attacco delle armate; vi è per altro un colmo di calamità assai più grave, che nasce dall'interno medesimo, dalla animosità di una disgraziata genìa di perfidi egoisti in profittar dell'occasione di un tempo di turbolenza, e di confusione, per impinguarsi col sangue de'miserabili, soddisfare le loro passioni le più sregolate, fomentar gli abusi i più perniciosi alla società.

Non s'appartiene a noi d'innoltrarci di più in questo tristo ragguaglio, su cui noi che viviamo nel ritiro, saremmo nel caso di dovere al bisogno consultar coloro, i quali vivono nel gran mondo. Ciò, che non si può non sentire, sono le grida dolorose, i voti, che risuonano d'ogni parte, pel ritorno della pace nell'aspettazione di una riforma salutare, di cui si conosce tutto il bisogno. Momento prezioso, in cui il bisogno conosciuto da tutto un popolo sembra invitar la sapienza del Legislatore ad intraprenderla senza indugio, per non lasciare raffreddar troppo questo desiderio comune, che sembra dovergliene assicurare il buon successo, e prevenire così quella fatale incostanza, e leggerezza di cuore, e di spirito, per la quale appena cominciasi a respirare, che uno è tutto disposto a riprendere il corso de' primi abiti.

Rendiamo grazie all'Altissimo di aver riservato questo nuovo monumento di gloria pel trionfo della Religione, e pel bene della umanità allo zelo non meno fervente, che illuminato dell'Augusto Sovrano, che egli ha formato secondo il suo cuore, e condotto per la mano nelle vie che dovevano mostrar chiaramente lo spirito di consiglio, e di fortezza, onde egli lo ha dotato, destinandolo Ministro della sua providenza per il rinnovamento, e per la consolazione del suo popolo nel giorno dello sdegno.

Noi abbiamo indicato ne'paragrafi precedenti molti punti, intorno a cui potrebbero essersi introdotti degli abusi suscettibili di qualche riforma. Ve n'è uno principalmente, che sembra esigere la più pronta, e la più seria attenzione, *la educazione della gioventù*; punto capitale, su cui ci si permetterà di estenderci un poco più a lungo.

La necessità delle leggi penali riconosciuta in ogni tempo, e in ogni luogo per punire, e reprimere gli attentati nocevoli alla società, prova la necessità di un' educazione atta a prevenirgli, per quanto è possibile. Quindi il saggi dell'antichità ne han fatto nelle loro istituzioni politiche la base di ogni sistema di legislazione sotto qualunque siasi forma di governo. La sorte, ed il buon esito della educazione dipende principalmente dalla buona, o cattiva scelta de'precettori, a'quali si affida la istruzione della gioventù. Il fomite delle passioni comincia a fermentare di buon'ora nel cuor de' giovani. Se per disgrazia vi si aggiugne ancora per parte di un precettore depravato il soffio velenoso di una dottrina, atta a fomentarne la malignità; se si va loro insinuando, che la felicità, a cui ogni uomo aspira per legge di natura, consiste nella somma de'godimenti, e delle soddisfazioni, che si possono procarare in questa vita caduca, fuori della quale non v'abbia nulla da sperare; che « la

(1) Trovaronsi nelle schede dell'Autore alcuni bellissimi *Pensieri sull'Ordine Militare*: noi non potendo qui chiuderli in una nota, come saria ben fatto, li daremo tra i Frammenti nell'ultimo tomo, a Dio piacendo D. A. M.

« diversità de' temperamenti degli uomini (Sist. « della Nat. part. 1, p. 181) è la sorgente na« turale, e *necessaria* della diversità delle lor « passioni, de'loro genj, *delle loro idee di felicità*, « delle loro opinioni in ogni genere; » che per conseguenza (pag. 308) « Enti varj pel tem« peramento, per le forze, per la organizzazio« ne, per la immaginazione, per le idee, per le « opinioni, e per gli abiti, e che una infinità « di circostanze sì fisiche che morali hanno mo« dicato diversamente, debbono formarsi *neces« sariamente* nozioni differentissime della feli« cità »; che perciò « la felicità di ciascun in« dividuo è in ragione composta della sua orga« nizzazione naturale, delle circostanze, delle « idee vere, o false, che l'han modificata, e che « non sono giammai le stesse »; qual cosa più atta di tali principj a fare adottare a giovani allievi la conseguenza, che ne deriva necessariamente, ammessa eziandio da'partigiani de'nuovi sistemi, che l'uomo è libero da ogni legame, che lo vincola alla patria; e quello, che è ancora più esecrando, e che tale scrittore non ha avuto orrore di stabilir per massima, cioè, che il delitto medesimo diviene un dovere per l'individuo, il quale vivendo in una società depravata, dispera di poter per altra via procurarsi in essa la felicità, a cui aspira, o sottrarsi ai mali, da cui egli sentesi oppresso?

Massima, analoga a quella, la quale stabilisce, che per una conseguenza di questa fatale necessità « non v'è da fare alcuna differenza (Sist. « della Nat. pag. 204) tra un uomo, il quale « vien gittato dalla finestra, ed un uomo, il qua« le vi si gitta da per sè, se non che l'impulso, « che agisce sul primo, viene dal di fuori, e « che l'impulso, che determina la caduta del « secondo, viene dal di dentro della sua pro« pria macchina »; di maniera che « colui, il « quale si uccide, non fa, come pretendesi (pa« gina 304), un oltraggio alla natura, ovvero, « se così si vuole, al suo Autore, segue l'im« pulso di questa natura .... che ci non può of« fendere in adempiendo la legge della neces« sità ..... la quale gli fa vedere, che ei deve u« scire dal ceto, o dal sistema, in cui si trova « troppo male per volervi rimanere. La patria, « o la famiglia non ha punto diritto di lagnarsi « di un membro, che essa non può render fe« lice »; come se fosse in poter della patria di formare tante sorte di felicità, quante vi bisognerebbero per contentare una moltitudine d'individui, di cui ciascuno se ne forma da per sè necessariamente la sua propria nozione analoga alla organizzazione, che gli è toccata in sorte, ed alla fatalità delle circostanze, che l'han modificata.

Si venga altresì a dogmatizzare, che non deriva dalla natura quel tenero sentimento di affetto, che attacca i padri e le madri a'loro figli, ed i figli ai loro padri ed alle loro madri; che questo reciproco affetto non è che l'effetto di un abito, che si contrae insensibilmente; che tostochè un fanciullo giugne all'età, in cui può fare uso della sua ragione, ogni dovere di subordinazione cessa in esso lui per rapporto ai suoi genitori; e da questo diritto all'indipendenza, che l'uomo porta nascendo nello stato di natura, si passi a conchiudere, che l'uomo nello stato anche fattizio della società non possa esser soggetto ad alcuna legge, a cui egli stesso non abbia *acconsentito* di buon grado, e che in virtù di questo diritto imprescrittibile di libertà, *la legge* 1) *non è che il risultato attuale delle volontà di tutti:* massima, che attesa la impossibilità di un tal risultato, di cui non vi fu giammai esempio, esclude per fino la possibilità di ogni legge, fatta, o da farsi nello stato eziandio il più democratico:

Questa semplice riflessione non dovrebbe ella bastare a svelare la falsità delle massime, che si sono ora esposte, sì riguardo alla società di famiglia nello stato di natura, sì riguardo ad ogni società umana nello stato civile? E primieramente quanto allo stato di famiglia, lasciamo ai padri, ed alle madri, e ad ogni giovane ben nato il pensiero di risponderci, se questo tenero attaccamento, che essi sentono nascere nel lor cuore anteriormente ad ogni abito, non rigetti tantosto con orrore ed indignazione proposizioni, che oltraggiano l'umanità a segno di spogliarla di un prezioso affetto, di cui la natura stessa non ha negato l'istinto agli animali i più selvaggi!

E quanto allo stato civile noi lasciamo egualmente ad ogni cittadino virtuoso, e veramente zelante pel bene della patria, che ci dica, se i sistemi paradossi, di cui abbiamo dianzi dato un breve cenno, sono ben proprj a disporre gli animi a questo dovere di subordinazione, che l'autorità suprema del governo è in diritto di esigere dai membri della società; diritto fondato sul più pressante ed il più indispensabile bisogno della società; come il solo mezzo di formare, e di stabilire un accordo generale nelle misure da prendersi per la salvezza dello Stato, non ostante la prodigiosa varietà *di temperamento, di organizzazione, di modificazioni* di ogni specie, dominanti in ciascun individuo, donde non potrebbe, se non nascere un conflitto distruggitore dell'ordine, che di tutta una nazione non dee formare, se non un solo corpo di stato, animato da un medesimo spirito nazionale.

Quanto non è da temere per altro, che la singolarità di queste dottrine, per ciò appunto che esse sono paradosse, non trovi che un troppo libero accesso negli spiriti leggieri, che si procura inoltre di guadagnar coll'attrattiva seducente di comparire iniziati nelle sublimi teorie del secolo filosofo; il quale dopo essersi gratuitamente dichiarato il secolo illuminato, sembra esser prossimo ad ecclissarsi in quell'abisso tenebroso di errori, di orrori, di calamità

(1) De' delitti, e delle pene.

di ogni genere, che han rovesciato l'universo da un'estremità all'altra; e da cui tanti secoli meno filosofi, ma più sensati, che si sono succeduti gli uni agli altri, sotto l'autorità de' loro rispettivi governi, han saputo preservarsi.

La importanza del soggetto non ci permette di dissimulare, che oltre ii sedicenti filosofi v'è una classe di dottori non meno pericolosi, i quali sotto la maschera di religione non han poco contribuito ai progressi della seduzione. Da gran tempo un famoso partito di refrattarj contro ai decreti che gli hanno solennemente condannati, sebbene rivestiti dei caratteri disegnati dall'illustre Bossuet per attestare la irreformabilità di ogni decisione dalla Chiesa in fatto di dogma, affettava di ricuoprire questa rea disubbidienza sotto lo specioso pretesto di una fermezza insuperabile in vendicare colle massime stesse del Vangelo le auguste prerogative delle Potestà del secolo: artificio, che sostenuto da un'apparente regolata condotta, da una riputazione di sapere usurpata, o meritata a qualche riguardo, gli aveva accreditati anche presso alcuni grandi del secolo, i quali non gli conoscevano, se non troppo superficialmente. Essi per altro non hanno potuto fare illusione a quegli spiriti più perspicaci, che previdero ben tosto, come un carattere d'independenza, che sollevavasi con tanta alterigia e fierezza contro l'autorità la più rispettabile nell'ordine della religione, sarebbe poco disposto a sottomettersi al giogo di ogni altra autorità nell'ordine della società, subito che essi potessero sottrarvisi impunemente: presagio, che l'avvenimento ha pienamente giustificato. Al primo grido della esecrabile cospirazione contro Dio, ed il suo Cristo, che tramata già da lungo tempo nel secreto delle tenebre (non lasciando uscir fuori che scintille, e tratti di fumo poco osservati da coloro a'quali avrebbero dovuto servire di segnali per prevederne, e prevenirne l'incendio), ha improvvisamente scoppiato, giurando la distruzione dell'altare, e del trono; che è divenuto mai lo zelo di quegli uomini, che si mostravano così appassionati per la dignità reale? Hanno eglino esitato un momento, hanno aspettato di essere tratti colle lusinghe, provocati colle minacce per collegarsi co' congiurati? Con quale trasporto non si sono eglino scatenati contro la santità, e li diritti sacri del Sacerdozio, contro la potestà, e la maestà dei re? quali oltraggi han loro risparmiati? hanno temuto di spergiurare giurando un odio implacabile a quell'augusto carattere, che li Principe degli Apostoli, parlando prima da per sè, e continuando poi a parlare per bocca de' suoi successori, obbliga tutti i fedeli di onorare per sentimento, e dovere di coscienza: *Regem honorificate?* Quegli uomini, che non cessavano di ripetere l'oracolo dell'Apostolo, che *ogni potestà viene da Dio*, si sono eglino fatto il menomo scrupolo di trasferire alla creatura la sorgente, e la pienezza del potere, che non può appartenere, se non al Creatore, supremo padrone dell'universo?

Così l'Altissimo per confondere la scandalosa disubbidienza di un partito ribelle aveva ne'disegni imperscrutabili della sua providenza segnato il momento, in cui il mistero d'iniquità che si operava di nascosto dall'angelo delle tenebre trasfigurato in Angelo di luce, doveva finalmente svelarsi col fatto, e colla confessione degl'Ipocriti, i quali gli prestavano il lor ministero. Piaccia al cielo, che la manifestazione di questa falsa sapienza sia il termine de'suoi progressi: come l'Apostolo l'annunziava riguardo ai falsi sapienti, che sin da quel tempo pervertivano la dottrina, e turbavano la pace della Chiesa: *Sed ultra non proficient; insipientia enim eorum manifesta erit omnibus* (1).

Noi non abbiamo nulla asserito, che non sia confermato eziandio dai panegiristi del *patriottismo* negli elogj consecrati da essi alla memoria de' suoi più illustri difensori. Nel numero di questi non hanno essi obbliato i personaggi, per l'addietro i più distinti nel partito refrattario alla Chiesa, rilevando principalmente a titolo di onore e di gloria il merito singolarissimo di aver saputo nel tempo della violenza con tanta accortezza celare i sentimenti patriottici, onde eglino erano imbevuti, *che sembrando voler vendicare l'autorità reale dalle pretese usurpazioni della Chiesa, ne preparavano la rovina* mediante l'attenzione continua d'indicare al loro allievi le sorgenti *della vera scienza*; mezzo che era loro riuscito così bene, che si era formata sotto i loro occhi una florida gioventù, la quale libera da' pregiudizj della superstizione, e della tirannia, si avanzava a gran passi nella *carriera della filosofia*, nulla avendo tanto a cuore, quanto *l'estenderne il dolce impero.*

Prodigioso ascendente di una filosofia, che per un prestigio inaudito giugne a segno di volgere in titolo di onore, e di gloria una finzione prodiitoria, che ogni altro secolo di probità avrebbe notato d'infamia, come il colmo della più vile e disonorante perfidia.

Volgiamo ora i nostri sguardi sul fiore del Sacerdozio, su que' virtuosi Ministri del santuario attaccati in ogni tempo, e sommessi *alla cattedra dell' unità, nella quale*, come dice S. Agostino, *Iddio ha posto la dottrina della verità;* attaccamento, che, per dirlo di passaggio, non ha sovente fatto acquistar loro, che indifferenza e dispregio per parte di una politica tutta mondana, la quale non iscorgeva, se non una prevenzione meno favorevole allo stato civile in ciò, che ne è effettivamente il più solido appoggio. Forsechè se ne sono veduti di quelli, i quali nel colmo ancor della crisi abbiano contraddetto ai loro primi sentimenti, e si sieno sottomessi a que' mostruosi sistemi d'indipen-

(1) II. Tim. Cap. 3. v. 9.

denza, di libertà, di eguaglianza, che il capriccio di una filosofia insensata ha intrapreso di sostituire ai diritti legittimi delle sovranità, stabilite dall'ordine di Dio pel governo di ogni legittima società? Non si sono eglino al contrario tirato addosso l'odio il più deciso de' filosofi, per la costanza del loro zelo in preservare i popoli da questo funesto contagio?

Qual cosa più atta di un tal parallelo ad istruirci sul giudizio da formarsi tra gli uomini, i quali han diritto d' inspirarci una giusta fiducia, e coloro, verso de' quali la prudenza consiglia di stare in guardia? Impariamo dal Dottor delle Genti a non fidarci di que' maestri pervertiti nella fede, i quali si gloriano di opporre alla cattedra del Principe degli Apostoli la resistenza, che fecero nell' antica legge al supremo conduttore del popolo di Dio i due impostori, che egli ha voluto nominare per servir di esempio, e di lezione alla posterità.

Trattandosi particolarmente delle precauzioni da prendersi per prevenire, o riparare i danni, cagionati da una educazione depravata (oggetto della più grande importanza per tutti i riguardi, e che noi abbiamo avuto principalmente in vista in questo capitolo); quale regola più sicura di quella, che il Vangelo sembra avere espressa in quelle adorabili parole del Salvatore: *che colui, il quale è fedele nelle minime cose, lo sarà egualmente nelle grandi*, per doverne conchiudere, che chi si è mostrato costantemente fedele in ciò, che si debbe a Dio, lo sarà egualmente nell'esercizio di una salutare istruzione; conforme alle mire di una Religione, la quale essendo la sola depositaria della dottrina del suo divin fondatore, è altresì la sola, che senza mescolanza di errore abbraccia, e prescrive la somma, e la generalità de' doveri, che contribuiscono più efficacemente alla felicità dell' umanità secondo il detto dell' Apostolo: *Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ* (1).

APPENDICE

Intorno alla indipendenza ci par bene riferire un passaggio delle *Osservazioni sulla Storia Filosofica e Politica del Commercio* (2), il quale dice così:

« Niuno è più libéro, qualora tutto il mondo possa fare tutto ciò, che vuole. Il sentimento della independenza, che s' irrita, e si offende della subordinazione alle leggi, è un istinto, che nasce dall' orgoglio sregolato, e che la sana ragione disapprova. Non è permesso ad un filosofo di confondere la libertà colla independenza. Le leggi le più giuste, le più necessarie per la conservazione della società non possono ammeno di ristringere l' independenza assoluta de' particolari, che la compongono. Se questa independenza fosse un diritto primitivo della natura, la società non potrebbe giammai far leggi senza offendere la natura, nè gli uomini assoggettarsi alla dipendenza delle leggi senza rinunziare al primiero istinto, e al diritto primitivo della natura; il che è egualmente contrario alla ragione, all'ordine, e per conseguenza al ben essere della società. I selvaggi non godono di questa pretesa independenza. Essi hanno istituzioni, e costumanze, che han forza di leggi. Hanno capi, ed anche capi dispotici, come quelli della Luisiana al riferir dell'Autore; in fine si decreta presso di loro fin anche la pena di morte contro i perturbatori della società.

Ma egli è opportuno di fermarsi un momento su questa idea prediletta degl' increduli: *che l' uomo nasce libero, e independente*. Oso dire, che questa frase imponente, ripetuta sì spesso, e con tanta enfasi da Rousseau, dall'autore del *Sistema della natura*, e da'loro aderenti, non offre nel loro sistema, che confusione, e baie inconcludenti. Questi riformatori del genere umano distinguono relativamente all'uomo due stati, che essi si studiano molto di contraporre l'uno all' altro, lo stato naturale, e lo stato fattizio o sociale. Nello stato naturale l' uomo, secondo essi, è un ente isolato, limitato dalla natura ad una condizione puramente animale, senza principio di moralità, senza altra legge, che la forza, mossa dall'appetito, e dal bisogno. Allo stato sociale o fattizio soltanto l' uomo debbe lo sviluppo delle sue facoltà intellettuali, la cognizione della virtù, e la pratica del vizio. Ora io dimando, quale è di questi due stati, in cui si possa dire, che l' uomo nasce libero, ed independente? Non è senza dubbio nello stato sociale, in cui l' uomo nasce soggetto alle leggi della sua patria. Ciò sarà, mi diranno, nello stato naturale. Veggiamo adunque, quale debbe essere la libertà, e la independenza in questo stato. Si è osservato, dicesi, in certe specie di animali, che bene spesso la madre divora o distrugge i suoi parti poco dopo che gli ha partoriti. Questi animali seguono il loro istinto, e niuno pensa di farne loro un delitto. Se accadesse nella specie umana, e nel preteso stato naturale, che una madre cedendo agli stimoli della fame, s' avventasse contro il suo hambino, e (cosa, che non si può scrivere senza inorridire) lo divorasse, qual giudizio dovrebbe farsi di questa orribile azione? Si dirà egli forse, che questa madre abbia oltraggiato la natura cedendo alla legge dell' appetito, e del bisogno, l' unica legge, che la natura le abbia prescritto in questo stato? Sarà essa giudicata secondo le nozioni del giusto, e dell' ingiusto, che in seguito di questo sistema non appariscono, se non nello stato fattizio, delle quali essa si suppone assolutamente priva? Ecco dunque l' antropofagia giustificata, e il diritto confuso colla forza, unicamente diretta dall'appetito, e dal bisogno.

(1) I. Tim. Cap. 4. v. 3.

(2) Le quali *Osservazioni* di poco tarderanno in questo stesso volume. D. A. M.

senza alcun principio morale capace di regolarne i movimenti, e di arrestarne il trasporto, e l'impeto. Ora quale sorta di libertà rimane in uno stato, in cui la forza forma il diritto? Non è egli un contraddirsi il supporre, che la natura faccia nascere gl'individui della specie umana liberi, e indipendenti, mentre che per la condizione stessa della lor nascita essa gli abbandona spietatamente, e gli assoggetta alla violenza di chiunque avrà la forza di distruggerli? Questo sistema è ancor più assurdo di quello di Hobbes. Questi in fatti non esclude dallo stato di natura l'esercizio delle facoltà intellettuali; ei porge così nella unione dei deboli, e negli artifiloj dell'astuzia un contrappeso alla superiorità della forza. Ma nel nuovo sistema non lasciasi all'uomo, che l'istinto animale, privasi di tutto le risorse della intelligenza, senza pensare, che il privar l'uomo della ragione si è un rapirgli il suo carattere distintivo, uno spogliarlo di tutti i suoi diritti, e della libertà ancora, il cui esercizio suppone l'uso della ragione. Ma egli è ben lungi, che la natura abbia disegnato il suo piano secondo le immaginazioni balzane di un cervello paradossastico. Il Creatore ha dotato l'uomo della facoltà della ragione; e questa facoltà, sociale di sua natura, prova una destinazione naturale allo stato di società. Egli lo ha dotato altresì della facoltà del libero arbitrio; ed è chiaro, che l'esercizio di questa facoltà in un ente dotato di ragione, non può esser legittimo, se non è conforme alla ragione, e sottoposto alle regole, che debbono dirigerlo. Per quanto poco l'uomo consulti la sua ragione, non può non conoscere questa legge di moralità, scolpita in tutti i cuori con caratteri indelebili, che vieta loro ogni violenza contro i diritti della umanità: ecco di già un principio reprimente. La società vi aggiugne una nuova sanzione colle pene, che decreta contro i perturbatori: essa arma le forze di tutti contro la ingiustizia di ognuno. L'autore medesimo riconosce, come si è osservato di sopra, che le buone leggi custodiscono i cittadini, e gli preservano dagli oltraggi. Ora la preservazione da ogni ingiuria non è egli ciò, che costituisce propriamente lo stato di libertà? Senza la facoltà della ragione il diritto della libertà sarebbe perduto per l'uomo: non si gode ciò, che non si conosce. Senza lo stato di società l'uomo non avendo che la sua forza da opporre alle forze di tutti, sarebbe continuamente esposto agli oltraggi, che si possono aspettare da una moltitudine senza freno. Ei non sarebbe giammai sicuro di non esserne la vittima da un momento all'altro: ad ogni passo avrebbe a temere l'incontro d'individui più forti di lui, i quali volessero usare della loro libertà col rapirgli la sua. Non v'è dunque, se non lo stato di ragione, e di società, che possa procurare all'uomo il godimento di una libertà legittima, ed assicurargliene il possesso.

Si obbietta, che l'uomo non cade nella dipendenza, se non per mezzo, ed in sequela dello stabilimento della società, e delle leggi: ora la società, e le leggi sono d'istituzione umana: dunque anteriormente allo stabilimento della società, e delle leggi l'uomo considerato nel semplice ordine della natura nasce libero, ed independente. La risposta si offre da per sè. L'uomo nasce nello stato di famiglia: dunque nasce da prima nella dipendenza da colui, il quale ha il diritto di governare la famiglia. L'uomo nasce con una destinazione naturale allo stato sociale: dunque la natura non ha fatto l'uomo per vivere in uno stato d'independenza, esclusiva di ogni subordinazione».

Egli è ancor bene di osservare, che se non prende dal fondo stesso della natura la sua sorgente quella mutua affezione, la quale si manifesta in origine nello stato di famiglia, nulla di più incoerente si è, quanto il voler fondare sulla natura un sistema di *fraternità*, e di *filantropia* universale, che si estenda a tutto il genere umano. Non v'è egli di fatti una contraddizione manifesta in supporre uno stato di fraternità tra fanciulli, i quali nascono senza un principio di questa originaria speciale affezione fraterna, che costituisce lo stato di fraternità? Come dunque estendere a tutti gli uomini cogniti, e non cogniti, al Lapponese verso il Cafro, al Cafro verso il Lapponese un principio universale di fraternità, o filantropia, che non preesiste nè pur tra fanciulli, sebbene nati da un medesimo padre, e da una medesima madre? Egli è dunque evidente, che questa filantropia, o fraternità, la quale si pretende derivare dalla natura, non può aver luogo in un sistema, che la esclude dallo stato primitivo di famiglia.

Filosofo da paradossi, chiunque voi siate, degnatevi di porger l'orecchio ad un maestro capace d'istruirvi, ad un filosofo tanto profondo nella cognizione della natura, quanto sublime nella maniera, colla quale ne espone, e sviluppa lo più secreto affezioni, all'Oratore per eccellenza, a Cicerone nel suo immortale trattato *degli Officj*. Egli vi scoprirà la sorgente di questa filantropia, la quale cominciando nello stato di famiglia, si estende a gradi dall'uno all'altro, ed abbraccia la totalità del genere umano. Ma se voi desiderate lumi e più puri, e più sicuri, non potete trarli se non dalla irrefragabile autorità della Rivelazione, che v'insegnerà, quale è la origine, quale è il fine, quali sono i doveri di questa legge di natura, scolpita in tutti i cuori per rannare come in una sola, e medesima famiglia tutti i figli del primo di tutti i padri, il quale nel dar loro la esistenza, ha preparato ad essi ne'decreti eterni della sua sapienza la via, che dee condurli alla felicità.

Non venite a dirci, che questo linguaggio è troppo mistico; nè essere a proposito in un secolo filosofo: permettete, che noi vi rimettiamo

alla descrizione, che fa dell'Accadia uno Scrittore, il quale possiede eccellentemente il vostro linguaggio, all' Autore della *Storia filosofica*, *e politica del commercio ec.* T. VI, p. 240, e voi non potrete non riconoscervi il tenero spettacolo della virtù, e della felicità di tutto un popolo, che crede alla Religione, e la mette in pratica. « Era questo, dic' egli, un popolo sempli- « ce, e buono, il qual non amava punto il san- « gue; » e prosegue, pag. 242.: « Non vi fu « giammai causa civile, o criminale tanto im- « portante da esser presentata al Tribunale di « giustizia stabilito in Annapoli. Le piccole « differenze erano mai sempre terminate all' a- « michevole da' maggiori. I Pastori religiosi « eran quelli, che distendevano tutti gli atti. « Non conoscevasi punto la miseria; e la libe- « ralità preventva la mendicità. Le disgrazie « erano, per dir così, riparate prima che si « provassero. Il bene si operava senza osten- « tazione da una parte, senza umiliazione dal « l'altra. Era essa una società di fratelli, pronti « egualmente a dare, che a ricevere. Questa « preziosa armonia allontanava perfino quelle « unioni di galanteria, che turbano sì sovente « la pace delle famiglie. » *La Religione* adunque opera effettivamente il bene, che promette ad ogni società, la quale abbia la sorte di rispettarla. *La Repubblica degli Atei* non l'opera, che soltanto nel cervello fantastico di un Bayle, e de' suoi copisti. Filosofi, paragonate, e scegliete.

Aggiungiamo ancora alcuni tratti, che la verità sembra avere estorto dalla bocca di un altro filosofo, non meno accreditato nel partito.

L'autore della *Storia generale ec.*, il quale non verrà accusato di una troppo grande parzialità verso gli Ordini religiosi, confessa, che *non si può negare esservi state ne' Chiostri grandissime virtù; che per lungo tempo fu una consolazione pel genere umano, che vi fossero questi asili aperti a tutti coloro, i quali volevano fuggire le oppressioni del governo Gotico, e Vandalico;* che independentemente da ciò, che si debbe loro per aver conservate le poche cognizioni, che rimanevano, e per tante invenzioni utili, che ne sono uscite; *que' Religiosi cantavano le lodi di Dio, vivevano sobriamente, erano ospitali, e i loro esempj potevano servire a mitigar la ferocia di que' tempi di barbarie.* Ei confessa, che *ancora non v'è monastero, che non contenga anime ammirabili, le quali fanno onore alla natura umana.*

Parlando in particolare degl' Istituti consecrati al sollievo de' poveri, e al servigio degli infermi, dice: *Forse non v'è nulla di più grande sulla terra, che il sacrifizio, che fa il sesso delicato, della bellezza, e della gioventù, sovente ancora dell'alto legnaggio per sollevare negli spedali quell'ammasso di tutte le miserie umane, la cui vista è sì umiliante per l'orgoglio umano, e sì ributtante per la nostra delicatezza. I popoli separati dalla comunion Romana* (è da notarsi questa confessione) *non hanno imitato, se non imperfettamente, una carità sì generosa. V'è,* soggiugne, *un' altra Congregazione più eroica; perciocchè questo nome conviene ai Trinitarj della Redenzione degli schiavi, fondati da un gentiluomo nominato Giovanni de Matha. Questi Religiosi si consacrano già da cinque secoli a spezzar le catene de' Cristiani tra i Mori.* I Filosofi non ci dovranno saper cattivo grado di aver noi preso da essi l'ultimo pensiero, col quale terminiamo quest' opera.

DEL SOVRANO

DELLA SOVRANITÀ E DE' SUDDITI

Versione dal Francese (1)

§ I. *Nozione della sovranità*

La Sovranità è il *supremo diritto di comandare nella società civile , conferito ad una persona per mantenervi l' ordine al di dentro e la sicurezza al di fuori*. La natura dunque della Sovranità consiste principalmente in due cose: 1, *nel diritto* di comandare, che comprende anche la facoltà di regolare, costringere e punire; 2, *nel diritto di giudicare inappellabilmente*; per modo che tutti i privati siano tenuti a sottomettersi, nè alcuno vi si possa opporre: giacchè, se questa autorità non fosse nel suo genere superiore ad ogni altra sopra la terra, essa non potrebbe procurare alla società l' ordine e la sicurezza, che sono lo scopo per cui è stata istituita.

Si è detto che la Sovranità è un diritto *conferito ad una persona*, e non già ad un uomo, per far comprendere che questa persona può essere non solo un individuo, ma anche, se si vuole, una moltitudine d'uomini, riuniti in un consiglio e formanti una sola volontà, malgrado la pluralità dei suffragi.

Si è pur detto *ad una persona*, per indicare con ciò, che l' autorità sovrana non può sopportare divisione o smembramento, e che non ci ha più sovrano, ovo se ne vogliono far molti; poichè in questo caso il comando supremo non risiede più in alcuno; e nessuno essendo obbligato di cedere ad altri, bisogna necessariamente che a cagione del loro contrasto, tutto precipiti nel disordine e nella confusione.

Infine, onde far conoscere lo scopo della Sovranità, si è aggiunto che essa è fatta *per mantenere l' ordine al di dentro, e la sicurezza al di fuori*.

(1) Pubblicata a Genova nel 1853: l' originale entra a parte de' *Nouveaux Opuscules du Card. Gerdil d'après les autographes*, stampati a Roma non più che un anno prima, e altre volte da noi citati qui sopra. D. A. M.

Certamente l' autorità sovrana è stabilita pel bene comune dei cittadini: la moltitudine non è già creata pel sovrano; ma Dio ha voluto che vi fossero i sovrani per condurre la moltitudine al vero suo bene. Questo ci fa sapere l'Apostolo con quelle parole,che caratterizzano maravigliosamente il principe: *Dei minister in bonum* (Rom. XIII, 4). Il principe è il ministro di Dio per il bene. Questa breve sentenza esprime l' unione delle più alte virtù, rivolte ai maggiori beni: tal è l' augusto destino d' un principe. Niente deve sembrargli troppo arduo per rendersi degno di essere il luogotenente di Dio sopra la terra, e l' istrumento dei divini benefizi a pro del genere umano.

È dunque verissimo che il principe è l' uomo di Dio presso il popolo, e che la sovranità è a lui data non per la propria sua grandezza o soddisfazione, ma per far regnare sopra la terra la giustizia, l' ordine e la pace.

Da ciò non segue che, deviando i sovrani da questo fine, la Sovranità cessi di essere un' autorità legittima. Nell' esercizio del potere l' abuso non distrugge il titolo legittimo del medesimo. Lo scopo dell' autorità paterna è il bene dei figli: se un padre abusa di questa autorità egli si rende colpevole, ma la potestà paterna non cessa per ciò di essere un' autorità legittima. Per la stessa ragione il principe si rende soprammodo colpevole innanzi a Dio ogni qual volta rivolge a suo interesse particolare l' autorità che Iddio gli ha confidata pel solo bene dei popoli; ma non si deve da ciò conchiudere con Burlamacchi che la Sovranità in tal caso cessi di essere un' autorità legittima.

§ II. *Dei sudditi in generale.*

Tutti gli altri membri dello Stato sono chiamati sudditi; cioè hanno l'obbligo di ubbidire al sovrano.

Burlamacchi pretende che i figli non contraggano questa obbligazione, se non in forza di un consenso, almeno tacito; consenso che si presume allorchè arrivati all'età della discrezione acconsentono a vivere nel luogo della loro famiglia o patria: egli si appoggia su questo argomento, che la stipulazione dei padri non ha per sè alcuna forza per assoggettare i figli ad un'autorità, alla quale questi non volessero sottomettersi.

Ma gli antichi giudicavano essere i figli vincolati allo Stato, nel quale nascono, per un legame quasi simile a quello che gli unisce al loro genitori. Diffatti sotto l'ombra appunto e la protezione delle leggi il padre e la madre si sono procurati i mezzi di sussistenza, di unirsi in matrimonio e di educare i propri figli. Questi per conseguenza devono riconoscere la nascita e l'educazione non meno dalla patria che dai genitori. Tal è il principale fondamento del dovere che gli unisce alla patria, indipendentemente dalla stipulazione dei loro genitori. D'altra parte non sembra molto ragionevole che si stabilisca quest'obbligo sul consenso tacito che si presume in un figlio, quando pervenuto all'età della discrezione, cioè alla età di sette anni, o in quel torno, egli voglia proseguire a starsene nel luogo della sua famiglia. I fanciulli in tale età neppur pensano che vi possa essere un consenso tacito che gli obblighi: e pure Burlamacchi confessa che fin d'allora essi contraggono una vera sudditanza all'autorità del governo. Non è egli dunque molto più semplice il fondare questa sudditanza sul principio incontrastabile dell'obbligo che i figli nascendo contraggono verso la patria, alla quale essi devono, egualmente che ai loro genitori, la vita?

Fra i sudditi dello Stato si distinguono i cittadini e i semplici abitanti. I primi sono quelli, che godono i privilegi dell'associazione: lo direi, quelli che partecipano ai diritti che gli statuti concedono a coloro, che sono veramente considerati come membri dello Stato. La qualità di cittadino ha maggiore o minore estensione, secondo le differenti forme di governo.

Nella democrazia, secondo la definizione aristotelica, colui è cittadino, il quale ha diritto di suffragio. Il commentatore di Burlamacchi dice, che una società ben ordinata non deve ammettere in quest'ordine la vile plebaglia. Ciò vuol dire, che anche in un governo democratico ben costituito vi è un popolo che comanda, e un altro popolo che è suddito all'autorità del primo, senza avere alcuna parte al potere. La qual cosa dimostra che non ci ha governo, in cui l'autorità sovrana sia il risultato di un patto attuale di tutti coloro che compongono la società; poichè altrimenti, se le leggi ed il governo derivassero tutta la loro autorità da questo patto, anche la vile plebaglia dovrebbe avervi parte.

Nella aristocrazia la qualità di semplice cittadino non si estende ad altro, se non a godere i diritti che gli statuti concedono ai membri dello Stato.

Nella monarchia tutti i sudditi possono giungere coi loro meriti e col loro servigi a qualunque impiego dello Stato; onde la qualità di cittadino vi è accompagnata da prerogative più eminenti che nella aristocrazia.

§ III. *Delle relazioni che i cittadini hanno fra loro nella società.*

Oltre la relazione di membri d'un medesimo Stato, i cittadini hanno ancora fra loro diverse relazioni particolari, che si possono ridurre a due classi. La prima ha luogo fra coloro che compongono certi Corpi particolari; l'altra trovasi in quelle persone, le quali dal sovrano sono chiamate a parte del governo.

I Corpi particolari sono chiamati compagnie, collegi, società, comunanze. Fra questi, altri sono pubblici, e sono stabiliti per autorità sovrana; altri poi sono privati e composti privatamente dai particolari. Questi ultimi corpi sono legittimi o illegittimi. Si reputano legittimi, allorquando niente avendo di contrario al buon ordine, ai buoni costumi ed all'autorità sovrana, si considerano come consentiti dallo Stato, sebbene non siasi loro data autorizzazione formale. Tali furono nella primiera origine le società dei dotti, le quali hanno poi dato luogo alla fondazione delle Accademie. Corpi illegittimi non sono soltanto quelli, i cui membri si associano apertamente per mal fare, come le bande dei ladri, dei truffatori, dei corsari ecc., ma ancora tutte quelle unioni, nelle quali i sudditi entrano senza verun consenso del sovrano, e in un modo contrario allo scopo della società civile. Questi arruolamenti chiamansi cabale, combricole, congiure. Si devono considerare come altrettante cabale e fazioni sospette e pericolose, non solamente le unioni particolari di cui si tiene occulto lo scopo, ma quelle ancora che si coprono di un pretesto plausibile, come sarebbe di riformare alcuni abusi. Un procedere, per sè stesso innocente, diviene colpevole, quando si fa per mezzo di cabale. È permesso, per esempio, a chicchessia di presentare una petizione al Sovrano; ma l'andarvi scortato da gran moltitudine di gente, ha un aspetto di sedizione. Per l'istessa ragione le leggi militari qualche volta vietano sotto pena di morte ai soldati di attrupparsi per chiedere i loro stipendi.

Hanno relazioni speciali verso gli altri cittadini, e sono legati in una maniera più stretta al sovrano quelli, ai quali è affidata una parte del governo, che essi esercitano in nome del principe, e per sua autorità. Fra gli uffiziali pubblici ve ne sono alcuni che esercitano una specie di autorità delegata; altri che sono uni-

camente per consiglio; altri che sono solo incaricati dell'esecuzione degli ordini.

§ IV. *Dei caratteri essenziali al potere sovrano.*

La sovranità è il potere supremo di comandare nello stato civile. Questa definizione basta per far conoscere quali debbano essere i caratteri della sovranità. Il primo è l'indipendenza, in ciò che riguarda lo stato civile; da qualunque altra autorità sopra la terra. È assolutamente necessario, dice Burlamacchi, che in qualunque governo vi sia questo potere supremo; poichè, non potendosi moltiplicare i poteri all'infinito, bisogna necessariamente fermarsi a qualche grado di autorità, superiore a qualunque altro; ed ogni forma di governo non può far a meno di questo supremo potere, giacchè è contraddittorio il dire che in un dato ordine di esseri vi sia alcuno sopra di colui, che nello stesso ordine tiene il primato.

Un secondo carattere, il quale è una conseguenza del primo, è che il sovrano, come tale, non sia tenuto a render ragione a chicchessia qui in terra della sua condotta, nè soggetto ad alcuna pena per parte degli uomini; poichè l'una e l'altra cosa presuppone un superiore.

Il terzo carattere della sovranità è che essa sia al di sopra delle leggi umane. La qual cosa si deve intendere del potere coattivo, e della sommessione alla pena, intimata ai trasgressori. Imperocchè d'altra parte il Burlamacchi confessa, che la equità richiede che il principe osservi le proprie leggi in ciò, che non è incompatibile col grado che tiene: affinchè i suoi sudditi siano più efficacemente animati alla osservanza delle medesime; e, si deve aggiungere, anche perchè il principe è obbligato più di qualunque altro di procurare il bene pubblico, che è l'oggetto a cui mirano le leggi.

Burlamacchi sulla supposizione d'un precedente stato di natura, definisce che questa Sovranità quale è stata da noi definita, risedeva originariamente nel popolo: egli confessa tuttavia che avendo un popolo trasferito il suo diritto in un Sovrano, non si potrebbe più supporre senza contraddizione, che egli ne restasse ancora possessore. Da questo conchiude essere certo che allorquando un popolo si è sottomesso ad un re, veramente tale; egli non ha più alcun potere sovrano: altrimenti, aggiunge il suo commentatore, vi sarebbero ad un tempo due Principi in un solo e medesimo Stato; il che ripugna alla definizione del potere sovrano.

Ma qualunque sia l'estensione di questo potere, bisogna guardarsi dal confondere il potere assoluto col potere arbitrario. Queste sono due idee differentissime. Il potere arbitrario sarebbe quello di un sovrano che si riputasse lecito l'usare della sua autorità a proprio vantaggio, senza alcun riguardo al bene pubblico ed anche con discapito del pubblico interesse. Tal è il potere d'un padrone, a cui si stimasse competere il diritto di disporre de' suoi schiavi non pel loro bene, ma per l'interesse suo proprio. Al contrario il potere assoluto non dispensa il sovrano dall'obbligo di rivolgere tutto l'uso della sua potenza al bene della società; ma solo esclude la dipendenza da ogni altro potere; cosicchè è sovrano e gode d'un potere assoluto colui, il quale non dipende da alcuno nel sanzionare quelle leggi, che egli giudica più convenienti al bene dello Stato. Il potere arbitrario sarebbe opposto allo stesso scopo della società, che pure è la sorgente o la regola del potere pubblico. Esso è dunque illegittimo di sua natura. Invece il potere assoluto non è contrario per sè al bene della società, che anzi può molto contribuirvi ove cada in buone mani.

Burlamacchi tratta in seguito della sovranità assoluta, o della limitata. Ma queste quistioni riguardano le differenti forme di governo, delle quali si discorrerà in seguito.

§ V. *Delle parti della sovranità, ossia dei diritti essenziali che essa contiene.*

Per conoscere le parti della sovranità, bisogna considerarne la natura ed il fine. La sovranità ha per fine la conservazione, la tranquillità e la felicità dello Stato, sia nell'interno, sia nell'esterno: bisogna dunque che in sè contenga tutto ciò che è necessario per procurare questo doppio fine. Ciò posto diciamo: 1., che la parte precipua della sovranità, quella cioè che è come il fondamento dello altre è il potere legislativo, in forza del quale il sovrano stabilisce alcune norme generali e perpetue, a fine di conservare la pace e l'ordine; e prescrive ciò che i cittadini devono fare pel bene comune, e ciò che devono evitare; e determina i rispettivi diritti di ciascheduno, i titoli proprj per acquistarli o per trasmetterli, e finalmente i mezzi di farli valere senza turbare l'ordine e la quiete pubblica.

2. Al potere legislativo bisogna aggiungere il potere coattivo, senza il quale il primo sarebbe inutile. Questo consiste nel diritto di determinare alcune pene contro coloro, che coi loro disordini disturbano la società. Ma, dice Burlamacchi, affinchè il timore delle pene possa fare sopra gli spiriti un'impressione abbastanza forte, conviene che il diritto di punire si estenda fino a poter far soffrire il più grande di tutti i mali naturali, la morte; altrimenti il timore della pena non sarebbe sempre capace di contrabbilanciare la forza del piacere e della passione. In una parola, fa d'uopo che l'uomo abbia chiaramente maggiore interesse nell'osservare la legge, che nel violarla. Per lo che il diritto della spada è il massimo potere, che l'uomo possa esercitare sul suo simile.

3. Siccome non tutti vanno sempre d'accordo intorno al modo di applicar bene le leggi ai ca-

ai particolari, e sovente nelle azioni denunciate come contrarie alle leggi, si trovano alcune circostanze che richiedono un diligente esame; quindi è necessario che il sovrano (o per sè stesso, o per mezzo dei magistrati) per mantenere la tranquillità pubblica, prenda cognizione delle liti che sopravvengono fra i cittadini, e le decida. Queste è ciò che chiamasi *giurisdizione*, o *potere giudiziario*; al quale si deve pur riferire il diritto di far grazia, quando una legittima ragione lo richiegga.

4. Per tutelare lo Stato dai pericoli esterni il sovrano dev' essere rivestito del potere di armare i suoi sudditi, d' intimare la guerra e di fare la pace; come pure di conchiudere trattati d' alleanza cogli Stati stranieri.

5. Siccome il sovrano non può eseguire tutto da se, è necessario che abbia il diritto di creare ministri e magistrati, i quali agiscano in suo nome e sotto la sua autorità. Quando il sovrano ha loro affidato questo incarico, può e deve costringerli ad adempirlo.

6. Siccome a governare lo Stato richiedonsi spese considerevoli, così il sovrano, a misura che lo esigono le pubbliche necessità, ha il diritto d' imporre contribuzioni ai sudditi. Questo è ciò che chiamasi diritto dei sussidj, o delle imposte.

§ VI. *Delle differenti forme di Governo.*

È necessario che in ogni società vi sia un potere supremo: ma questo potere può essere collocato variamente; dal che risultano differenti specie di governo, secondo che la sovranità risiede o in un individuo, o pure in un'assemblea più o meno numerosa relativamente allo Stato.

Non sarà qui inutile il notare che la forma di governo determina la costituzione di uno Stato; e che le leggi fondamentali sono propriamente quelle, le quali regolano e fissano la detta costituzione, e sono assolutamente necessarie a mantenerla.

Si possono ridurre a due classi generali tutte le differenti specie di governo: le une sono *semplici*, le altre *miste*. Puffendorff le chiama *regolari* ed *irregolari*. Nella prima classe si hanno queste tre specie: la *democrazia, l'aristocrazia* e *la monarchia*; secondo che il supremo potere risiede o nella stessa moltitudine, cioè nei capi di famiglia riuniti in un'assemblea; o in un consiglio composto dei principali cittadini; o in un solo capo che si chiama re, imperatore, sovrano o monarca.

In una democrazia il sovrano è una persona morale, composta e formata dalla riunione di tutti i capi di famiglia in una sola volontà; onde vi sono tre cose assolutamente necessarie per questa forma di governo, le quali si devono consideraro come altrettante sue leggi fondamentali. 1. Si richiede che vi sia un luogo ed un tempo determinato per deliberare in comune sugli affari pubblici; altrimenti i membri del supremo consiglio potrebbero unirsi in luoghi diversi, onde nascerebbero fazioni, atte a rompere la unità essenziale allo Stato. 2. Bisogna stabilire per norma, che la pluralità dei suffragi sarà considerata come esprimente la volontà di tutti. Senza questa regola gli affari non potrebbero avere un termine; essendo impossibile che un gran numero di nomini convenga sempre unanimemente. 3. Alla democrazia è anche essenziale che si stabiliscano magistrati, incaricati di convocare l' assemblea del popolo nei casi straordinarj; di dare esecuzione in suo nome agli affari ordinarj; e di far eseguire i decreti dell' assemblea sovrana.

Per ciò che riguarda le aristocrazie, poichè la sovranità risiede in un Consiglio o Senato, composto dei principali membri della nazione, è mestieri che le stesse condizioni che sono essenziali alla democrazia, concorrano altresì ad istabilire l'aristocrazia. Questa può essere di due sorte, ereditaria o elettiva. Ereditaria è quella che è limitata ad un certo numero di famiglie, alla quale per conseguenza la sola nascita dà diritto, e si tramanda dai padri ai figli. Elettiva è quella nella quale non si perviene al governo, se non per mezzo d'una elezione.

E qui si ha da far luogo ad un'avvertenza, che conviene ugualmente alle democrazie ed alle aristocrazie; ed è che in uno Stato popolare ciascun cittadino, e in un governo di patrizi ciascun membro del consiglio supremo non ha già il potere sovrano, e neppure una parte di esso potere; il quale nel primo caso risiede nell' assemblea generale del popolo convocata secondo le leggi, e nell'altro caso sta nel consiglio dei patrizi: poichè altra cosa è avere una parte della sovranità, altro è avere il diritto del suffragio in un' assemblea, rivestita del potere sovrano.

§ VII. *Dei governi misti.*

I governi misti si stabiliscono col concorso delle tre forme di governi semplici, o almeno di due; e si formano dividendo l'esercizio delle differenti parti della sovranità fra differenti persone o differenti corpi. Egli è necessario in questi governi che i limiti rispettivi dell'autorità in coloro, ai quali le leggi fondamentali la confidano, siano così ben regolati dalle stesse leggi, che apparisca manifestamente quando si estendano le attribuzioni di ciascuno di siffatti poteri collaterali. In questa costituzione le leggi fondamentali sono vere convenzioni (*pacta conventa*) fra i differenti ordini dello Stato, colle quali essi stipulano vicendevolmente che ciascuno avrà una tale o tal altra parte alla sovranità, e che in ciò consisterà la forma del governo. Per tal modo ciascuna delle parti con-

traenti acquista un diritto primitivo di esercitare quel potere che le è conceduto, e di ritenerlo. Essa non potrebbe esserne spogliata suo malgrado, e per la sola volontà degli altri. La ragione è, che la costituzione di questi governi non può essere mutata, se non per l'istesso modo col quale essa fu stabilita; vale a dire col concorso unanime di tutte le parti contraenti, che fissarono la forma del governo col primitivo contratto dell'associazione.

Malgrado la detta divisione dell'autorità, Burlamacchi crede di trovare in questa forma di governo una qualche unità. Qui, dice egli, a parlare propriamente non vi ha che un solo sovrano, il quale abbia in sè stesso la pienezza della sovranità; non vi ha se non una sola volontà suprema. Questo sovrano è il corpo stesso di tutti i cittadini, che formano riunione di tutti gli ordini dello Stato; e questa volontà suprema è la legge, con cui il corpo intero della nazione fa palese la sua volontà.

Ciò è vero almeno in astratto; ma in queste costituzioni miste, ove l'autorità è divisa fra certe persone, o certi ordini, il corpo intiero della nazione non ha più assemblee legali che possano spiegare la volontà generale. Questa volontà generale manca per tal modo d'un soggetto proprio e reale, che possa interpretarla e farla valere. Ciascuno dei vari ordini dello Stato si sforza di stenderla, e di volgerla il più che può in suo favore; nè pare possibile che alcuna legge possa stabilire i confini della loro giurisdizione in un modo così chiaro e preciso, da prevenire ogni dubbio o contrasto. Da ciò nasce quasi un naturale conflitto fra i diversi ordini dello Stato, che hanno qualche parte della sovranità. I popoli, spessissimo ciechi intorno ai propri interessi, riguardano queste rivalità come il suggello o la guarentigia della loro libertà, e si compiacciono qualche volta dei mali che ne derivano; ma frattanto questi sono veri mali ad onta dell'opinione che gli alleggerisce: e sono ordinariamente seguiti da terribili scosse, ed anche dalla ruina dello Stato.

Il citato autore osserva saviamente, che non devesi confondere la forma del governo con la maniera di governare. Per esempio, in uno Stato democratico, il popolo può dare la cura di molti affari ad un Capo, o ad un senato: in uno Stato aristocratico può esservi un magistrato primario, investito d'una speciale autorità, o anche un'assemblea popolare da consultarsi in alcuni casi: finalmente in una monarchia gli affari più importanti possono essere discussi da un senato. Tutte queste circostanze accidentali non mutano punto la forma del governo, nè v'introducono alcuna divisione della sovranità; e lo Stato si mantiene sempre o puramente democratico, o aristocratico, o monarchico. Perocchè v'ha un grande divario fra l'esercitare una parte della sovranità in forza di un potere emanato dal sovrano, qual è quello dei semplici giudici, ufficiali o magistrati dipendenti da una persona sovrana, siccome accade nei casi proposti; ed il possedere propriamente o mediante del *pacta conventa*, una parte della sovranità, siccome avviene nei governi misti.

§ VIII. *Dei difetti, che possono trovarsi nelle varie forme di governo semplice.*

La sovranità, dice Puffendorff, come qualunque altra specie di diritto e di potere, ora è usata bene, ora male; dal che nasce la distinzione fra uno Stato forte e bene ordinato, ed uno Stato debole ed infermiccio. Queste infermità hanno origine o dall'abuso che si fa del potere sovrano, o dalla perversa costituzione dello Stato; onde questi mali si riducono a due classi, cioè ai difetti degli uomini, ed ai difetti del governo.

Nella monarchia i difetti saranno della persona, quando siede sul trono un uomo privo delle doti necessarie per regnare; quando il monarca non ha a cuore il bene pubblico, ed abbandona i sudditi in preda all'ambizione o all'avarizia de' suoi ministri; quando egli si rende odioso con la sua crudeltà, o con l'abbandonarsi alla collera; quando non si fa scrupolo di esporre a pericolo lo Stato senza necessità; quando scialacqua nelle gozzoviglie, nel lusso e in liberalità male intese le rendite o le contribuzioni che riscuote pei bisogni dello Stato; quando, ammassa ricchezze superflue opprimendo i suoi sudditi ed impadronendosi del loro danaro con ostorsioni; quando è oltraggioso ed ingiusto; in una parola, quando per questi ed altri simili vizj merita il titolo di principe malvagio.

Quanto all'aristocrazia, i difetti sono nelle persone allorchè con le brighe, o con altre vie oblique si procura che siano ammesse nel Consiglio persone cattive, o almeno incapaci di governare, ad esclusione di quelle che hanno il merito e le qualità richieste; allorchè si formano fazioni e cabale fra i senatori; allorchè grandi trattano il popolo da schiavo, o si arricchiscono smungendo il danaro pubblico.

I difetti delle persone in una democrazia appariscono allorchè i contenziosi, gl'inetti e gli ignoranti vogliono sostenere il loro sentimento collo schiamazzo, e ragionano tumulto nelle assemblee; allorchè l'invidia opprime i cittadini di merito distinto; allorchè per leggerezza si fanno leggi, e si aboliscono; e si revocano senza necessità le deliberazioni che si erano adottate; allorchè l'amministrazione degli affari pubblici è confidata a gente dappoco e di nessuna capacità.

Un principe non può mai essere vizioso impunemente. Il male che egli cagiona allo Stato, per un necessario riverbero ricade sopra di lui. Per poco che un sovrano sia capace, non può a meno di conoscere che il proprio in-

teresse è inseparabile da quello dello Stato. Allorchè ad un regno è toccata la disgrazia di essere governato da un principe malvagio, vi è ogni ragione di sperare, che non lo rassomiglierà il successore; al quale gli stessi vizj di colui che lo ha preceduto, possono servire di lezione. Questo compenso non si trova nell'aristocrazia e neppure nella democrazia, dove, siccome parecchie persone hanno parte agli affari, così dacchè il vizio si è impadronito d'un certo numero, la virtù degli altri torna quasi inutile al bene pubblico; i viziosi bensì ne formano degli altri che sottentrano insensibilmente. D'altra parte i privati trovano spesso vantaggi reali per ciò che dicesi fortuna, nel separare i loro interessi da quelli dello Stato. Da ciò deriva che, quando una repubblica è invasa dalla corruzione, è quasi impossibile di risanarla; poichè non può mai succedere che un buon numero di virtuosi cittadini sottentri nd un tratto nei consigli, o in altre parti dell' amministrazione ad un numero eguale di cittadini viziosi. All'incontro nella monarchia un buon principe che succede ad un cattivo, può riparare ai disordini dell'amministrazione precedente, e prevenirli in seguito con una serie di regolamenti migliori. Questa differenza pare che ceda in favore della monarchia.

I difetti del governo consistono nell' essere le leggi o i costumi dello Stato ripugnanti all'indole dei popoli; come se si volesse, dice Barbeirac e Burlamacchi, rivolgere alle armi un popolo che non è fatto per la guerra. Ma un saggio principe deve tenersi in guardia contro certi discorsi vaghi e fallaci, con cui qualche volta si cerca d'impedire ottime riforme da chi adduce per pretesto, che queste non sono consentanee all' indole dei popoli. Questo è ciò che obbiettavasi a Colbert nei suoi progetti di stabilire nella Francia l' industria delle arti e del commercio. Un famoso politico ha detto, che quando un principe non ha buone truppe, ciò accade sempre per sua colpa. Le qualità morali dei popoli si formano insensibilmente sulle leggi che li governano; specialmente se questo sono secondate dalle massime d' una educazione costante ed uniforme; poichè allora l' abitudine si cambia in seconda natura.

Un altro difetto del governo è quando le leggi non sono conformi alle qualità o condizioni del paese: così è mal fatto il non favorire il commercio e le manifatture in un paese ben situato, che produce quanto a ciò è necessario; parimente è mal fatto se le leggi danno la spinta ai cittadini di commettere delitti nell' interno, per esempio col condannare un omicida alla multa di trenta marche; o di attirarsi dall' esterno il giusto odio dei vicini, autorizzando, per esempio, le piraterie, o non facendo giustizia ai forestieri; o se riducono i cittadini a poltrire nella mollezza, o a non poter vivere senza la guerra; così pure se la costituzione dello Stato rende la spedizione degli affari troppo tarda e malagevole, come in Polonia, ove l' opposizione d'un solo dei membri dell'assemblea scioglie la dieta.

Questi difetti si esprimono ordinariamente con nomi particolari: la corruttela della monarchia chiamasi *tirannia; oligarchia* l' abuso dell'aristocrazia; e quello della democrazia dicesi *anarchia*. Ma accade sovente che nell'applicazione che se ne fa, queste parole indichino qualche passione, o qualche malcontento particolare in quelli che le pronunciano, piuttosto che un vero difetto, o una malattia nello Stato. Così chi non ama la monarchia o il principe regnante, applicherà il titolo odioso di tiranno ad un sovrano, non solo legittimo ma anche buono; e tratterà come dispotico il governo del miglior principe, soprattutto se questi fa eseguire le leggi con severità.

§ IX. *Degli Stati composti.*

Ci resta a parlare degli Stati composti, i quali si formano coll' unione di parecchi Stati particolari. Questi si possono definire, una riunione di Stati perfetti, strettamente uniti per qualche vincolo particolare; per cui possono essere considerati come componenti un solo corpo, riguardo alle cose che loro interessano in comune, sebbene ciascuno di essi d' altra parte conservi la sovranità piena ed intera, indipendente dagli altri.

Questa riunione di Stati, o si forma congiungendo due o più Stati distinti sotto un solo e medesimo re, come erano per esempio l' Inghilterra, la Scozia o l' Irlanda, prima dell'unione che si è fatta ai giorni nostri della Scozia e dell' Inghilterra; oppure risulta da una confederazione di parecchi Stati indipendenti, in forza della quale essi costituiscono insieme un solo corpo, come le Provincie Unite, ed i Cantoni Svizzeri.

La prima specie d'unione può aver luogo o nella circostanza d' un matrimonio, o in caso di legittima successione, o quando un popolo si sceglie per re un principe che era già sovrano d' un altro regno: in questi casi, differenti Stati rimangono uniti sotto un solo principe, il quale governa ciascuno in particolare colle sue leggi fondamentali.

Rispetto agli Stati confederati, si deve avere come legge fondamentale che essi s' impegnino a non esercitare, se non di comune consenso, certe parti della sovranità; soprattutto quelle che riguardano la loro mutua difesa contro i nemici esteri; ma ciascuno dei confederati conserva un' intera libertà di esercitare a suo talento quelle parti della sovranità, di cui nell' atto della confederazione non fu stabilito che dovessero esercitarsi in comune.

Altra legge fondamentale è quella per cui si

devono designare certi tempi e certi luoghi per le assemblee ordinarie, ed eleggere qualche membro che abbia potere di convocare assemblea per gli affari straordinarj che non soffrono dilazione: oppure si può, appigliandosi ad un altro partito, stabilire un' altra assemblea che sia permanente, composta dei deputati di ciascuno Stato, da cui si spediscano gli affari comuni secondo gli ordini superiori.

§ X. *Della sovranità, acquistata per diritto di conquista.*

Ogni legittimo governo, generalmente parlando, suppone nella sua prima origine un consenso o adesione espressa o tacita dei popoli. Ma potendosi dare questo consenso in diversi modi secondo le circostanze che l' accompagnano, si devono anche distinguere diverse maniere d' acquistare la sovranità. Qualche volta un popolo è costretto dalla forza delle armi a sottomettersi al dominio del vincitore: altre volte il popolo di moto proprio conferisce ad alcuno l' autorità sovrana, come quando i Medi scelsero Deioce per loro re. Si acquista dunque la sovranità in due modi principalmente, cioè o col diritto di guerra, o col libero consenso dei popoli.

La conquista non dà un vero diritto nel tribunale della coscienza, se non quando è giusta e legittima; cioè quando il vincitore avendo avuto un giusto motivo di muover guerra ad un popolo, lo ridace colla forza delle armi a sottomettersi al suo impero. In questo caso un tal diritto è fondato sopra due ragioni: 1. la conquista, come dice Burlamacchi, seguendo Puffendorff, è una conseguenza naturale della vittoria, e il vinto che arrendesi al vincitore non fa che ricomperare la vita colla perdita della libertà. 2. I vinti essendosi impegnati in una guerra ingiusta, piuttosto che concedere la dovuta soddisfazione, si reputano avere tacitamente consentito fin da primo, alle condizioni che il vincitore loro imporrebbe, purchè niente avessero d' ingiusto e d' inumano. Il commentatore di Burlamacchi disapprova la prima ragione, la quale egli dice essere fondata sopra una massima barbara, cioè che il vincitore abbia diritto sopra la vita dei vinti. Tutto il male, egli dice, che è permesso di fare in guerra è quello che segue necessariamente dal diritto di difendersi, e di ottenere la riparazione del male, che ci ha fatto il nostro nemico. Questo scrittore sembra dimenticare quello che si ha diritto d' infliggere la pena di un atroce delitto. Checchè ne sia, egli stesso non dissente dal Burlamacchi nella conclusione: solo pretende di provare la cosa in altra maniera. Se la guerra è giusta, egli dice, anche la conquista è giusta; ed eccone la ragione: la guerra è giusta o perchè il nemico possedeva questo paese conquistato, il quale per giusto titolo apparteneva al vincitore; o perchè il nemico ricusò di dare soddisfazione al vincitore, ingiustamente offeso o danneggiato. Nel primo caso la conquista è giusta, perchè il vincitore ricupera i suoi diritti: e la è pure nel secondo caso, perchè il vincitore la risguarda come una soddisfazione dell' insulto o del danno. Ma anche quest'ultima ragione sembra richiedere qualche restrizione. Sarà egli vero che in ogni caso la soddisfazione d' un danno, o la riparazione d' una offesa richieda rigorosamente la conquista dello Stato che ha fatto l' offesa o il danno? sembra che Grozio si esprima con maggiore precisione e sodezza nel suo trattato *Del diritto della guerra e della pace*, lib. III, cap. XV, § 1, n. 2. In una guerra giusta, ei dice, si può acquistare, fra le altre cose, il diritto sovrano sopra il popolo vinto, e il diritto che l' istesso popolo avea riguardo alla sovranità; ma l' acquisto non è legittimo, se non in quanto corrisponde al grado di pena che merita il delitto dei vinti, o al valore di qualunque altro debito; e in quanto lo richiede per altra parte la necessità di evitare un gran pericolo. Quest'ultima ragione è per lo più mista colle altre due; ed è certo che bisogna principalmente averla in considerazione e nelle condizioni d' un trattato di pace, e nell'uso che si fa della vittoria. Imperocchè in ogni altra materia si può per un principio di bontà e di clemenza cedere qualche proprio diritto; ma quando si tratta d' un danno pubblico, è una compassione crudele il fidarsi bonariamente di un nemico vinto. Isocrate dava per massima a Filippo il Macedone di domare i barbari, finchè fosse necessario per assicurare i suoi Stati.

Bossuet nella sua *Politica cavata dalla S. Scrittura*, lib. II, art. 11, prova che vi è un diritto di conquista legittima, confermato anche nella S. Bibbia. Tal è la conquista, di cui Iefte giustifica la legittimità contro il re degli Ammoniti. Questo sovrano reclamava le terre che i suoi predecessori avevano altra volta posseduto, e che erano state occupate dagl' Israeliti dopo la loro uscita dall' Egitto. Iefte rispose, che gl' Israeliti non avevano tolto niente agli Ammoniti, giacchè le terre contrastate non appartenevano più a loro, quando ne era stata fatta la conquista, ma erano possedute dagli Amorrei, i quali erano stati da essi vinti in giusta guerra; aggiunse ancora che i Moabiti o gli Ammoniti non si erano in alcun modo lagnati di questa conquista nè allora, nè dopo; e ciò per lo spazio di trecento anni (Iudic. XI, 15-28). Bossuet in seguito fa notare due mezzi di rendere incontrastabile il diritto di conquista. L'uno è di congiungervi un possesso pacifico, come si vede nell' esempio di Iefte: l' altro di confermarla offrendo una composizione amichevole, siccome fece il savio Simone Maccabeo: il quale,

molestato dal re Autioco intorno alle città di Ioppe e di Gazara, rispose: In quanto a queste due città, esse facevano rapine sui nostri paesi; tuttavia per queste vi offriamo cento talenti (I Mach. XV, 35). Sebbene la conquista fosse legittima, dacchè quelli di Ioppe e di Gazara, essendo ingiusti aggressori, erano stati presi in guerra giusta (tanto più che trattavasi della sicurezza del paese, titolo legittimo di conquista in una guerra d' altronde giusta, secondo il principio di Grozio, riportato più sopra), tuttavia Simone offriva cento talenti per aver la pace, e rendere inconstrastabile il suo diritto. Per tal modo, aggiunge Bossuet, si vede che questo diritto di conquista, il quale comincia colla forza, si riduce, per così dire, al diritto comune e naturale in conseguenza del consenso dei popoli, e del pacifico possesso: e si presuppone che la conquista sia stata seguita da un' adesione tacita dei popoli sottomessi, che si sono avvezzati all' obbedienza mercè di un umano trattamento; o che vi sia intervenuto qualche accordo, simile a quello di Simone Maccabeo, di cui si è parlato.

Ma una conquista ingiusta, ed una sottomessione estorta per pura violenza possono dare un diritto legittimo? Burlamacchi risponde che bisogna distinguere, se l' usurpatore ha cambiato una repubblica in monarchia, oppure se egli ha deposto il legittimo monarca. Nell'ultimo caso è indispensabilmente obbligato a restituire la corona a colui, al quale l'ha tolta, o ai suoi eredi, fino a che non si possa ragionevolmente presumere che essi abbiano rinunciato alle loro pretese; e questo è ciò che si presume allorchè è passato un tempo notabile senza che abbiamo voluto o potuto fare degli sforzi per ricuperare la corona. Questa decisione sembra consentanea alla equità. Poichè per una parte l'usurpatore che toglie la corona ad un re legittimo, lo priva contro ogni giustizia di un vero diritto. La giustizia richiede dunque che egli risarcisca il torto che ha fatto, e che per conseguenza restituisca la corona a colui, che ha un legittimo diritto di portarla. Per altra parte può accadere che una conquista la quale abbia avuto un' origine ingiusta, col tempo divenga legittima, sia per l'adesione dei popoli, sia per l'abbandono espresso o tacito di quelli che vi hanno interesse. Il diritto delle genti, dice Burlamacchi, ammette una specie di prescrizione fra i re ed i popoli liberi, riguardo alla sovranità. Tanto richiede l'interesse e la quiete delle nazioni. Bisogna che un possesso continuato e pacifico della sovranità abbia forza di porla una volta fuori di contrasto; altrimenti non si farebbe mai fine alle dispute riguardo ai regni ed ai loro limiti, il che sarebbe una sorgente di guerre perpetue.

Riguardo al primo caso, Burlamacchi dice che se l'usurpatore il quale ha cambiato una repubblica in monarchia, governa con moderazione e con giustizia, e se ha regnato pacificamente per qualche tempo, ciò basta per dar luogo a credere che il popolo adorisca al suo dominio, e per cancellare ciò che vi fosse di vizioso nella maniera con cui l'ebbe acquistato. Questo appunto si può molto bene applicare al regno di Augusto.

§ XI. *Dell' acquisto della sovranità per mezzo della elezione.*

La sovranità si può acquistare per il consenso dei popoli in due modi, cioè o per elezione, o per successione. L' elezione è *l' atto con cui il popolo nomina quello, dal quale vuole essere governato*: così appena la persona eletta ha accettato la sua nomina, essa acquista la sovranità.

Si distinguono due sorte di elezioni: l' una pienamente libera: l' altra ristretta in certi limiti. La prima ha luogo quando si può nominare chiunque si crede più abile; l' altra, quando si è costretto a scegliere fra un certo ordine di persone.

Il tempo che passa fra la morte d' un re, e la elezione del suo successore chiamasi *interregno.* Durante l' interregno lo stato è un corpo imperfetto, privo di capo: ma la sovranità ritorna allora al popolo, il quale, finchè non abbia scelto un nuovo re, può esercitarla come stima meglio. Egli può anche mutare la forma del Governo. Ma per prevenire i torbidi d' un interregno, sarà ottima precauzione quella di destinare antecedentemente coloro, i quali, durante quel tempo, dovranno prendere in mano le redini del governo. Così in Polonia l' arcivescovo di Gnesne coi deputati della grande e della piccola Polonia sono a ciò destinati. Coloro che hanno questo incarico sono chiamati *Reggenti del Regno*: i Romani li chiamavano *Interreges.* Questi sono magistrati straordinarj, temporanei, e per così dire, provvisorj, i quali in nome e per autorità del popolo esercitano sino alla elezione gli atti della sovranità; ed ei sono obbligati di render conto della loro amministrazione. I regolamenti che riguardano la elezione e l'interregno, sono leggi fondamentali in questa specie di costituzione.

§ XII. *Dell' acquisto della sovranità per via di successione.*

La seconda maniera di acquistare la sovranità è il diritto di successione, pel quale i principi che hanno una volta acquistato la corona, la trasmettono ai loro successori. A primo aspetto sembra che i reami elettivi siano da preferirsi agli ereditarj; perocchè nei primi si può sempre scegliere un principe me-

ritevole e capace. Tuttavia l'esperienza fa conoscere che all'ultimo de' conti è bene per lo Stato che il regno sia ereditario. 1. Si evitano i grandi inconvenienti, che nascono dalle frequenti elezioni, tanto riguardo all'interno, quanto per ciò che spetta all'esterno. 2. Vi sono minori dispute, e minore incertezza riguardo a quelli che devono succedere. 3. Un principe la cui corona è ereditaria, in parità di circostanze, piglierà più cura del suo reame, e tratterà meglio i suoi sudditi, nella speranza di lasciare la corona ai suoi figli; che non farebbe se la possedesse per sè solo. 4. Un regno ove la successione è ben regolata, ha più solidità e forza; può fare più vasti progetti, e metterli in esecuzione più sicuramente che se fosse elettivo. 5. Finalmente la persona del re è più rispettabile ai popoli per lo splendore della nascita; ed essi hanno tutta la ragione di presumere che egli avrà le qualità convenienti al trono, sia per l'impressione dei buoni esempi, sia per l'educazione che avrà ricevuta.

Si può aggiungere, che l'interregno è un male inevitabile nei reami elettivi; ed è più grave, che non la reggenza in caso di minorità. Quello è il tempo degl'intrighi e dei delitti, come dice a proposito uno scrittore. Si è visto il popolo stesso correre alle prigioni, rompere le porte e liberare i colpevoli. Il tempo in cui si acquista la corona per elezione è un tempo di grazia e di amnistia: un nuovo re vuole guadagnarsi il cuore de'suoi sudditi colla riputazione della sua clemenza; e la speranza d'impunità fomenta molte specie di disordini.

Per quante precauzioni si prendano, è ben difficile che la corruttela non s'impadronisca delle elezioni. In tal caso non si può più sperare nulla dei vantaggi della scelta. Se i voti sono comprati, siamo meno certi delle buone qualità del principe eletto, che se lo desse la nascita; e di più siamo già assicurati che è stato scelto al governo un re corruttore. Un'intiera nazione non può eleggere, che per mezzo dei rappresentanti. Dunque i voti saranno venali. Se non è la venalità che decide, spesso saranno le fazioni. Le potenze vicine si frammischieranno altresì qualche volta nella elezione, e la solleciteranno colle armate. Tutto ciò sembra dimostrare che la successione è da preferirsi al sistema elettivo.

L'ordine della successione è regolato o dalla volontà dell'ultimo re, o dalle leggi fondamentali dello Stato. Il primo modo ha luogo in un regno veramente patrimoniale, secondo Grozio, Puffendorff, Burlamacchi ed altri. Si è molto disputato intorno alla esistenza od anche intorno alla possibilità dei regni patrimoniali. Niente dirò intorno alla loro esistenza. Riguardo alla possibilità mi sembra che si potrebbe distinguere l'amministrazione del regno, dal titolo, per così dire, d'uffizio, che dà il diritto di governare cogli onori, preminenze e vantaggi che vi sono annessi. Un reame non può giammai essere patrimoniale quanto all'amministrazione. L'amministrazione d'un patrimonio è tutta rivolta al vantaggio di colui che ne gode, e la negligenza nell'amministrarlo non è sempre per sè stessa un'ingiustizia. Al contrario l'amministrazione d'un regno è pel vantaggio di coloro che sono governati. Il principe deve loro rigorosamente tutte le sue cure, e non può dispensarsene senza rendersi ingiusto. Dunque un reame non può essere nella medesima condizione di un patrimonio, in quanto all'amministrazione. Ma per ciò che riguarda il titolo che dà diritto alla corona, non sembra che vi sia contraddizione, supponendo che in qualche caso la corona sia stata conferita o acquistata con diritto d'alienarla: di modo che sotto quest'aspetto il regno potrebbe essere riputato patrimoniale.

Rispetto ai regni non patrimoniali l'ordine della successione è fissato con una di quelle leggi fondamentali dello Stato, che la nazione si è imposte, o che ha ricevute; e che il più delle volte sono autorizzate da un uso costante, il quale esprime il consenso dei popoli. In questo caso la successione è conferita ad una famiglia per esservi perpetuata.

Questa successione è di due maniere; altra è *ereditaria*, e segue presso a poco le norme del diritto comune per le eredità: altra *lineare* e riceve modificazioni più particolari.

Il bene dello Stato richiede che la successione ereditaria si allontani in molte cose dalle norme delle successioni fra i privati. 1.° Il regno deve restare indivisibile, e non essere in alcun modo smembrato fra più eredi nel medesimo grado; poichè primieramente ciò indebolirebbe assai lo Stato; secondariamente i sudditi avendo differenti sovrani non sarebbero più fra loro uniti; in terzo luogo ciò potrebbe dare occasione a guerre intestine, come l'esperienza ha fatto conoscere. 2.° La corona deve rimanere nella posterità del primo re. 3.° Non si devono ammettere nella successione, se non i figli nati da matrimonio conforme alle leggi: restano perciò esclusi i figli naturali. 4.° Fra quelli che sono nello stesso grado, i maschi vengono preferiti alle femine. 5°. Fra i maschi o le femine che sono nello stesso grado, l'età decide della preferenza. 6°. Finalmente, il successore ha la corona dalla legge, e non dalla semplice volontà del defunto. Donde conseguita che l'eredità dei beni particolari del re, è d'una natura diversa da quelle dei beni della corona. Queste regole particolareggiate da Puffendorff, sono per verità molto conformi al bene dello Stato. Ma vi sono alcuni Stati, le cui leggi fondamentali se ne dipartono in alcuni punti. Ad ogni modo se in pratica insorge qualche dubbio, si deve sempre presumere per quella regola che maggiormente favorisce la tranquillità pubblica.

Siccome in questa specie di successione ereditaria, che chiama alla corona li più prossimo dell'ultimo re, possono insorgere dei litigi sopra il grado di prossimità, quando quelli che restano, sono alquanto lontani dal tronco comune; così presso molti popoli si è stabilita la successione lineare di ramo in ramo: di questa porremo qui le regole generali, notando che bisogna sempre aver riguardo alle modificazioni, che le leggi fondamentali di ciascuno Stato possono recarvi. 1.° Tutti coloro che discendono dal primo re, sono riputati costituire altrettante linee o rami, di cui ciascuno ha diritto alla corona secondo il suo grado di prossimità. 2.° Fra coloro che in questa linea sono nel medesimo grado, primieramente il sesso, e poi l'età dà la preferenza. 3.° Non si passa da una linea all'altra finchè vi resti un rampollo della precedente, quando anche nell'altro ramo vi fossero dei parenti più prossimi all'ultimo re. Questo è ciò che costituisce il diritto di rappresentazione. 4.° Ciascuno ha così il diritto di succedere alla sua volta, e trasmette questo diritto ai suoi discendenti col medesimo ordine di successione, quantunque egli stesso non abbia mai regnato. 5.° Se l'ultimo re è morto senza figli, si piglia la linea più prossima al defunto; e così di seguito.

Vi sono due sorte di successione lineare; per *cognazione*, e per *agnazione*. La prima è quella che non esclude le donne, ma le chiama soltanto dopo i maschi nella stessa linea. Seguendo l'ordine di questa successione, che si chiama *castigliana*, la figlia del figlio dell'ultimo re è preferita al figlio della figlia; e la figlia d'un fratello al figlio d'una sorella. La successione lineare per agnazione è quella in cui i soli maschi hanno diritto di succedere; e questa chiamasi anche *francese*.

Riguardo alle liti che possono insorgere intorno alla successione, Puffendorff dice, che se trattasi d'un regno patrimoniale, la miglior cosa è rimettere la decisione della lite ad arbitri della famiglia reale: ma se la successione è stata originariamente stabilita per volontà del popolo, appartiene al popolo il decidere. È vero che qualche volta le quistioni di questa natura sono state decise da assemblee di stati generali; ma altre volte sono state definite o con testamenti, o con *atti fra' vivi*, o con accordi fra gl'interessati. In queste circostanze l'uso e gli esempi spesso tengono luogo di leggi; e, generalmente parlando, gli uomini vogliono che si faccia ciò che si è fatto altre volte; onde l'uso può sovente essere riguardato, come il più sicuro indizio della volontà d'una nazione.

§ XIII. *Dei varj modi di perdere la sovranità.*

La sovranità si perde colla rinunzia o abdicazione volontaria di colui, che porta la corona: intorno a ciò non vi può essere difficoltà rispetto alla persona che abdica. Ma si domanda se il principe possa rinunziare alla corona non puro per sè, ma anche pei suoi figli. Da prima distinguesi tra figliuoli nati o concepiti, e figliuoli futuri, che non esistono ancora. Quanto ai figli che già sono nati, Grozio decide, che hanno acquistato in virtù della legge di successione un diritto perfetto ed irrevocabile alla corona, di cui non potrebbero essere giustamente spogliati: il che è altresì confermato da Burlamacchi. Secondo le massime del diritto romano, fondate sulla equità naturale, si deve dire la stessa cosa riguardo ai figli concepiti. Quanto ai nascituri, dice Grozio, il padre non può impedire che essi acquistino a suo tempo un diritto, dovuto ad essi per un puro effetto della concessione del popolo: tuttavia aggiunge che vi è questa differenza tra i figli già nati ed i nascituri, che questi ultimi non esistendo, non hanno ancora acquistato alcun diritto, e che così può loro essere tolto dalla volontà del popolo, se nello stesso tempo i padri che hanno interesse di far passare questo diritto ai loro figli, vi rinunciano. Burlamacchi spiega più ampiamente il pensiero di Grozio. La sola volontà d'un principe non può, egli dice, escludere i figli da quella corona, a cui sono stati chiamati dal popolo. Così neppure la volontà del popolo, senza il consenso del principe potrebbe privare i figli d'una speranza che il loro padre ha stipulata per essi in loro favore. Ma se queste due volontà si congiungano insieme, potranno mutare ciò che avevano stabilito. Queste rinuncie però non si devono fare per effetto d'incostanza e di leggerezza, nè senza gravi motivi; poichè allora la ragione non potrebbe autorizzarle: ed il bene dello Stato non permette che si leda senza necessità l'ordine della successione.

Aggiunge ancora l'istesso autore, essere espediente al bene comune delle nazioni che le rinuncie fatte in circostanze, nelle quali il bene pubblico le richiede, siano valide; e che le parti interessate non tentino d'annullarle. Imperocchè vi sono tempi e circostanze, in cui quelle sono necessarie; e se coloro, con cui si tratta, credessero che in seguito siano per non essere mantenute, essi non se ne appagherebbero; e ben si vede che da ciò potrebbero nascere guerre sanguinose e crudeli. Considerando pertanto ciò che richiede l'interesse generale, congiunto alle massime dell'equità, sanzionata anche dal diritto romano, sembra che le rinuncie, le quali hanno forza o forma di transazioni, debbano anche averne la stabilità.

§ XIV. *Dei doveri dei sudditi.*

I doveri dei sudditi sono di due specie: gli uni sono comuni a tutti; gli altri sono particolari a quelli, che hanno qualche incarico nello Stato. I doveri comuni riguardano o chi regge

lo Stato, o il corpo della società, o i particolari. Ogni suddito deve rispetto, fedeltà ed obbedienza al suo sovrano. Di qui segue, dice Burlamacchi con Puffendorff, che ognuno deve essere contento del governo presente, e non formare nè cabale, nè sedizioni; ma attaccarsi agl' interessi del proprio principe più che a quelli di qualunque altro; prestargli onore sovrano, pensarne favorevolmente, e parlare con rispetto di lui e delle sue azioni. Questi doveri sono consacrati dalla Religione stessa, la quale inoltre impone ai sudditi l'obbligo di pregare pel sovrano: obbligo poco conosciuto, e troppo trascurato; la cui pratica servirebbe ad inspirare ai popoli maggior venerazione per le leggi, e per l'autorità dalla quale sono emanate.

Quanto al corpo dello Stato, ogni buon cittadino, dicono gli autori sopraccitati, si fa una legge inviolabile di preferire il bene pubblico ad ogni altra cosa; di sacrificare i suoi interessi, ed anche la vita per la conservazione dello Stato: ed infine d'impiegare il suo ingegno e la sua industria per far onore alla patria, e procurarle qualche vantaggio. Questi sono infatti i doveri della giustizia legale, il cui nome è quasi al tutto ignoto fuori delle scuole; ove se ne tratta, ma non con quella ampiezza, che sarebbe necessaria per farne conoscere l' importanza, e per renderne anche più comune la conoscenza e la pratica.

Finalmente il dovere d'un suddito verso i suoi concittadini consiste nel vivere con essi, il più che sia possibile, in pace ed in buona armonia: nell' essere dolce, pieghevole, facile ed officioso con tutti: nel non portare invidia o danno al bene altrui. La Religione prescrive ad ogni uomo non solamente i doveri della giustizia e della carità, ma ancora tutti i riguardi con cui a vicenda si dimostrano sentimenti di benevolenza e di stima. Questo sarebbe il miglior mezzo d' inspirare anche al basso popolo veri principj di civiltà, atti a raddolcire quella ruvidezza di carattere, che dà luogo a tante atroci risse. Si può leggere in questo proposito ciò che abbiamo detto nelle Considerazioni sull' Emilio (1).

Pei doveri particolari annessi ai differenti impieghi, ecco alcune regole generali: 1.° Non devesi aspirare ad alcun impiego pubblico, e neppure accettarlo, se non si ha convinzione di poterlo sostenere degnamente. 2.° Non si devono prendere incarichi, oltre quelli che si possono adempire. 3.° Non si ha mai da adoperare un mezzo cattivo per ottenere un impiego. 4.° Vi è anche qualche volta una specie di giustizia, che ci obbliga a non andare incerca di alcuni impieghi, i quali a noi non sono necessarj, e che possono essere egualmente bene sostenuti da altri, a cui saranno più convenienti. 5.° In fine è necessario adempire tutte le parti dell' ottenuto impiego, con tutta la sollecitudine, l'esattezza e la fedeltà, di cui ciascuno è capace.

I doveri particolari finiscono con le cariche, dalle quali essi derivano. I doveri generali durano, finchè sussiste la qualità di suddito.

§ XV. *Come si possa cessare d' essere suddito d' uno Stato.*

In tre modi si cessa d' essere suddito d'uno Stato: 1. Quando uno va a stabilirsi altrove. 2. Quando uno è bandito in perpetuo, e privato della qualità di cittadino. 3. Quando ne incontra la necessità di sottomettersi al dominio di un vincitore.

Secondo Burlamacchi, Wattel ed altri, è un diritto naturale di tutti i popoli liberi, che ciascun individuo abbia la libertà di ritirarsi altrove, se egli lo crede conveniente. Non si potrebbe, dicono, negare al particolari d'uno Stato la libertà di stabilirsi altrove per procurarsi que' vantaggi, che essi non trovano nella patria. « Vi sono tuttavia, aggiunge Burlamacchi, alcune massime di dovere e di convenienza, dalle quali niuno può dispensarsi. 1. Generalmente non si deve abbandonare la patria senza il permesso del sovrano: ma questi non deve rifiutarlo senza fortissime ragioni. 2. Sarebbe contro il dovere d' un buon cittadino l'abbandonare la patria fuor di tempo, e nelle circostanze in cui lo Stato ha un particolare interesse che egli vi resti. 3. Se le leggi del paese ove si vive hanno fatto qualche decreto intorno a ciò, bisogna sottoporvisi di buon grado, posciachè ognuno col divenir membro dello Stato vi ebbe acconsentito ».

Questa dottrina ha bisogno di qualche dichiarazione. Se lo Stato ha diritto di far leggi per impedire l' uscita dei sudditi, come si costumava nella repubblica di Argo, ove era proibito sotto pena di morte d' abbandonare il paese; egli è evidente non essere un diritto naturale a tutti i popoli liberi, che ciascun privato abbia la libertà di ritirarsi altrove, quando egli lo crede conveniente. Imperciocchè le leggi dello Stato obbligano i sudditi; e quest' obbligo non nasce dal consenso che si suppone dato nell' adottare una patria, ma dalla legge naturale, che comanda ai membri dello Stato la subordinazione al potere pubblico, senza di cui la società non potrebbe mantenersi. I sudditi che nascono nello Stato, contraggono quest' obbligo pel benefizio stesso della nascita e del sostentamento e della educazione che devono alla patria, come si è spiegato più sopra. Quanto ad un forestiere che si fa suddito d'uno Stato, si può ben dire che di sua spontanea volontà vi si è sottomesso impegnandosi volontariamente a diventare membro d' un altro Stato; ma

(1) Entreranno, a Dio piacendo, nella Quinta Serie. D. A. M.

preso che siasi una volta quest'impegno, l'obbedienza che devesi alle leggi di questo Stato non è più un effetto del suo conseuso, ma un dovere di subordinazione, fondato sulla legge naturale: nello stesso modo che dipende dalla volontà d'una donna lo scegliersi uno sposo, ma non di dare o restringere l'autorità che conviene essenzialmente alla qualità di sposo. Bisogna dunque stabilire per massima, che se vi è qualche legge che proibisca ai sudditi d'uscire dal paese, essi devono uniformarvisi: se non ve n'è alcuna, i sudditi possono seguire l'uso ricevuto nello Stato.

Si domanda ancora, se i cittadini possano uscire dallo Stato in massa. Burlamacchi risponde che questo non può succedere, che in due casi; cioè o quando il governo è tirannico, o quando una moltitudine di popolo non può più sostentarsi nel paese; come se artisti o altri operai non trovassero più di che lavorare, nè come spacciare le loro mercanzie. Avrebbe potuto aggiungere una terza cagione, cioè quando i popoli si lasciano sedurre dalla vana speranza di trovare miglior fortuna altrove, e si lasciano strascinare da insinuazioni stravaganti con grave danno dello Stato.

Se il governo è tirannico, dice Burlamacchi, deve il sovrano cambiar condotta; chè nessun cittadino si è obbligato a vivere sotto la tirannide. Ma qui bisogna distinguere il dovere del sovrano dall'obbligo dei sudditi. Certamente è dovere del sovrano il governare da padre; ma quand' anche il sovrano abusi del suo potere, questo abuso non dispensa i sudditi dall'obbedienza, che devono alle leggi della patria: *Obedite Praepositis vestris, etiam dyscolis* (Hebr. XIII, 17. I Petr. II, 18); questa è dottrina apostolica; ed il bene della società ciò richiede come si vedrà più sotto.

Il secondo caso, ossia l'estrema miseria, è una causa legittima d'emigrazione. Non si presume che lo Stato voglia che i sudditi periscano di miseria; e non potrebbe volerlo legittimamente, nè privare questi miserabili del diritto, che hanno, di provvedere alla propria conservazione, cercando presso gli stranieri la sussistenza che non viene loro somministrata dalla patria.

Fuori di questi casi, dice Burlamacchi, se i cittadini escono a torme, senza causa, e per una specie di deserzione generale, il sovrano può senza dubbio opporvisi, se egli giudica che lo Stato ne soffra un troppo grande nocumento. Dunque per risolvere questa quistione, ed altre simili, non è punto necessario di cercare se sì abbia da presumere che i membri dello Stato abbiano consentito o no, di stare o d'uscire. L'autore confessa che se l'interesse dello Stato lo richiede, il suddito è obbligato di rimanervi; egli confessa pure che il sovrano, se giudica che l'emigrazione dei sudditi produca troppo grande nocumento allo Stato, ha diritto d'opporvisi. Ecco dunque i principj sui quali si può decidere la quistione. È dovere del sovrano di vegliare al bene dello Stato; egli ha dunque diritto di farlo. Non sono i sudditi che impongano a lui il dovere di occuparsi unicamente della salute dello Stato; questo dovere è essenzialmente annesso alla carica di cui egli è investito; e non sarebbe in facoltà dei sudditi il dispensarlo da quest' obbligo. Dunque non sono neppur essi che gli danno il potere di procurare con ogni sforzo conveniente il bene dello Stato: e siccome essi non possono dispensare il sovrano dall' occuparsene, così non possono contrastargliene il diritto.

Si domanda ancora quale sia la forza delle lettere rivocatorie, con cui un editto richiama gl' indigeni del paese che vivono presso lo straniero. Se i sudditi si sono stabiliti altrove con consenso espresso o tacito del principe, di modo che siano divenuti membri o cittadini d'uno altro Stato, allora si presume che il principe con questa permissione abbia rinunciato al diritto che egli avea sopra coloro che se ne sono serviti; e per conseguenza le lettere rivocatorie in quanto a questi non hanno forza. Ma lo Stato conserva sempre il suo diritto sopra un suddito che è uscito dal paese contro le leggi, o che conserva qualche capitale nel paese, o che si è allontanato soltanto per viaggiare in terre remote, o per altro simile motivo.

Si cessa ancora d'essere cittadino d'uno Stato allorchè uno è bandito in perpetuo; poichè dal momento che lo stato non vuole più riconoscere costui per suo membro, e lo caccia dal suo territorio, egli lo considera come sciolto dagli impegni che avea in qualità di cittadino. I giureconsulti chiamano questa pena *morte civile*. Del resto lo Stato, o il sovrano non può giustamente cacciare un cittadino dal suo territorio senza forti ragioni; per esempio per la conservazione della giustizia, dei buoni costumi, della pace o della tranquillità pubblica. Vi sono dei cittadini, i quali per le massime che spargono, e per lo scandalo d'una vita sregolata sono più perniciosi, che non lo siano gli assassini pei delitti che commettono; e la polizia deve invigilarvi.

Finalmente si può perdere la qualità di cittadino d'uno Stato per effetto d'una forza prevalente ed ostile, che ci riduca alla dura necessità di renderci alla sua discrezione. Questo caso è fondato sulla necessità.

§ XVI. *Dei doveri del sovrano.*

Per ben conoscere i doveri dei sovrani basta considerare con discreta attenzione la natura e lo scopo delle società civili, e l' esercizio delle diverse parti della sovranità.

Il primo dovere generale dei principi, il quale dev' esser assolutamente premesso come indispensabile, è d' istruirsi con esatta diligenza intorno alla estensione dei proprj doveri: dacchè

non si può ben adempiere ciò che s'ignora. Sarebbe un ingannarsi grossolanamente il credere che la scienza del governare sia une cosa facile. Imperocchè se si vuole bene praticarla, niente è più difficile. Per grande che sia l'ingegno ricevuto dalla natura, quella scienza richiede tutto l'impegno possibile; poichè l'arte più difficile è quella di fare degnamente da re. Le regole generali per governar bene sono pochissime: il punto sta nel farne un' applicazione giusta secondo i tempi e le circostanze, e di interpetrarle opportunamente; il che richiede i più grandi sforzi dell'umana applicazione e prudenza.

Un principe che sia convinto di queste verità comincerà dapprima dal rimuovere gli ostacoli che potrebbero opporsi alla sua istruzione.

Egli non si abbandonerà ai piaceri frivoli e ad occupazioni vane o divertimenti troppo prolungati, che potrebbero nuocere alla cognizione ed alla pratica dei suoi doveri.

I divertimenti sono necessarj a tutti coloro che hanno occupazioni serie; poichè, non potendo lo spirito stare continuamente applicato, ha bisogno di qualche sollievo per meglio riprendere le sue funzioni con nuovo vigore. Ora siccome i Principi sono quelli che pel loro stato devono necessariamente avere occupazioni molto gravi, così essi devono ancora prendersi qualche sollievo.

I divertimenti che convengono ad un principe devono primieramente non aver nulla di contrario alla legge di Dio, ovvero al buoni costumi; poichè ciò sarebbe un perverso esempio che essi darebbero ai loro sudditi.

Essi devono far uso dei divertimenti per riposare il loro animo, senza porvi troppo affezione.

Conviene che i divertimenti d'un principe non richiedano soverchia spesa; perocchè per trovare il danaro necessario a spese superfluo sovente si devono mettere imposte eccessive, onde i sudditi sono oppressi per vani motivi.

Vi è una specie di divertimenti che adusa l'uomo alla fatica: questi sono i più utili ad un principe, il quale trovasi spesso in circostanze, ove il suo onore esige che egli fatichi; nè egli potrà farlo, se non vi si è assuefatto.

Finalmente in qualunque divertimento un principe non deve mai obbliare che questo si usa solamente per riposare lo spirito, e non deve attaccarvisi sino a dimenticare i suoi doveri.

Procurerà di chiamare a sè persone savie, prudenti e sperimentate; e di allontanare gli adulatori, e tutti coloro il cui merito non consiste che in cose frivole, ed affatto indegne dell'attenzione di un Sovrano. « Esaminate con diligenza la vita » ed i costumi di quelli che sono intorno a voi, » diceva Isocrate a Nicocle, tenendovi ben per» suaso che tutti vi crederanno simile a colo» ro, coi quali vivrete famigliarmente.... Per» mettete alle persone savie di parlarvi con » coraggio, affinchè trovandovi in qualche im» barazzo, possiate avere chi si affatichi con » voi a chiarire le cose.... Distinguete gli adu» latori artificiosi dagli uomini che vi servono » con affetto; onde i malvagi non incontrino » presso di voi maggior favore dei buoni. »

Il Principe dee conoscere la costituzione del suo Stato. Egli non deve contentarsi d'una cognizione generica e superficiale; ma bisogna che entri nei particolari; che esamini diligentemente la forma dello Stato, la sua estensione; la sua prima origine, i successivi ingrandimenti; e quali ne siano stati i mezzi: chi siano i vicini; i diritti e le pretese reciproche dello Stato sui vicini, e dei vicini sullo Stato: quali siano le produzioni del paese, e la sua popolazione; qual partito se ne possa trarre per l'aumento dell'industria, e per conseguente della sussistenza e della popolazione. Niente di tutto questo deve sfuggire alle ricerche del Principe.

Egli deve anche conoscere l'indole dei sudditi. L'indole nazionale non è altro in sostanza che una consuetudine di vivere, o di vedere le cose sotto un certo aspetto. Le cause fisiche possono avervi qualche parte; ma le morali, cioè l'educazione, l'istruzione, l'esempio e la legislazione, vi hanno la principale influenza. L'indole nazionale dipende molto da un' antica maniera di governo. La storia degli Egiziani, dei Persiani, dei Greci, dei Romani, e le differenze che questi popoli offrono in diverse epoche, lo provano ad evidenza. Già si è notato sopra, come un famoso politico ha detto che è sempre per colpa del principe quando egli non ha buone truppe. Il principe, dunque deve cercare di conoscere l'indole della sua nazione, la serie delle regioni che hanno contribuito a darle quell'indole particolare, ed i mezzi opportuni per conservarla, cambiarla o migliorarla. La natura ha posto in tutti gli uomini inclinazioni generali che tendono al bene, e di queste possiamo sempre prevalerci con vantaggio per combattere le inclinazioni viziose. L'educazione, e le ricompense date a tempo e a luogo, possono far tutto. Di ciò si tratterà più ampiamente altrove; qui ci contenteremo di notare, che le leggi proibitive spesso sono inutili, quando urtano troppo apertamente i pregiudizj, dei quali una nazione è imbevuta. Bisogna con mezzi indiretti condurla al suo proprio bene, e rassodarvela in seguito colle leggi.

Il Principe ha bisogno d'una grande virtù per adempiere con esattezza tutti i doveri annessi all'esercizio del principato. La virtù consiste propriamente *in una ferma e costante disposizione dell'animo per governare i moti della volontà secondo i dettami della ragione.* E siccome vi sono diverse inclinazioni dell'animo, relativamente alle differenti qualità degli oggetti, così si distinguono diverse specie di virtù, per regolare queste diverse specie d'inclinazioni.

La Religione deve servire di regola, di sostegno e di freno a tutti gli uomini in ogni condizione.

Il principe è grande per le sole sue virtù; e anche in questa vita non può trovare soda felicità fuor che nella pace interiore, che un sincero amore alla religione fa provare agli uomini dabbene nella pratica dei loro doveri.

Il principe deve consacrarsi tutto alla felicità dei suoi popoli: questo è ciò che forma la sua sicurezza, la sua grandezza e la sua gloria. Ma questo nobile sacrifizio, mille volte più pregevole di quello dei Decj e dei Curzj, richiede applicazione assidua, cure faticose, abnegazioni che costano molto all'umanità. Spesso si lavora per gente ingrata. La storia mostra dei principi, i quali si fecero odiare in vita per certe azioni che gli hanno fatti adorare dopo la loro morte. Il ministero di Sully ne somministra delle prove.

Ma qual motivo abbastanza potente per impegnare il principe a sacrificarsi interamento al bene dello Stato? Forse l'interesse? È vero che a far bene i conti si conosce che l'interesse del principe è intimamente connesso a quello dello Stato. Ma ci vuole un cuore magnanimo per sentire questo legame. L'interesse propriamente detto è un'affezione dell'amor proprio in quanto si concentra in sè stesso; si modifica differentemente secondo la differenza dei caratteri e delle passioni: ma da per tutto vuol tirare ogni cosa a sè. La sola virtù, contraria a questa passione, fa trovare la felicità ed il piacere nel bene dei simili. Pertanto l'interesse, stando al senso ordinario di questa parola, è così poco acconcio alla felicità degli altri, che la maggior parte degli autori di politica affermano che è tiranno colui, il quale governa per suo proprio interesse, come Dionigi di Siracusa; e che è veramente re colui, che governa pel bene dei suoi popoli.

Forse l'amore della gloria? Questa passione per verità ha qualche cosa più nobile che l'interesse; ma essa non va esente da debolezza. Il principe trasportato da questa passione terrà dietro al torrente dell'opinione più che alla verità. Egli vorrà fare di quelle grandi cose che riscuotono l'ammirazione dei popoli, i quali non comprendono che queste grandi cose sono sovente il principio di grandi calamità.

Per fare il bene decentemente è necessario amare per sè stesse le oneste azioni, e non per l'interesse, o per la gloria che da quelle ridonda: per ben governare i popoli, fa d'uopo amare i popoli; e l'amore della gloria non è l'amore dei popoli.

Sarà forse la filantropia? Niente di più bello di questa parola. Ma donde viene mai che questi uomini che predicano con grande trasporto ed entusiasmo nel loro scritti l'amore dell'umanità, si straziano poi vicendevolmente con tanta barbarie?

La Religione e la pietà, in quanto abbraccia tutti i doveri dell'uomo verso Dio, è senza dubbio la prima virtù, e il fondamento di tutte le altre. Il desiderio di piacere a Dio, la speranza dell'eterne ricompense, il timore dei castighi dell'altra vita, sono i più efficaci motivi per resistere al vizio ed infiammare l'anima coll'amore del bene. Si può sperare tutto da un Principe veramente religioso, che teme e onora la Divinità; e che penetrato dalle massime della Religione, non dimentica mai che Iddio lo ha innalzato sopra i suoi fratelli, solamente per essere l'istrumento delle sue beneficenze verso di loro.

Così i popoli considerano la Religione come la più sicura garanzia della buona volontà dei Principe a loro favore, e della sua premura nell'adempiere i suoi doveri. Così la Religione è il principale legame della confidenza che i sudditi hanno nel loro Sovrano; e questa confidenza è sempre seguita dall'amore e dalla sommessione.

La giustizia è la seconda virtù che il Principe deve studiosamente coltivare per raggiungere il fino della sua missione. Questa virtù si esercita dai Principe in tre modi: 1.° Col promulgare leggi, le più giuste, e le più convenienti al bene dello Stato. 2.° Col fare in modo che i privati trovino nei tribunali giustizia pronta ed esatta. Una buona amministrazione della giustizia è il più sicuro fondamento della pubblica tranquillità; e non v'ha nulla che affezioni tanto i popoli al governo, quanto la confidenza che essi hanno nella saviezza ed equità di coloro, che sono assegnati per giudicarli. 3.° Col distribuire gl'impieghi e le ricompense secondo la capacità ed il merito, e senza accettazione di persone.

La varietà dell'indole e dell'ingegno procede dalla natura: le occasioni lo fanno conoscere, lo aiutano a sviluppparsi ed allargarsi, ma non lo danno. Da ciò si conosce che la natura diede agli uomini varie capacità è varj gradi di attività in ordine ai varj oggetti in cui possono occuparsi, che travagliandosi ciascuno in quel genere di cose in cui si trova avere più attitudine vi riuscirà con più lieto successo: e che tuttavia vi è una corrispondenza ed una stretta unione fra questo varie specie di capacità e di occupazione, per mezzo di cui si possono tutte con discreto accordo dirigere ai bene maggiore dell'umanità. Non era possibile che un uomo solo avesse un ingegno universale e potesse far tutto: ma lo spirito di ordine e di ragione stringendo fra di sè gli uomini, fa che ciascuno goda il frutto di tutto l'ingegno umano, come se ogni individuo lo possedesse intieramente. Niuna cosa dunque poteva alla specie umana tornare più acconcia quanto la distribuzione e la concordia dei talenti. L'una e l'altra procede dalla natura: la prima per mezzo delle attitudini particolari che ciascuno reca nel

nascere; l'altra per mezzo della ragione, che è una facoltà naturale all' uomo, e comune a tutti i membri dell' umana società. Senza la società ogni individuo isolato, ristretto a sè stesso sarebbe misero e infelice; invece la società producendo una conveniente comunicazione fra tutti, rende in certa guisa proprj di ciascuno i talenti e le forze di tutti.

Non si può non conoscere il disegno ed intento della natura nella relazione di sì varj talenti ad uno scopo comune; nel bene che ne procede; e nel potere che la ragione dà agli uomini di farveli concorrere per mezzo dello stabilimento della società.

§ XVII. *Dell' arte di regnare.*

Le regole in ogni genere sono frutto dell'osservazione. Fra quelli che percorrono la stessa carriera se ne vedono alcuni che arrivano al loro scopo, altri che non vi pervengono. Un osservatore attento prevede ben tosto l'esito di ciascuno, notando la loro diversa condotta.

Ogni arte ha un oggetto al quale si propone di arrivare, ha dei mezzi per raggiungerlo, ha delle regole per il buon uso dei mezzi, ha infine delle disposizioni naturali, o acquisite per mettere le regole in pratica.

Regnare è usare della sovrana potenza in una società per procurare a quelli, che la compongono i più grandi vantaggi, che possono derivare dalla loro associazione.

Questi vantaggi si riducono a tre capi principali, e sono la sicurezza, la sufficienza, l'istruzione.

L' arte di regnare deve contenere i mezzi di assicurare la potenza, e di esercitarla, come va, in ordine all' amministrazione. Questi due mezzi rientrano l' uno nell' altro, poichè niente è più atto ad assicurare la potenza, che il buon impiego che se ne fa.

I mezzi sono lo stabilimento della costituzione politica, il mantenimento della medesima per mezzo delle leggi, il mantenimento delle leggi colla scelta di quelli, che sono incaricati di vegliare alla loro esecuzione.

La costituzione esige una giusta proporzione nella distribuzione dei differenti ordini dello Stato; e nella distribuzione delle differenti funzioni del governo.

Il mezzo più sicuro per conservare, correggere e migliorare la società è l' educazione.

Qualunque legislazione, che non abbia per base l' educazione, sarà sempre un castello in aria. Vuolsi introdurre un modo di pensare, un nuovo modo di vedere e di giudicare? La più spedita via è quella di farla insegnare *uniformemente nelle scuole.*

Non è dubbio che la corruzione de' costumi, la irreligione, e i vizi che l'accompagnano, non sieno i più funesti flagelli della società, le primarie cagioni della miseria pubblica, e i forieri della decadenza d' uno Stato.

Roma era virtuosa e fiorente a tempo di Polibio, ma questo grand'uomo predisse il suo decadimento col prevedere e rilevare tutte le conseguenze e i progressi della corruzione, che ve la doveano condurre. Roma doveva in gran parte alle savie istituzioni del suo governo quelle virtù civili, che possedeva a' giorni di Polibio, e che assicurarono il suo stato, la forza, la prosperità, finchè si mantennero. Se Roma non avesse lasciato indebolire poco a poco la efficacia del suo governo; la sapienza delle sue leggi l'avrebbe salvata dalla infezione de' vizi; giacchè il vizio non trionfò, che dopo avere scalzato quelle istituzioni che proteggevano la virtù. Felice costituzione della monarchia, dove il principe è sempre mai padrone di stabilire o ristabilire le istituzioni salutari che mantengono la virtù, o che la fanno rinascere in mezzo ancora alla corruzione. Io pronuncio qui una parola sol per amore di bene, e la sottometto con tutta sincerità al giudizio degli uomini più addottrinati e profondi.

Tra le sorgenti de' vizi e delle miserie sociali possiamo contare la troppa ineguaglianza delle ricchezze; l'ozio de' ricchi da una parte e quello de' poveri dall'altra; lo spirito d'irreligione; il difetto di una squisita e severa osservanza della giustizia distributiva, sia nel ricompensare sia nel punire; sopra tutto nell'emendare certe specie di corruzione, le quali sono di perniciosissimo esempio, e tuttavia mal sono contemplate dalle leggi coercitive.

L'ineguaglianza delle ricchezze è un bene: la troppa ineguaglianza è un male: così molte cose che dentro certi confini sono buone e salutari; divengono cattive e micidiali, se vanno all'eccesso. La troppa ineguaglianza è una cagione effettiva dello spopolamento; e d'altra parte l'eccessiva ricchezza di pochi privati è seguita mai sempre da una spaventosa miseria della moltitudine. Questa è verità d'esperienza, nè mi occorre provarla in questo luogo: da che uno stato cade in preda alle fantasie capricciose dell'opulenza, e alle orribili ansietà della miseria; da quel momento eccovi una falange di vizi, dei quali altri spirano mollezza, altri hanno il marchio dell'atrocità.

L' ozio nella opulenza genera le contese, l'infingardaggine, la crapula, le inurbane maniere, l' orgoglio, la durezza di cuore, l' eccessivo amore ai piaceri, l'odio della fatica e dell'ordine, i progetti libertini contro tutto ciò che dagli uomini si reputa più venerando, e tutti i vizi, dalla mollezza e vanità provenienti.

L' ozio nella miseria produce la crudeltà, il furto, le risse sanguinose, l' invidia e i delitti che ne sono la conseguenza.

In una società stabilita nella maniera discorsa più sopra, vi sarà un ben essere più generale ma tuttavia più svariato secondo le diverse clas-

si e condizioni: vi sarà minore opulenza, e minore miseria; e perciò minore ozio.

Per quanto una società sia ben regolata e stabilita, non si potrà mai impedire che vi siano dei poveri, e la condizione dei poveri merita la più seria attenzione.

Taluni accattano per fuggire il travaglio: altri per verace bisogno. Quelli sono poveri perchè vogliono: questi perchè non possono procacciarsi il necessario sostentamento.

Basta esser uomo, non che cristiano, perchè si abbia uno stretto obbligo di sovvenire col superfluo i veri poveri. È questo un assoluto comando di Gesù Cristo: *Date ai poveri ciò che a voi sovrabbonda*. Guai al cuor duro; guai a quel politico che osa mormorare contro le leggi di Colui che ha creato l'uomo.

Ben si disse che in politica due più due non sempre fan quattro: si disse ancora che l'acquisto di una o più terre non sempre aumenta la potenza di uno Stato. Non potremmo dunque dire similmente che non sempre l'accrescimento del numerario porta un aumento effettivo di ricchezza e di forze? Gli Olandesi divennero formidabili, quando si travagliavano di consolidare la nazional libertà, di allargare il loro commercio, e acquistare grandi ricchezze: arrivati all'intento loro, mentre godono appieno l'opulenza che desideravano, son ei forse così potenti come quando faticavano per conseguirla? Questo mi par soggetto degno delle meditazioni de' politici. Non sarebbe lecito dire che in simili casi la fatica e l'operosità valgono meglio per loro proprio conto, che non la ricchezza, a cui son destinate? E da ciò non sarebbe giusto conchiudere, che la politica dee fornire alla operosità pubblica un obbietto, dove questa tenda meno per conseguirlo, che per averne aiuto e incitamento nello spiegar le sue forze?

§ XVIII. *Della censura.*

La sorte degli Stati dipende dai costumi: di ciò l'esperienza è maestra. Le leggi non puniscono, nè possono punire che i soli delitti; e vi sono certi esempi, che sebbene non siano delitti, hanno peggior conseguenza dei delitti stessi.

La censura che anticamente vigilava sui costumi, fu la difesa della romana repubblica. Dacchè si trascurò, i costumi si corruppero, e Roma cadde.

Bastava ai due censori di Roma invigilare sui senatori, e sui cavalieri. Questi due ordini servivano di norma alla rimanente moltitudine.

Non era infamia, ma soltanto ignominia l'essere notato dal censore. Chi era dichiarato infame dalla legge, diventava incapace a qualunque impiego: all'incontro chi era notato dal censore non aveva che da correggersi, e poteva anche alla sua volta esser creato censore.

Ma come si potrebbe stabilire la censura in una monarchia? La vigilanza del sovrano può farne le parti. L'esclusione dagl' impieghi e dalle grazie per chiunque tiene discorsi libertini che offendano la religione, i costumi, e le massime del Governo; per chiunque vive in una abituale dissipazione, o trascura i propri doveri; sarà di freno alla licenza, e renderà il vizio meno pericoloso, impedendogli di mostarsi a viso aperto e di spargere il suo veleno.

La licenza nel discorrere è un male molto maggiore che altri non crede. Il carattere di cristiano, e la qualità di cittadino prescrivono il modo, in cui si deve pensare intorno alle più importanti materie. Questo modo di pensare è unico, e produce quella uniformità di massime e sentimenti; che è il più forte legame di concordia fra i cittadini. Perchè mai soffrire che i begli spiriti (i quali sono tutt' altro che spiriti grandi) si adoprino a distruggere quello che la saviezza del legislatore cerca di rassodare?

Non si potrebbe altresì stabilire che i municipii, o simili corpi che hanno la facoltà di eleggere o aggregare i membri che li compongono, credessero del proprio onore l'aggregare quei soli soggetti, la cui riputazione non avesse la minima macchia?

La censura dovrebbe principalmente esercitarsi riguardo ai libri da stamparsi o da vendersi.

È grande errore il credere che la libertà di pensare, che dai nostri filosofi si vorrebbe introdurre, sia necessaria per dare allo spirito quello slancio che gli si conviene. Vi è forse alcuna reale scoperta, od utile produzione, che si possa attribuire a questa libertà di pensare? Forse che la libertà di pensare ha infiammato il genio dei Corneille, e del Racine, dei Boiles, e dei Newton, dei Bossuet e dei Fénélon? Si tolga pure tutto ciò che siffatta libertà ha prodotto, e l'enciclopedia delle arti e delle scienze non riceverà per questo nessun discapito.

I varii gusti di letteratura, come ogni altra cosa, variano al variare della moda, e sono in certo modo soggetti all' incostanza dello spirito umano. La poesia, l'eloquenza, l'erudizione, la numismatica, l'archeologia, la storia civile o naturale, la matematica e i diversi suoi rami, la fisica, la teologia, e la politica, tutto ha avuto il suo tempo, e tornerà a possederlo.

Il legislatore può lasciar libero il campo alla poesia, purchè proibisca severamente l'empietà, l'osceuità e la satira.

Invano si cerca scusare la satira colla distinzione che vuol farsi tra l'autore e l'uomo. Spesso un sarcasmo scagliato contro l'autore, fa una piaga profonda nel cuore dell' uomo. Le satire di Boileau fecero perdere il cervello a Cassagne. Chi potrebbe mai vantarsi di un vago motto, d' un'arguta facezia, così dannosa all' umanità? Ma è dunque illecito alzar la voce contro il cattivo gusto? No; purchè si faccia con critiche ragionevoli, e condite di quella urbanità che si

addice ai letterati, se pure i letterati vogliono essere uomini onesti.

Non si può permettere la satira, se non quando morde il vizio o il ridicolo senza alludere alle persone.

Le accademie che tendono alle sole erudite ricerche di medaglie, di monumenti, di bassirilievi; o che anche si occupano di belle lettere, di geometria, di esperienze fisiche e simile devono essere protette e incoraggiate dal legislatore. Questo è un mezzo di occupare molti intelletti, ed anche di far nascere dei buoni ingegni per mezzo dell'esercizio, che queste investigazioni danno alla facoltà di pensare. Non bisogna però moltiplicare oltre il dovere questa specie di stabilimenti, per non invilirli con una turba troppo numerosa di persone mediocri, e per non isviare una gran parte di sudditi dalle occupazioni a loro tanto più utili, quanto che vi farebbero miglior riuscita.

In questi tempi è generale il prurito di scrivere su tutte le materie di politica. Ciascun vuol fare il sogno suo, e narrarlo. Che vantaggio si ritrae dal ragionare così a sproposito intorno a ciò che i sommi politici dell'antichità, o dei passati secoli ci hanno lasciato di buono? Le cognizioni superficiali spesso commiste a' più pericolosi errori, di cui s'imbevono i lettori di questi romanzi politici, non formeranno mai un uomo di Stato, e non fanno altro che moltiplicare dei censori a cui nulla va a sangue. La vera politica è bella e fatta; essa non può essere altro che la più retta morale applicata al governo degli Stati.

Non vi fidate di quello scrittore che vi dice: questo assioma non è giusto in morale, ma può essere in politica. Chi parla a questo modo non può essere che un mediocre ingegno, e meno ancora valente in politica che in morale.

Vi sono sempre degli spiriti oziosi nella società, e alcune volte intervengono delle liti o quistioni letterarie, che cadono a proposito per occuparli. Di tal sorta era la disputa intorno agli antichi e ai moderni, l'altra sulle forze vive, e via discorrendo. Quelle sono buone quistioni letterarie, nelle quali il pro ed il contro sono egualmente indifferenti alla Religione e allo Stato. Un governo saggio può suscitarle, mantenerle, e farle vicendevolmente succedere, mostrando di dar valore a certi oggetti che veramente non devono interessarlo, se non per il buon effetto che sono atti a produrre.

Le dispute di Religione sono di ben altra tempera. Non si deve mai permettere di presentarle al giudizio del pubblico con libri dettati in lingua volgare: da questi scritti irraggia più calore che luce. D'altra parte non è molto difficile il soffocare queste dispute sul nascere; e sarà ancora più facile il soffocarle, e se a Dio piace il prevenirle in tutti quei paesi, dove gli studj saranno convenientemente regolati.

XIX. *Conclusione.*

Quando si vogliano spregiudicatamente considerare i principj che abbiam procurato di stabilire, si vedrà che favoriscono egualmente e il bene della società, e i diritti del Governo. Nondimeno l'idea d'un'autorità Sovrana, cioè di una potestà pubblica, fondata sulla legge di natura, e sull'ordine stabilito da Dio, troppo a giorni nostri offende alcuni spiriti, i quali non respirano che libertà ed eguaglianza, e sopportando a malincuore il giogo della subordinazione la più legittima, vorrebbero ricondurre un preteso stato di naturale indipendenza; che, ove si potesse mettere in atto, sarebbe il flagello della società. L'arma più forte di cui si valgono per atterrare tutto ciò, che viene dettato dalla ragione e dalla religione insieme in favore degl'inviolabili diritti dell'autorità sovrana, si è quella di gridare a gola all'adulazione, all'interesse: e di farne cadere come di rimbalzo il sospetto su tutti quelli che vogliono combattere i loro pregiudizj. Rousseau in qualche luogo esclama: *Il popolo non dà pensione.* Ecco subito per molti un detto decisivo, e che prova nel modo il più convincente, che contro lui non si è impugnata la penna, se non per ispirito di adulazione o d'interesse. È dovere della giustizia di ribattere queste calunnioso imputazioni, colle quali i tristi intendono di avvilire e screditare agli occhi del volgo tanti teologi, commendevoli per sapere e per pietà.

È manifesto che S. Paolo ha insegnato, *ogni potestà venire da Dio, e chiunque resiste alla potestà resistere al divino volere.* I successori degli Apostoli, i Padri della Chiesa hanno trasmessa questa dottrina di età in età; e colla predicazione, cogli scritti e coll'esempio l'hanno ai fedeli diligentemente inculcata. Costanzo, benchè persecutore della fede nicena, trovò nella Chiesa una fedeltà inviolabile. Giuliano che si sforzò di richiamare in vita il paganesimo, non trovò i cristiani meno fidi, o meno ossequenti.

Gli Apostoli, e i primi cristiani nei predicare che facevano la sudditanza alla potestà della terra, non erano a ciò astretti dal timore, nè indotti dall'adulazione o dall'interesse. Ben conoscevano che la loro obbedienza e fedeltà non li poneva al sicuro dalle persecuzioni e dai patimenti, che loro cagionava l'inviolabile attaccamento alla propria religione: è chiaro che l'interesse non moveva il cuore di quelli che sapevano morire per la causa di Dio; e che raccomandando, e praticando la più fedele sommessione in tutto ciò che riguarda l'ordine civile, solamente abborrivano dal soddisfare ad un empio culto, il quale però avrebbe loro potuto procurare le grazie ed i favori dei padroni del mondo.

Questa dottrina dunque non deve la sua ori-

gine al timore, all'adulazione, all'interesse. Ella risale direttamente agli Apostoli, e fa parte dei loro insegnamenti. Una origine così augusta ha potuto e dovuto meritare difensori in ogni età. Non si potrebbe perciò senza una ingiustizia manifesta accusare confusamente tutti coloro che ne hanno tessuto l'apologia, di aver venduta la propria penna all'adulazione e all'interesse; come se l'adesione ad un'antica dottrina non fosse già per sè un motivo possente per eccitare alla difesa ed al sostegno della medesima quelli che la professano. Ciò ha fatto tra molti il celebre Bossuet nel suo eccellente libro *De la politique tirée de l'Ecriture Sainte*. Perchè mai vuolsi riguardare quest'opera come parto dell'ambizione del cortigiano, anzichè come monumento delle profonde convinzioni del teologo? Tanto più che l'autore non dissimula, nè travolge alcuno dei doveri, imposti a coloro a cui Dio confidò il potere, non già per il loro particolare vantaggio, ma sì per quello dei popoli che egli sottomise al loro governo.

L'educazione del principe, dell'ab. Duguet, è uno di quei libri che meno porta l'impronta dell'adulazione. Si sa che quel sommo non fu mal cortigiano. Questo libro avrebbe di che spaventare i sovrani per l'estensione e il rigore degli obblighi che enumera; se l'ampiezza dei motivi che mette in campo non fosse insieme atta ad ispirare l'ardore e il coraggio necessario per adempirli convenientemente. Si sono visti alcuni scrittori della medesima tempera sostenere con fermezza i diritti della pubblica potestà nei tempo stesso in cui, per motivi che qui non accade narrare, ne provavano i rigori. Io non gli adduco se non per mostrare colla massima evidenza, che a gran torto si attribuiscono basse mire d'interesse e di fortuna a coloro, che sono pronti a dissuadere apertamente ogni ribellione contro la pubblica potestà.

Questo rimprovero al giorno d'oggi ha minor fondamento che in altri tempi: l'incredulità acquista terreno; lo spirito d'irreligione è al sacerdozio e all'impero parimenti avverso, e dopo avere scosso il giogo dell'autorità sacerdotale, morde con impazienza mista di agro e di fiele il freno della potestà civile. Gli scritti dettati dalla incredulità non sono rari: ogni giorno si moltiplicano, e pur troppo si diffondono da per tutto. Queste pericolose opere spirano una libertà che non conosce limiti, e fa pompa di avvilire con cinico disprezzo tutto che fra gli uomini è in voce di sacro. L'ineguaglianza, richiesta dall'ordine in tutta la società, è rappresentata come un delitto barbaro: e questa massima sediziosa, già condannata in una tesi da un'insigne Accademia, è ricomparsa in un'opera, destinata ad essere il deposito delle umane cognizioni. Altrove si è pubblicato che la maggior parte delle leggi che servirono fin ad ora al governo dei popoli, sono quasi sempre state lo strumento della forza per soverchiare il debole.

Crederà taluno che ogni governo stia in guardia per reprimere questi scandalosi autori, e che incoraggi coloro che prendono a confutarli. Tutt'altro. Gli scrittori che predicano la irreligione e l'indipendenza trovano il più favorevole accoglimento presso molte persone, le quali si recano a vanto di rimeritare gli sforzi che si fanno per distruggere i fondamenti della loro grandezza. Il più celebre, e anche il più pericoloso di questi scrittori, si gloria talvolta di annoverare tra'suoi discepoli venti sovrani.

Questo straordinario trionfo in causa sì cattiva potrebbe sembrare un miracolo, se non si conoscessero le cagioni e i mezzi, ai quali costoro van debitori dell'infausta vittoria.

In molti dei loro più famosi libri si trova tutto ciò che è più atto a lusingare e irritare le inclinazioni della corrotta natura, tutto ciò che una seduttrice e sedotta ragione può immaginare di più specioso per estinguere o indebolire i rimorsi della coscienza, per confortare i depravati costumi, e rassicurare la licenza dell'animo e del cuore contro i salutevoli timori della Religione.

Ad ottenere l'intento non hanno d'uopo di approfondire le materie che prendono a discorrere; nè di affaticare i lettori con sapienti ricerche e profonde discussioni, nè coll'assoggettare tediosamente lo spirito ad un ragionamento metodico e continuato. La graziosa e forbita dicitura tien loro le veci di ogni altra dote: e non hanno pur saputo nascondere con prudenza il vantaggio, che sanno ritrarre dall'abilità di sostituire il ridicolo alla ragione. Così trattando superficialmente tutte le materie di religione, di politica, di filosofia, di commercio e di legislazione, i loro libri sembrano tesori di pellegrine cognizioni aperti a chiunque. Nel leggerli si prova il doppio diletto di sollazzarsi piacevolmente, e di credere nello stesso tempo d'istruirsi, e, ciò che più monta, di apprendere il forte pensare e lo squisito sentire. Ad opere di tal fatta non può mancare il plauso di molti, nè una pronta celebrità ai loro autori.

Questa celebrità aumenta ben presto per le lodi che a vicenda si danno e si restituiscono, con un eccesso tale di generosità e riconoscenza che non conosce limiti. Questi elogi fedelmente ripetuti dai fogli letterarj nei loro annunzi periodici trasvolano rapidamente da un punto all'altro dell'Europa, ed echeggiano perfino nelle aule dei re. La vanità, passione dominante dei grandi, è solleticata ad associarsi con un'aperta protezione al merito di questi uomini insigni che sembrano stringere nel loro pugno i destini della gloria e della fama. Essi non si addanno che i clamori della moltitudine possono per alcun tempo sopraffare la voce dei savj: ma che questa alla fine la vince, e che non vi ha riputazione soda la quale fondata non sia su' loro suffragi.

Intanto questa specie appunto di vanità predispone il più delle volte l'animo dei grandi in

favore dei pretesi filosofi. Ma è pur forza confessare che costoro per parte propria hanno tutta l'arte e disinvoltura necessaria per coltivare disposizioni così favorevoli. Ostentando un' aria di alterigia e di disprezzo per il potere, non rifinano di offrire i loro incensi alle persone, che seggono in alto, pronti a ricambiarle di obbrobrii dopo la morte, o anche dopo una disgrazia, per far meglio il corteggio a nuovi mecenati. Lo stratagemma riesce a maraviglia: i grandi fra sè stessi dicono senza avvedersene: questi uomini così alteri e spavaldi non si umilierebbero a lodare un grande, se la superiorità del mio merito non li costringesse a riconoscerlo. E intanto si mostrano loro riconoscenti, reputandoli imparziali e sinceri. D'altra parte essi non sospettano che quei che mostrano tanto zelo ed affetto, lavorino sordamente a scalzare dai fondamenti ogni lor potere ed autorità; e senz'altro esame riguardano come semplici timori d' un fanatismo superstizioso, tutto ciò che altri sa dire per disingannarli.

È in questa maniera i pretesi filosofi hanno trovato il segreto di guadagnarsi la moltitudine e i grandi: la moltitudine, fingendo di sostenere i diritti della libertà contro l'oppressione e la tirannia: i grandi, lusingando la loro vanità coll' arte di far riflettere sul merito personale le lodi menzognere che tributano al grado.

Quelli per converso, che per l'amore all'antica dottrina continuano a difendere nei loro scritti l'ordine stabilito da Dio pel governo della società, non trovano sì favorevole accoglienza, nè presso i popoli, nè presso i grandi. Dapprima si suppone che essi, parlando per pregiudizio, non potrebbero recar nulla di nuovo, nè che sia degno di solleticare la curiosità d'un uomo di gusto. Inoltre soli per lo più, e unicamente occupati delle loro materie, lavorano in favore della potestà senza essere conosciuti dai potenti.

Ora non è la potenza in astratto, quella che distribuisce le grazie e le pensioni: sono i potenti: e spesso si vede come i loro favori piuttosto cadono su quelli che sanno piacere, anzichè su quelli che sanno ben meritare.

Il giudizio preconcetto del secolo per questa folla di begli spiriti è così radicato; gl'intrighi e le cabale dei loro amici così efficaci, che uno de' più celebri, dopo aver vomitato contro il principato le più atroci e grossolane ingiurie, ottenne una pensione da un gran re.

La storia non potrà mostrare nulla di simile nei difensori della Religione e delle leggi. Alle loro opere, comechè superiori per ogni riguardo (se si eccettui il talento di far ridere), è toccata la sorte che si debbono aspettare quei che parlano secondo ragione, in un secolo frivolo; in un secolo in cui si è dato il nome di filosofo agli autori dei più stomachevoli paradossi.

È dunque ben contro ogni giustizia, che si attribuiscano mire di fortuna ed'interesse ai teologi, i quali hanno ancora il coraggio di secondare i moti della propria coscienza, difendendo le massime di una Religione che procura la sicurezza dei re coi doveri che prescrive ai popoli, e procura la felicità dei popoli per mezzo dei doveri che prescrive ai re.

Codesti teologi sarebbero stolti e al tutto ciechi, se non s'accorgessero degli ostacoli che eglino stessi frappongono alla propria fortuna (se per avventura fossero adescati da sì tenue cosa) contrariando le idee di tanti personaggi vicinissimi al trono, i quali si fanno un merito di coprire dell'egida della loro protezione chiunque si arroga il nome di filosofo.

In onta di questo abbandono, in onta degl' insulti, delle persecuzioni e delle sfrenatezze dei libertini, la Religione suscita anche adesso, nè mancherà mai di suscitare difensori alla verità. Non sarà per loro gran male il non aver parte ai vantaggi del secolo: il vero male ricadrà su quelli che non li ascoltano. Un politico ha lasciato scritto che le rivoluzioni più formidabili son quelle che si preparano per via di nuove massime; le quali guadagnando sempre nuovi proseliti, sovvertono le idee d' un intero popolo. Finchè il fuoco cova sotto la cenere, e non gitta che poche scintille, qualche savio solo se ne spaventa, e il volgo ride del suo timore. Non apparisce il male, che quando non vi è più scampo. Cicerone che potea dar lezione ai politici, ha detto pur bene che chi presiede alla cosa pubblica non deve mai ridursi al duro bisogno di esclamare: *Non putaram*: Ah non me lo sarei aspettato!

DE PRINCIPATU CIVILI

(LUCUBRATIUNCULA)

(ad Sacras potissimum Litteras exacta) (1)

Principatum Civilem cum potestate hominum regendorum justum esse, humanaeque naturae apprime consentaneum, doctrina est quam gravissimi Theologi docent ad fidem pertinere.

1.° Generatim dicitur Proverb. 8. *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Scilicet per incommutabilem Divinae Sapientiae ordinem, quo justum esse intelligimus omnia esse ordinatissima, necesse est aliquam principatus rationem inter homines constitui, qua omnia in ordine contineantur; et aliunde ex eadem ordinis ratione fluit quidquid boni et aequi decernitur ab iis, qui rebus humanis praesunt.

2.° Regimen Civile viguit probante Deo in lege naturae, nam in eo statu memorantur Reges sancti et laudati, ut Melchisedech Rex Salem; et ejus Regiminis partibus et auctoritate functi sunt sanctissimi Patriarchae, tametsi regiis insignibus non uterentur.

3.° Id regimen Deus deinceps in populo Judaico constituit primo per Judices, deinde per Reges; unde qui principatu funguntur, Dii dicuntur in sacris Litteris. *Ego dixi, Dii estis.* Psal. 81.

4.° Civilis Principatus jura multis in novo foedere sacrarum Litterarum testimoniis adstruuntur; quae loca opportunius deinceps proferentur.

Idem porro etiam ratione comprobatur; nam communitatis status ad humani generis conservationem et perfectionem omnino necessarius est; quo fit ut homo sit suapte natura socialis vitae particeps. Et quidem prima, maximeque naturalis est familiae communitas, quae virum et uxorem, parentes et liberos complectitur. Haec tamen communitas non plane sibi sufficiens est: nam generatim loquendo familiae, ut singulae, non valent ea sibi praesidia omnia comparare, quae ad consentaneum humanae vitae transigendae modum, atque ad convenientem corporis animique cultum requiruntur; adeo ut necesse prorsus habeant mutuam sibi opem ferre, aliasque aliis multis in rebus ad communem omnium non solum utilitatem, sed etiam incolumitatem adminiculari. Praeterquamquod si familiae dissitae ac velut insociabiles degerent, vix posset pax inter homines servari, neque injuriae quas palantes homines ultro sibi inferrent satis ordinate aut propulsari, aut vindicari; quin potius ex una injuria propulsata nova, nec facile desitura, succedentium injuriarum seges succresceret. Ergo sicubi degerent hujusmodi familiae, recta ratio plane persuaderet, ut ab hac fera vivendi ratione in societatis communionem devenirent; ut communi ope ac mutuis officiis aliae aliis praesidio essent et adjumento. Atque haec est communitatis ratio, quam perfectam Aristoteles dicit; quatenus munita est praesidiis quae ad vitae humanae conditionem requiruntur.

Jam vero haec communitas finem sibi propositum sine ordinata concordia consequi minime posset; nec ordinata concordia sine regimine haberi potest, nec regimen sine potestate quae gubernacula teneat: unde Proverb. 8 dicitur: *ubi non est gubernator, corruet populus.* Ergo sicut perfecta seu justa communitas est naturalis rationis praescripto seu naturali juri plane consentanea; ita et potestas regendae communitatis, sine qua ipsa communitas recte et ex ordine se habere non posset.

Et sane ubicumque se prodit aliqua coetus naturalis ratio, ibi etiam eminet Principatus, natura institutus. Sic quia naturalis est familiae conjunctio, vir naturae jure caput est mulieris, pater naturae jure praeest liberis: quare S. Paulus ad Titum 2: *Mulieres subditae sint viris suis*: in quem locum Hieronymus addit: *communi lege naturae.* Itaque cum perfectae communitatis status, sine quo socialis vita convenientem sibi perfectionem obtinere non potest, naturalis jure optimo censeatur, ut jam ab Aristotele ipso demonstratum est; oportet etiam consentanea naturae lege, ut in eo statu, quemadmodum et in alio quovis coetu, naturalis principatus aliquis existat.

Neque enim, quod imprimis ac diligenter notandum est, id solum naturale reputari debet, quod est in homine dum nascitur; sed jure opti-

(1) Da prima pubblicata ne' *Nouveaux Opuscules*, Roma 1852. D. A. M.

imo id quoque naturale dicitur, ad quod insitae facultates velut ad bonum naturae congruum propendent, licet hoc ipsum non sine facto humano, nec sine aliquo rationis usu, quae facultas maxime naturalis est, parari et obtineri aliquando possit. Istud vero apertissime patet in conjugio: neque enim quisquam negaverit conjugii statum naturalem merito dici, licet conjugium nonnisi facto humano, seu viri mulierisque consensu habeatur: quocirca conjugium naturalis instituti nomine donatur: institutum quidem, quia humano facto initur; naturale autem quia in id ex principiis naturalibus homines, velut in bonum suae naturae congruens, inclinantur. Pari jure perfecta communitas, non immerito naturale institutum dicetur: institutum quidem, quia facto humano coalescit; naturale autem, quatenus ad mutuam, eamdemque ordinatam consociationem, homines ex insita propensione et naturalis rationis ductu, tamquam ex principiis naturalibus, inclinantur.

Jam vero, cum homines suapte natura aequales nascantur, illud inquirendum superest, in ipsa convenientium hominum multitudine quodnam subjectum sit ejus potestatis, quae ad regendam multitudinem requiritur; quove jure innascatur.

Et quidem si ex monumentorum fide humanarum rerum originem et progressum sequi volumus, comperiemus humanum Principatum cum patria potestate coepisse; utramque enim potestatem in amplissimis olim familiis conjunctam fuisse certa monumenta testantur. Sane Gen. 31, cum Laban generum suum Jacob furti arguisset, videmus Jacob hanc sententiam dixisse, ut apud quemcumque idola reperta fuissent, necaretur coram fratribus. Et cap. 38. Judas nurum suam Thamar judicat, et capitali supplicio damnat. Cum autem ex familiis pagi aliculi conflarentur; ille in Principem eligebatur, qui propter fortitudinis ac justitiae opinionem maxime profuturus existimabatur. Medi propter opinionem justitiae imperium Dejoci detulisse memorantur: illi etiam quandoque Principes nuncupati sunt, qui novas artes humanae vitae admodum utiles, et mitiorem cultum invexissent: illud quoque saepe accidit, ut imbecilliores pagi sese fortiori alicui adjungerent, ejusque legibus subderent; aut qui injurias intulissent belli lege ab aliis subderentur.

Quid porro dicendum de duplici eo statu, quem in genere humano haud pauci comminiscuntur; unum videlicet, quem *purae naturae* statum vocant, quo tempore homines nulla societate, nullo pacto, nullaque civili lege, devincti vixerint; alterum societatis civilis, in quem deinceps propter prioris status incommoda sponte ac mutuo consensu transierint?

Et quidem homines in eo purae naturae statu aliquando vixisse, nullo satis idoneo argumento comprobatur. Sed tamen ex ea fictitia hypothesi argumentum etiam sumi potest, quo societatem civilem institutum naturale esse, et in ea saltem tamquam in subjecto communi publicam regiminis potestatem naturae lege consurgere demonstretur.

Itaque duplicem multitudinis rationem mente distinguere possumus, dispersam unam, alteram congregatam: in dissipata multitudine vagi homines ac palantes nullo foedere, nulla domiciliorum communione devincti finguntur: hunc purae naturae statum esse illo forte sensu cogitari potest, quo sensu diceretur (ut exemplum petamus e physicis) naturaliter aves esse sine plumis, quia sine plumis nascuntur. Status proinde societatis expers, naturae status, si placet, fingi poterit, quatenus omne factum humanum et institutum antecedere intelligitur; non tamen naturalis ex recta ejus vocis significatione dicetur, quia in natura hominis est, ne in eo statu subsistat, sed potius ad societatis statum ex naturalibus principiis, ductuque rationis progrediatur. Porro progressus ad quem res quaelibet ex naturalibus principiis tendit ac nititur, naturalis ei rei jure ac merito censetur; sicut naturalis est homini usus rationis, quamquam eum usum nonnisi adolescente aetate adipiscatur; et naturalis status conjugii, ad quem sexus differentia ordinatur.

Si vero multitudo congregata sic intelligitur, ut homines non jam dispersi ac segregati degant, sed mutuis officiis consociati, quibus juvari opus habent ad rationalis vitae praesidia sibi comparanda; jam nexu aliquo devincti homines illi erunt, adeoque ex tali conjunctione coetus aliquis et communitas consurgere incipiet, spectans in bonum commune omnium.

Multitudo sic consociata sane jus habet ad sui conservationem ac defensionem; nam si homines ut singuli id juris habent a natura, coetus qui tot homines, tot familias complectitur eo jure non caret: imo homines sic congregati jure naturae tenerentur ad ea media, sine quibus mutuae conservationi et incolumitati satis provisum non esset. Hunc vero finem communitas assequi non valet sine aliquo regimine, nec regimen sine publica potestate, quae opportunis legibus multitudinem regat, et improbos coerceat.

Quare non immerito ajunt celebres Theologi publicam potestatem inesse in tali communitate ex natura rei; ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et tamen impedire hanc potestatem: unde si fingamus homines utrumque velle, scilicet sic congregari, sed sub conditione ut non manerent subjecti ei potestati; repugnantia in eo foret, et ideo nihil efficerent: potissima vero ratio quam afferunt est, quia communitas non posset aliter dirigi ad unum finem et commune bonum; et ideo naturali rationi repugnat dari congregationem humanam, quae per modum unius corporis politici uniatur, et non haberi potestatem aliquam communem, cui singuli de communitate parere teneantur; ideoque si illa potestas non sit in aliqua persona determinata, necesse est ut in tota communitate existat.

Hic vero probe animadvertendum, necesse quidem esse ex natura rei, ut in communitate potestas aliqua publica existat, regendae communitati accommodata; quippe id prodit ex naturali jure sui conservandi, quod communitati denegari non potest: verum minime necesse est, imo saepe non opportunum, et aliquando nec possibile, ut potestas publica sit veluti per totam communitatem diffusa. Sicut necesse est quidem ut visus sit in corpore naturali animantis, non autem ut sit per totum corpus diffusus. Sicut ergo recte dicitur visus inesse corpori animantis, quia totum corpus per visum dirigitur, licet non omnis pars corporis sit particeps visus; sic etiam optime constat potestatem publicam in communitate existere tamquam in subjecto communi, quia per eam tota communitas regitur, licet non omnis pars communitatis sit ejus potestatis particeps; quod Grotius recte animadvertit. *De Jure belli. L. I. c. 3.*

Sane haec potestas una numero in tota humani generis communitate vix consistere posse intelligitur: nimium quippe difficile esset tot, tamque dissitas gentes, ipsumque universum terrarum orbem, uno imperio contineri: quare opportunum fuit diversas communitates civiles existere, quae facilius suo quaeque regimine ad finem sibi congruentem ordinarentur.

Jam itaque patet ex dictis communitatem, ad quam homines et familiae, naturae et rationis ductu inclinantur, coalescere non posse, quin adjunctam habeat publicam potestatem, regendae multitudini et improbis coercendis aptam et necessariam: quippe sine tali potestate haud consistere posset in communitate ordinata illa concordia, quae finis est, et vinculum cujuslibet societatis politicae.

Quaeritur autem unde haec potestas in societate velut enascatur. Communis est Theologorum sententia eam a Deo ipso manare, ut Auctore naturae. Etenim homines neque ut singuli neque ut consociati eam potestatem sibi aut communitati conferunt; non ut singuli quandoquidem in hominibus ut singulis potestas illa non existit: neque ut consociati; nam quamvis ad ineundam societatem (posito commentitio illo purae naturae statu, de quo paullo superius dictum est) consensus omnium requireretur; tantum tamen abest ut ex eo consensu publica potestas enascatur, quin potius statim atque conveniunt, non est in eorum facultate impedire, ne publica potestas in communitate ex ipsa rei natura consurgat. Etenim ex lege naturae manat, quidquid ad humani generis incolumitatem sic necessarium est, ut eo deficiente congrua hominibus praesidia deessent ad se tuendum, vitamque ex ordine transigendam. Sed ad hunc finem necessaria est publica potestas in communitate; igitur ea potestas ex lege naturae promanat, Deoque proinde, tamquam naturae Auctori, merito accepta refertur. Idem proportione quadam patet in conjugio: nam quod incatur conjugii societas, id quidem ex viri uxorisque consensu pendet: posito vero quod mulier conjugium inire velit, non ex ejus consensu pendet quod vir caput ejus evadat, sed haec maritalis potestas ex natura rei, seu ex ordinatione Dei, Auctoris naturae omnino profluit.

Quare illam potestatem a Deo esse, et vim conscientiae obligandae habere perspicuis sacrarum Litterarum testimoniis constat. Ad Rom. 13. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt: itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

Potestates quae sunt, dicuntur a Deo ordinatae, quia divina ordinatione et aeterna lege, qua justum est omnia esse ordinatissima, necesse est aliquem esse, qui suprema potestate rebus humanis praesit, ut ordinata in societate concordia vigere queat.

Tum de Principe loquens Apostolus ait: *Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est: vindex in iram ei, qui malum agit: ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Et ad Titum 3. *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire.* S. Petrus Ep. 1. c. 2: *Subjecti igitur estote omni humanae creaturae propter Deum, sive Regi quasi praecellenti; sive Ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.* Rursum S. Paulus I. ad Timoth. 2: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus: pro Regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate: hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo etc.*

Ex quibus plane intelligitur 1.° Bonum esse, Deoque acceptum, ut homines quietam tranquillamque vitam degant cum omni honestate; isque proprius est finis societatis civilis seu politicae.

2.° Ad pacis ac tranquillitatis bonum in societate civili tuendum Deus, qui non deficit in necessariis, supremas potestates ordinavit; quibus proinde qui resistit, is Dei ordinationi resistit.

3.° Hinc Reges et Principes in quibus suprema potestas eminet, Dei ministri sunt, in id positi, ut hominum bono consulant ac prospiciant: *Dei enim minister tibi est in bonum.*

4.° Atque id bonum quidem maxime obtinetur *vindicta malefactorum, laude vero bonorum.*

5.° Hinc Princeps non sine causa gladium portare dicitur; verum tamquam Dei minister, vindex in iram ei qui malum agit.

6.° A Regibus quorum praecellens est potestas, utpote quae Dei ordinatione consistit, mittantur Duces; sive manat jurisdictio in magistratus inferiores ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.

7.° Ei proinde potestati subjecti homines esse

debent, non solum poenae timore, sed etiam obligatione conscientiae.

8.° Hinc principatui jura competunt, quae ab hominibus proficisci nusquam potuerunt; tale est jus vindictae de improbis sumendae, de qua ad Rom. 12. *Scriptum est: mihi vindicta et Ego retribuam dicit Dominus.* Vim vi repellere jura quidem concedunt; non autem ultionem et vindictam de injuria capere. Princeps ergo dum injurias vindicat, se gerit velut minister Dei, vindex in iram ei, qui male agit: quare ut inquit doctus interpres, *vindicta Magistratus, vindicta est Dei;* quia vindicando utitur potestate a Deo accepta. Perperam itaque ex illis verbis, *mihi vindicta*, concludebant olim Manichaei, et deinceps Anabaptistae, baud licere apud Christianos magistratui bello, aliove quocumque modo Reipublicae aut privatorum injurias vindicare: qui si attendissent ad caput sequens ubi de Principe dicitur: *Minister est Dei, vindex in iram* etc. intellexissent nullum quidem in hominibus ut homines sunt, jus esse vindictae; id tamen juris a Deo manare in potestates, quae ipsius ordinatione consistunt.

Jure isto vindictae fit ut potestati publicae fas sit aliquando flagitiosos cives ac Reipublicae maxime noxios, capite damnare; quod jus In publicam potestatem privati conferre nusquam potuerunt, nisi velimus omnia christianae moralis principia evertere. Equidem a culpa immunis est qui alium occidit sese defendendo cum moderamine; sed ille quamvis non teneatur a moderata defensione abstinere, licet praevideat injusti inde aggressoris necem secuturam, non tamen ei licet ejus mortem directe intendere: quod si aggressor vel vulneratus vel armis nudatus resistere amplius non valet; minime licet ipsum ad injuriam ulciscendam occidere, ut omnes consentiunt.(Etenim falsum est,atque a Theologicis doctrinis valde abhorrens, quod non pauci heterodoxi docent, in statu naturae purae licere cuique alium quemvis punire). At vero ejusmodi flagitiosi et noxii homines potestate publica, legitimo judicio licite damnantur: cujus exercendi judicii nulla esset inter homines legitima potestas, nisi desuper a Deo data esset. Quod autem ea potestas ab hominibus Rempublicam componentibus in eam transferri nusquam potuerit, ex eo patet quod nemo plus juris in alium transferre valeat, quam ipse habet: jamvero nemo hominum tale jus habet in propriam vitam, ut illa directe se abdicare licite aliquando valeat: nequit ergo tale jus in Rempublicam conferre. Proinde a doctrinis vere Theologicis plurimum abesse putandum est quod nonnulli dicunt, potestatem illam sic enasci, quod illi qui ad Rempublicam constituendam conveniunt, singuli consentiant, ut poena capitis in sese animadvertatur, quoties atrocius quoddam scelus admiserint. Aliunde cum de consensu isto nullibi constet; imo credibile non sit, ut alii animadvertunt, ullum hominem in suam necem consentire unquam voluisse; propterea isti dicere veriti non sunt, poenae mortis infligendae nullum jus esse in Republica: quod sane non absurde dictum censeri deberet, si revera jus illud ex universali civium voluntate, qua unusquisque in necem suam consensisset, repetendum foret. Verum non ex commentitio et invalido ejusmodi consensu,sed ex divina ordinatione jus illud, eaque potestas existit ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, ut Apostolus monet; quam proinde vel impiis magistratibus desuper datam esse Christus nos docuit.

Praeterea vult Apostolus fideles Principum et Potestatum dictis seu praeceptis et legibus obedire, ac subditos esse non solum propter iram, sed et propter conscientiam. Ex quo perspicue colligitur leges civiles obligandae conscientiae vim babere. Jam vero vis haec obligandae conscientiae in legibus civilibus non aliunde, quam ex divina ordinatione repeti potest.

Equidem ex paradoxa doctrina famosi cujusdam scriptoris, quem multi ob eloquentiam praecipue celebrant, nova quaedam hac de re placita prodierunt: videlicet leges pacta esse hominum liberorum, nihilque aliud esse quam conditiones quas homines in libertate viventes ac segregati sibimetipsi imposuerunt, dum in societatem convenire voluerunt, perennis belli pertaesi: sociali eo pacto unumquemque partem aliquam suae libertatis remisisse, sed minimam quam fieri potuit; idque non communis boni gratia, sed duntaxat quantum satis esset, ut alii ad ipsum tuendum inducere sese vellent. Ex his porro minimis particulis libertatis, quas unusquisque in commune contulit, aggregatum quoddam seu cumulum extitisse, quo puniendi jus et universa publica potestas conflata est. Porro ex his principiis inferunt 1.° Supremum principem posse quidem leges generales ferre quae singulos obligent, non autem judicare an quispiam sociale pactum violaverit. 2.° Magistratus non accipere leges a majoribus quasi traditione quadam domestica vel testamento, quod posteris solam parendi curam relinquat, sed eas tenere a praesente societate, aut a supremo Principe qui eam repraesentat, velut legitimus depositarius praesentis seu *actualis* voluntatis omnium.

Verum haec nullo solido fundamento nituntur. Pacta quidem jure naturali obligant, sed eos tantum obligant qui in ea consenserunt: quod isti etiam plane agnoscunt, dum profitentur leges ex praesenti omnium voluntate vim suam habere; hoc posito, si leges aliud non sunt, nisi pacta hominum in societate convenientium, non alios obligabunt, nisi qui in ea pacta consenserunt. Et tamen cum leges feruntur, etiam in regimine maxime democratico, nusquam omnium omnino consensus exquiritur; non mulierum, non puerorum, tametsi ex istis non pauci jam usum rationis, naturalemque adeo libertatem attingere potuerint; isti ergo pactis legibus non obligabuntur.

At forte dicetur eos tacite consentire, dum non reluctantur, et in ipsa societate permanere consentiunt. Verum 1.° ex eo quod multi non refragentur neque civitatem deserant, non semper sequitur eos tacite consentire: multis enim facultas deesse potest civitatis deserendae velut mulieribus, pueris, senibus aegrotantibus; isti ergo nullatenus lege obligabuntur, nam lex est pactum hominum liberorum praesenti, seu *actuali* voluntate omnium constitutum; isti non consenserunt; haud ergo illo pacto vi pacti tenebuntur, neque etiam proprie lex illa erit, si quisquam non consenserit; nam si lex ex voluntate omnium consurgere debet, profecto ubi voluntas omnium non aderit, nec lex ulla erit.

2.° Supremae potestates ac summi principes nonnunquam leges ferunt et justas, et necessarias, et publico bono accommodatissimas, quae tamen ipsis populis ob prava instituta, longa consuetudine firmata, magnopere displicent. Vetustissimo sane more apud Indos usurpatum est, ut uxores viris superstites vivae se conjiciant in flammas quibus defunctorum virorum cadavera cremantur: hunc morem nonnullis in regionibus abolere conati sunt novi quidam principes (nec loquor de legibus positivis eum morem vetantibus; quippe dici posset eum respuendum, quatenus legi naturae adversum; sed loquor de pœnis v. g. servitutis perpetuae, aut saltem diuturnae, quae positiva lege decerni possent adversus mulieres, quae sese flammis tradere conarentur). Num ejusmodi leges nec justae nec verae leges censeri deberent, quod latae essent non ex conspirante voluntate omnium, sed potius contra voluntatem plurimorum? Plurima in hanc rem congeri possen exempla saluberrimarum legum, quae initio populos repugnantes offenderunt, quas tamen arduum foret negare justas aut veras leges fuisse.

3.° Quod ajunt supremum Principem societatem repraesentare, id vero pervidendum quo sensu accipiatur: nam si hoc modo intelligitur, ut in supremo principe potestas publica societatis resideat, sitque illius juris et muneris totius Reipublicae curam sustinere, communique illius bono prospicere; tum Princeps totam societatem ceu Pater familiam recte repraesentare dicetur, quodquo jusserit Princeps, id societas voluisse merito reputabitur: at vero si hoc sensu intelligi placeat, quasi publica potestas non aliud sit quam summa et aggregatum minimarum privatae libertatis particularum, quas unusquisque in cumulum contulit, nec alio munere princeps fungatur, quam depositarii publicae sententiae, consurgentis ex praesenti voluntate omnium; sitque adeo quasi scriba in comitiis, singulorum vota explorans et colligens, et communem deinde sententiam explicans; profecto haec intelligendi ratio cum sacrarum Litterarum testimoniis quae prolata sunt, aegre conciliabitur. Etenim suprema potestas in Republica *divina ordinatione* consistit, non pactis illis et cumulis, quorum nulla extat memoria: estque supremus Princeps non vicarius populi, sed minister Dei.

4.° Quod insuper ait Genevensis scriptor, supremae potestatis vices esse duntaxat leges generales ferre, non autem judicare, num quispiam sociale pactum violaverit; nulla est probabili ratione suffultum. Sane si ad humanae societatis exordia, prout explicari consueverunt, animum convertimus; ob hanc maxime rationem nascentes societates Principes sibi aut reges adscivisse comperiemus, ut suprema qua pollerent potestate judicia inter privatos exercerent, eorumque controversias suo judicio dirimerent: quo spectans Justinus dixit, Initio Regum arbitria pro legibus fuisse. Deinde ut securius agere inter se privati possent, auctis potissimum societatibus, et cuique facilius innotesceret quid juris, quidve obligationis ex pactis gestisve rebus contraheret; necessariae fuerunt generales leges quae de personis, rebus et delictis, quatenus societatis interest, statuerent; aliique magistratus propter judiciorum multitudinem et varietatem deligi debuerunt, qui ex earum praescripto jus dicerent. Porro ipsorummet Regum et Principum jus esse non solum generales leges ferre, sed etiam judicia exercere multis sacrarum Litterarum testimoniis comprobatur. Propterea dicitur Psal. 71. *Deus judicium tuum Regi da, et justitiam tuam filio regis, judicare populos in justitia.* Et Salomon ipse sapientiam a Deo postulavit, ut populum suum judicare posset. Quod si responderent hoc a se ita dici, quod supremum Principem cujus sit leges generales ferre, non alium agnoscant praeter ipsam multitudinem consociatam, Reges vero et Principes habeant quasi ejusdem multitudinis vicarios; propterea non aliter illam intelligendam esse sententiam, nisi quod populus, cujus solius est per se aut per vicarios leges generales ferre, nequeat judicare utrum quispiam sociale pactum violaverit; id vero nullius momenti esse facile patebit ex his, quae paulio inferius dicturi sumus de subjecto proprio supremae potestatis. Quippe hanc non semper in ipsa multitudine tanquam in subjecto proprio residere probaturi sumus; quod tamen jam facile apparere potest ex dictis de legibus, quas interdum Reipublicae incolumitas postulat, et quae opus habent ferri a summo Principe, adversante etiam quandoque multitudine.

5.° Neque demum vim habet, quod ajunt, magistratum leges accipere non a majoribus per hereditariam traditionem velut testamentum, quod solam posteris parendi curam relinquat. Etenim si testatoris voluntas posteros obligare potest, cur non et legislatoris voluntas? eo vel maxime quod testamenti robur magna ex parte lege nitatur: voluntas proinde legislatoris qua praesens communitas obligatur, tamdiu

vim obligandi retinet, quamdiu lex non fuerit antiquata: siquidem populus non desinit idem esse, tametsi alii aliis succedant: unde obligatio, lege inducta, vi sua manet ac durat, nec desinit, nisi actu quodam contrario legitime tollatur.

Forte dicent istud ipsum esse quod volunt: nempe magistratus leges accipere a vivente societate, aut a supremo principe illum repraesentante, quatenus est legitimus depositarius voluntatis omnium: videlicet eas leges vigere quae olim latae quidem fuerunt, sed etiamnum a vivente societate probantur, ab eademque vigorem suum accipiunt.

Sed primum leges, quae actu vigent in societate, ab eo revera vim obligandi habent, a quo legitime latae fuerunt; nec ut eam vim retineant opus habent confirmari a vivente legislatore, sed tantum non infirmari. Deinde quid sibi vult quod dicitur, leges quibus praesens societas regitur, accipi a Principe quatenus est legitimus depositarius praesentis voluntatis omnium? Fingamus legem aliquam a suprema potestate legitime olim latam fuisse; nunc vero in praesenti societate incipere illam legem plurimis displicere; supremum tamen Principem velle adhuc eam servari: jam quaeritur num ejusmodi lex obliget, nec ne. Si obligare dicitur, non ergo leges vigorem mutuantur ex eo quod Princeps jubens sit depositarius praesentis voluntatis omnium: nam hoc casu non habetur haec praesens voluntas et consensus omnium, imo potius, dissensus plurimorum. Proinde si potestas Principis ferendae legis ex praesenti voluntate omnium pendet, nec legitime legem fert nisi ut depositarius communis voti ac sententiae; quoties per contrariam voluntatem plurimorum hoc depositum retrahetur, nullam amplius vim obligandi Princeps retinebit; lexque obligare desinet quia eam magistratus non amplius accipiunt a praesente societate, in qua plurimi eidem refragantur; nec a supremo Principe, qui etsi vult eam servari, tamen eo casu non agit ut depositarius communis voti, adeoque nihil efficit. Facile est porro pervidere, quanta in rebus humanis perturbatio consecutura est, si modo id ratum habeatur, leges nullum vigorem habere, quem non ex communi voto et placito mutuentur. Quoties enim lex multis displicere incipiet, jam singuli eam non ut veram legem habebunt, ipsique magistratus ex ejus praescripto agere haud sibi fas esse censebunt. Quod si dixerint illud quod ajunt, Principem depositarium esse praesentis voluntatis omnium, ita intelligi oportere, quatenus voluntas Principis, totius societatis, cui praeest, voluntas esse censetur, gratuitandum illis erit quod recte sentiant; nihilominus communis et usitata loquendi ratio retinenda erit, ne incautis errandi occasio praebeatur.

Et ea quidem quae hactenus disputavimus eo pertinent, ut ostenderemus necessariam esse ad quietum, et pacificum statum in omni societate civili potestatem aliquam publicam et supremam, quae ex naturae lege, divinaque ordinatione originem ducit.

Tametsi autem naturalis ratio dictet potestatem publicam et summam in civili societate medium esse necessarium ad quietum et pacificum ejusdem statum, quem lex naturalis intendit; non tamen ipsa recta ratio perinde dictat necessarium esse, ut haec potestas immutabiliter haereat in tota communitate. Etenim quamdiu haec potestas per totam communitatem diffusa intelligitur, vix fieri potest, ut communitas satis prompte et expedite illa uti valeat, quemadmodum publicum ipsius bonum postulat. Recta proinde ratio dictat eam potestatem ita collocari oportere, ut opportunum est ad bonum illud procurandum, propter quod lege naturae in communitate inesse debet.

Itaque ordo, quo publica potestas apte ac opportune collocatur, ut inde justa regiminis ratio habeatur, pertinet ad illam divinam ordinationem, qua supremae potestates constituuntur.

Ex diverso modo quo publica Potestas in civili societate collocatur, diversa existit forma regiminis, quae triplex potissimum distinguitur, Democratica, Aristocratica, Monarchica. Democratia est, in qua suprema Potestas in toto populo residet: Aristocratia, ubi residet in Optimatibus: Monarchia, quando residet in uno Principe. Atque ex his tribus simplicibus formis aliae prodeunt mixtae formae, de quibus nil attinet hoc loco dicere.

Sed quoad varias regiminis formas generatim nonnulla in rem nostram animadvertenda sunt. 1.° Potestatem publicam in quavis regiminis forma vi sua unam eamdemque esse. Eadem fuit publica potestas in Atheniensi Democratia, quae in Aristocraticis civitatibus, quae in Persarum Monarchia; licet diverso modo exerceretur.

2.° Distinguendum proinde inter vim ipsam publicae potestatis, et ejus subjectum ac exercitium: istud varium esse potest pro varietate locorum ac temporum, natura vero et vis publicae potestatis invariabilis manet.

3.° In perfecta Democratia publica potestas in universo populo residet velut in subjecto proprio, atque adeo publicae potestatis usus et exercitium, nempe actus quibus ea potestas explicatur, leges, statuta, descriptio et jurisdictio magistratuum, pendent omnino a consensu multitudinis. Scilicet voluntate civium, eorumque pactis inter se et conventis fit, ut plenior vel minus plena jurisdictio Reipublicae administris conferatur; ut delicta his tantum poenis et non aliis coerceantur; ut unius tantum generis, non alterius tributa pendantur. Et haec quidem quamdiu conventa erunt, nullum aderit jus administris Reipublicae aut [illegible]

reos animadvertendi, aut plura vel graviora tributa imperandi.

4.° Eo porro casu limitabitur quidem placito populi usus et exercitium jurisdictionis, magistratibus et aliis quibusve administris demandatae; non tamen ipsa limitabitur vis potestatis publicae in coetu populi residens; quippe semper poterit coetus ille jurisdictionis, quam demandat, usum ampliare vel coercere; novas leges condere, veteres antiquare.

5.° Imo quamdiu perstat Democratia, non est penes ipsum populum hanc publicam potestatem ullo placito limitare: nam quodcumque decretum fiat, quo publica potestas circumscripta videri queat, poterit, manente Democratia, novo decreto prius illud decretum antiquari; et ex populi placito, cum ipsi libuerit, tota quanta est vis publicae potestatis explicari.

6.° Non ergo populus eam sibi potestatem ullis aut placitis aut conventis attribuit, sed potius ea potestas omnia decreta antecedit. Eo proinde pertinent placita populi, communi consensu firmata, ut ejus potestatis usum et exercitium moderentur ac determinent, non ut ejus moderandae ac determinandae facultatem populus sibimetipse faciat.

7.° Nascitur scilicet, ut dictum est, haec potestas ex natura rei, nempe ex naturali constitutione societatis humanae, quae tali potestate ad sui conservationem indiget, eamque naturali necessitate exigit. Porro ex fine petitur rei cujusque regula et mensura. Cumque potestatis publicae finis sit societatis incolumitas; ex eo fine petenda est jurium et munerum amplitudo, quae potestati publicae conveniunt.

8.° Nempe munus et officium est potestatis publicae Rempublicam tueri, ejusdemque incolumitati et saluti omni studio et cura consulere; jus ergo habet ex natura rei ad omnia media ex rationis praescripto assumenda, quae ad eum finem consequendum necessaria sunt et opportuna.

9.° Ex eodem fine, in quem publica potestas ex natura rei spectat, sequitur ut nec necesse sit semper, nec saepe opportunum, immo nec quandoque possibile, quemadmodum jam notavimus, ut publica potestas in tota ipsa multitudine haereat; nam quamdiu per totum populum fusa et velut dispersa intelligitur, nullius fere usus plerumque esse potest: ut ergo naturalem suum finem assequatur, tali etiam modo quoad subjectum ejus proprium determinanda est, ut per eam convenienter publico bono consuli queat.

10.° Quod usque adeo vel ipsa experientia constat, ut absoluta et universalis Democratia nulla forte usquam constiterit: nam ad absolutae Democratiae rationem pertineret, ut quotquot libertate naturali pollent, Democratici regiminis et potestatis participes essent: proinde in concilium convocandi essent vel ipsi pueri, quotquot rationis usum quavis aetate attigissent: nec ulla forte ratio afferri posset ab his qui contra sentiunt, et ad pactum sociale cuncta revocant, cur mulieres removeri oporteret. Contra in Democratiis omnibus non indiscriminatim, quotquot civitatem incolunt, participes sunt potestatis et regiminis: adeo ut in Democratica civitate ex viginti mille incolis, vix tres mille publicae sint potestatis participes.

11.° Nihilominus decreta, quae ab istis fiunt alios etiam obligant qui nec consenserunt, nec ad consentiendum vocati sunt; quin si quis ex iis qui publicum consilium componunt, non consensit, nihilominus obligatur. Et generatim singuli qui consenserunt, non vi proprii consensus et pacti obligantur, sed vi decreti publici. Quare etiam in Rebuspublicis saepe usurpatur haec formula: *Princeps edicit*, ubi nomine Principis significatur ipsa suprema potestas, quatenus una in toto concilio residet.

12.° Atque haec forma quidem Democratici regiminis, cui tamen aliquid jam Aristocratici admixtum se prodit, in exigua civitate, nec multos pagos nec multum dissitos complectente, non incommode consistere poterit. Verum ubi Civitas majora incrementa coeperit, nec vicos tantum sed et Urbes et Provincias complectetur; restrictius quoque esse oportebit subjectum publicae potestatis. Et sane quod non repugnet id subjectum restringi, et aliquantam restrictionem ipsa Regiminis natura exigat, patet exemplo prorsus omnium, vel maxime popularium Rerumpublicarum: quippe in istis potestas sive legum ferendarum, sive latarum legum exequendarum, nunquam fusa est per omnes omnino Civitatis incolas, immo nec fundi posset.

13.° Indeque patet quemadmodum publica potestas vel in unum Aristocraticum concilium, vel etiam in unum Principem commigrare valeat; adeo ut ea potestas in principe tamquam in subjecto proprio residere incipiat, nec in communitate nisi ut in subjecto communi permaneat; quatenus princeps caput est communitatis, quae cum ipso unum corpus efficit.

14.° Neque porro hic locus est de titulis disserere, quibus publica potestas in unum transire potest, de quibus breviter antea dictum est: istud solum notabimus in vastiore communitate seu regno dominatum unius longe praestabiliorem esse: nec enim dissitae urbes et provinciae satis apte ant expedite inter se de rebus ad communem salutem pertinentibus convenire possunt; quare dominatu unius maxime opus est, ut cohaereant, in unum corpus coalescant, uno velut spiritu animentur, e quo potissimum pendet status civilis conservatio, et perfectio.

15.° Porro cum populus, antea sui juris, supremum principem sibi constituit; velut cum Medi anarchia laborantes supremam potestatem Dejoci detulisse memorantur; tum populus designat personam vel familiam in qua deinceps haerere debeat publica potestas, non illam potestatem creat; et princeps quidem designatio-

nem habet a populo, potestatem vero nonnisi a Deo tenet, ut auctore naturae: nam haec duo longe differunt, vicariam potestatem alicui demandare, veluti cum procurator eligitur et constituitur; et subjectum designare, cui deinde non designantis arbitrio, sed ex lege quapiam vel instituto certa potestas cohaereat. Sic cum Electores Imperatorem eligunt, ipsum quidem imperatoriae dignitatis subjectum designant et constituunt, sed imperialem potestatem proprie non ei conferunt, quam Imperator habet ex imperii legibus, et constitutione, cui Electores ipsi subjacent. Sic dum Cardinales Pontificem eligunt, planum est non eos Pontifici electo Papalem potestatem conferre. Sic prorsus cum Medi supremam potestatem Dejoci contulerunt, ea designatione supremam potestatem in Dejoco haerere voluerunt; verum hujus supremae potestatis jura Dejoces non a Medorum placito habuit, sed ex lege naturae, qua supremae potestatis jura nituntur et sanciuntur, ut superius vidimus: idem plane contingere jam observatum est in muliere, quae sua quidem voluntate virum eligit, non ei tamen maritalis potestatis jura tribuit.

16.° Quocumque vero legitimo titulo potestas publica vel ad pauciores vel in unum transierit; jam in eo sive consilio sive supremo Principe sic inest, ut non amplius in reliquo coetu, nisi ut in subjecto communi permaneat. Unde quisquis principi resistit, is publicae potestati resistit. Quare sacrae Litterae uno eodemque modo subjectis obedientiam praecipiunt sive erga potestates, sive erga reges et principes, ut constat ex locis superius allatis.

17.° Hinc nulla sive in privatis sive in ipsa communitate facultas aut jus remanet resistendi Principi, etiam per speciem vel praetextum mali regiminis. Secus in communitate duplex vigeret publica et suprema potestas, quod plane repugnare vel ipse Burlamaquius agnoscit. Est porro subjectorum, maxime christianorum, officium patienter id mali, quidquid est, tolerare, quam adversum supremam potestatem rebellare: nam et dyscolis etiam praepositis obediendum S. Petrus omnino praecipit: quod si ex historiarum monumentis rerum gestarum memoriam repetere velimus, comperiemus 1° quoties per speciem mali regiminis populi rebellarunt, in id eos semper a paucis factiosis incitatos esse, qui populorum credulitate abutentarunt ad privatum commodum et lucrum; 2° in his civilibus bellis ac motibus multo atrocioribus cladibus populos afflictos esse, quam ea incommoda fuerint, propter quae arma sumpserunt.

18.° Jam vero, ut recte Theologi docent, judicium in moralibus petendum est ex iis, quae frequentius et ut plurimum accidunt: propterea lege naturae inductam animadvertunt stabilitatem conjugii, quia haec vi sua pertinet ad rectam prolis educationem; et quamvis ut alicubi notat S. Thomas, in peculiari casu mulier aliqua opibus affluens posset ex seipsa prolis educationi sufficere, non ideo illo casu cessaret vis legis, conjugii stabilitatem praecipientis. Etenim quod communis et ut plurimum occurrentis periculi causa statuitur, haud vigorem amittit ex eo quod in peculiari casu malum non subsit, ad cujus praecavendum periculum lex ipsa vi sua spectat. Pari jure fides et obsequium erga summas potestates vi sua necessarium est ad quietum et pacificum Civitatis statum, nec sine magno perturbationis periculo violari unquam potest. Unde ex hoc etiam capite, praeter argumenta superius allata, ejusmodi obsequium lege naturali sancitur; quae omnia vetat in quibus publicae perturbationis inest commune ac frequens periculum: suntque adeo illa, quae tale periculum vi sua secum afferunt, natura sua mala; nec talia esse desinunt, etiamsi aliquo peculiari casu perturbatio illa non sequeretur; quia etsi non adesset perturbatio, ejus tamen semper adesset periculum et occasio. Ea porro quae periculum et praesentem mali occasionem inferunt, mala sunt, ut omnes fatentur.

Christiana disciplina omnem nos justitiam docet: hac supremae potestates tenentur omnes suas curas et cogitationes in bonum civitatis conferre: quippe *Ministri Dei sunt in bonum;* in id constituti ut per *laudem bonorum et vindictam malorum*, justitia et pax, omnesque bonae artes in civitate vigeant et efflorescant; omnesque cives, ordinatae concordiae vinculo consociati, quietam et tranquillam vitam agant cum honestate conjunctam: nec enim Deus populos creavit propter summos imperantes, sed summos imperantes propter populorum bonum esse voluit: illi ergo divinam providentiam in rebus humanis referunt, ac repraesentant; propterea que Dii vocantur in sacris Litteris. Cui augustissimo nomini ac muneri satisfacere non possunt, nisi ea quae divinam providentiam in universi gubernatione comitantur, sapientiam, justitiam, bonitatem et clementiam ipsi pro viribus in civitate administranda imitari studeant, seque populorum patres et esse et audiri omnino velint; eamque unam et veram esse Principis gloriam meminerint, si quos Deus homines ipsis velut suae providentiae administris credidit, eos paterno affectu complectantur ac regant. Caeterum quo plus meriti apud Deum sibi acquirere valent, si recte tanto munere fungentes, innumerabiles homines ad probitatem et honestatem, et media virtute ad felicitatem adduxerint; eo magis etiam divinae sibi ultionis severitatem pertimescendam norint, si aut prave, aut ex cupiditate, aut negligenter se gesserint: quippe scriptum est: *potentes potenter tormenta sustinebunt.*

Alia vero ex parte Christiana nos disciplina docet, honorem, cultum, obedientiam iis esse tribuendam, quorum ditioni subjicimur, ut Apostolus ad Romanos late explicat, et pro quibus

etiam orandum esse monet: quippe cultus quem eis tribuimus ad Deum refertur; habet enim venerationem hominum excellens dignitatis gradus, ut Cathechismi Romani verbis utamur, quia divinae potestatis est instar: in quo etiam Dei providentiam veneramur, qui publici muneris procurationem eis attribuit, eisque utitur tamquam potestatis suae ministris. Porro improbis etiam Magistratibus, si qui sunt, justum obsequium et honorem impertiendum docet idem Catechismus: Nec enim, inquit, hominum improbitatem, aut nequitiam, si tales sunt Magistratus, sed divinam auctoritatem, quae in illis est, reveremur: ut, quod permirum fortasse videtur, quamvis in nos sint inimico infensoque animo, quamvis implacabiles, tamen non satis digna causa sit, cur eos non perofficiose observemus.

Quod vero monet Apostolus obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones fieri pro Regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate; christianae id pietatis officium est, ad quod sedulo praestandum populos summa cura moneri par est ab iis, qui curam animarum gerunt. Animadvertit vir doctus, qui commentarios de principis institutione conscripsit, cum bonus princeps magnum prorsus divinae providentiae beneficium sit, si quandoque contingit tantum bonum rebus humanis deesse, merito id populorum socordiae tribuendum; qui nullam fere cogitationem suscipiunt sive illius boni precibus a Deo expetendi; sive gratias quas debent agendi, cum sibi datum est eodem potiri. Neque diutius in hoc argumento versari nos necesse est, posteaquam Clemens XIV (1), quem summo Ecclesiae bono in Petri Cathedra suspicimus, aurea sua Encyclica epistola, ea qua par erat orationis dignitate et amplitudine, Apostolicam hac de re doctrinam maxima sapientiae laude illustravit, atque ad Religionis incrementum pro munere suo, et auctoritate commendavit.

(1) Intendi la Costit. data il 12 Dec. 1769: dove conoscismo l' epoca di quest' opuscolo. D. A. M.

CONSIDERAZIONI

SOPRA

GIULIANO [1]

Tolte dal Francese

PREFAZIONE

In materia d'opinioni, così come in fatto di mode, tutto è in continuo mutamento; poichè gli è pur d'uopo, che quanto noi facciamo, porti seco l'impronta della nostra instabilità. Nulla si dà, per così dire, di costante tranne l'illusione, che ci andiam facendo riguardo or all' uno or all'altro de' nostri simili. La voga del giorno, soprattutto se vi aggiunga credito un nome celebrato, divien per assai persone l'epoca della verità e del gusto, tanto che si tratti delle scienze come dell'arti. Non avvi cosa più comune e ad un tempo meno confessata, del dispotico impero del genio (vero od apparente ch'ei siasi) sopra gli spiriti volgari. Tuttociò che ha l'aria d'un pensar libero ed ardito, non manca giammai di fare impressione sulla gente; e tanto più profonda, quanto più debole è la mente che in sè la riceve. Noi vi ci abbandoniamo con entusiasmo, nella credenza che ciò sia un far proprie le idee che adottiamo, un imparare a pensar con forza, e originalmente: ci applaudiamo d'avere scosso il giogo de' pregiudizj, nè ci avvediam punto d' essere fatti schiavi de' medesimi per quella passione stessa, che ci spinge a liberarcene.

Certamente non si può dire che un tal flusso e riflusso d'opinioni, le quali d'età in età van volgendosi, che insorgono, cadono e si rinnovano, tenga dietro proporzionatamente al reale progresso delle cognizioni ed al maggiore diffondimento de'lumi intellettuali. Perocchè non ha qui luogo un corso regolato, che misurar si possa dall' azione d' una causa costante ed uniforme. Il conflitto tumultuoso delle passioni esercita una sensibile influenza sulla maniera di pensare; e dal cuore, piuttosto che dalla mente,

[1] Che adornarono da prima l'edizion bolognese (al tomo VI): ristampate dagli E. R. nel tomo X: le fecero volgari i Milanesi nel 1828; lavoro abbastanza forbito, che noi ripubblichiamo con pochissimi cangiamenti. D. A. M.

si creano e s' alimentano quelle variazioni ed irregolarità, che il regno distinguono della opinione.

Il TRATTATO DELL'OPINIONE di Le Gendre non ci dà l'istoria di essa, più che lo TAVOLE di Lenglet ci diano quella degli imperi. Il sapere quali sieno stati i differenti pareri degli uomini sopra un obbietto, qual ch'esso siasi, non basta; converrebbe inoltre, se possibil fosse, saper l'ordine col quale siffatti pareri si succedettero l'un l'altro, e la cagione determinatrice del posto che ciascun di loro sortì nella serie stessa della successione. Un bel problema da sciogliersi sarebbe il seguente — data un'opinione, determinare quella che ha preceduto e quella che verrà dappoi —: ma un tal problema, preso nella sua generalità, è di troppo superiore alle forze intellettuali dell' uomo (1).

Quello che possiamo fuor di dubbio asserire si è che ogni mutamento d'opinioni procede, in vigore di certa analogia, da un mutamento nelle disposizioni dell'animo. Sarebbe perciò utile cosa l'investigare in un cangiamento qualunque d'opinioni la maniera caratteristica di pensare, che vi aggiunse impulso o vi porse occasione. E' malagevole impresa il cogliere, e più ancora il verificare quest'intima disposizione degli spiriti in tutti gli effetti che provenir ne possono; perciocchè diramasi essa all'infinito, e si frammischia a una moltitudine di oggetti tra loro disparati, che l'avviluppano e la travisano. Lo spirito umano imita in certo qual modo la natura, studiandosi, quanto gli riesce, di nascondere le cagioni dalle quali è mosso ad operare: però accade tal fiata che il principio segreto, dal quale è retta la maniera di pensare, tradisca sè e disvelisi sopra obbietti, che da essa pajono indipendenti, e sopra i quali uno è meno avvertito a porsi in guardia. Ora si è là appunto, che importa il coglierlo. Essa è come il capo d'un filo che uscì dal labirinto: teniamogli dietro, ed esso ci sarà guida per quelle ambagi che ne piacerebbe riconoscere senza smarrirci. Io son d'avviso, che si potrebbe far prova di un tal metodo a proposito dell' imperator Giuliano.

La testimonianza non interrotta di quattordici secoli sembrava aver fissate le idee de'cristiani intorno alla persona e al carattere di quel troppo famoso regnante. Genio, cognizioni, abilità nel guerreggiare, coraggio e disinteresse nel comando delle armate; azioni piuttosto che qualità apprezzabili, ma guaste il più spesso dalla vanità, d'onde nascevano; la superstizione congiunta all'ipocrisia; una mente illuminata e feconda di espedienti, ma pur suscettibile di frivolezze; mancamenti essenziali in fatto di governo; degl' innocenti sacrificati alla vendetta; un odio mortale contro il cristianesimo da lui abbandonato, un pazzo attaccamento alle stranezze della teurgia: ecco i colori onde Giuliano ci era dipinto. A'giorni nostri la cosa non va più di quel modo. Giuliano è un uom saggio, un filosofo amico dell'umanità, un virtuoso cittadino, un sovrano perfetto. L'autore dello *Spirito delle leggi* nel suo celebre capitolo sulla setta stoica lasciò scritto: «Giuliano stesso, Giuliano (questo suffragio così a forza strappato, non mi renderà complice della costui apostasia); no dopo di lui non v'ebbe principe, che più degno fosse di reggere gli uomini.» Il sig. di Voltaire non finisce d' encomiare e in prosa e in verso le virtù filosofiche di Giuliano; ei ne ha fatto il *modello dei re*. Il suffragio di due scrittori di tanta fama ha tratto seco quello pure de'loro ammiratori; da ogni banda fu ripetuto — Giuliano è il modello dei re —: e il panegirico di questo monarca par divenuto un requisito necessario per chi voglia aspiraro agli onori della filosofia.

Il sig. de la Bleterie ci diede una Vita di Giuliano assai stimata, in cui i pregi commendevoli di questo principe sono anche meno dimenticati de'suoi vizi

(1) Solamente allo Scrutatore de'cuori appartiene l'abbracciare nella sua comprensione la serie tutta degli effetti, sui quali influiscono le cause morali, libere e contingenti.

e delle sue imperfezioni; del qual lavoro non taceremo esserci noi talora giovati al bisogno. Il marchese d'Argens, sebbene convenga egli pure che quella Vita abbia fatto ricredere ben molti sull'idea sfavorevole che di Giuliano s'eran formata, pensa nulladimeno che l'autore non se ne tenue così lontano come avrebbe dovuto; sia perchè, dio'egli, temesse l'accusa di troppa audacia, sia perchè non abbia saputo su tal punto affrancarsi da tutti i pregiudizj. Promette in appresso il Marchese d'Argens un esatto novero de'difetti che a Giuliano si appongono, come pur la disamina di ciascun d'essi, affin di mettero il lettore in grado di dar giudizio sul peso e sulla ginstezza delle imputazioni dallo storico riportate. Contuttociò a due soli articoli ci si ristringo: al cambiamento cioè di religione, ed alla dissimulaziono in materia di religione. Su questi due punti imprende egli a scolpar Giuliano; ascrive a delitto al P. Petavio l'aver disapprovato un elogio, tessuto da un dotto professore alle virtù politiche di quel principe; e condanna come evidentemente supposte le accuse, ondo lo gravarono pressochè tutti gli scrittori ecclesiastici, segnatamente s. Gregorio e s. Cirillo. « Costoro, egli dice, per favoreggiare la buona causa, han fatto scopo di sanguinose calunnie cotesto sovrano; hanno confuso il monarca giusto, saggio, clemente, magnanimo, valoroso col filosofo e teologo pagano; cui avrebber dovuto confutar puramente collo ragioni, non mai vilipendere colle insolenze e molto meno assalire con calunniosi ritrovati. »

Ecco un manifesto travolgimento nella guisa di pensare rispetto a Giuliano. Or d'onde nasce esso mai? D'onde trae origine un siffatto ravvivamento d'affezione verso tal nome? d'onde questa smania, questa affettazion singolare di farsi a cercare il modello dei regnanti in un principe, screditato presso i cristiani a cagione della sua apostasia? Il più acconcio mezzo per chiarirci sopra di ciò si è quello di chiamare a confronto quanto si sa di Giuliano, con quanto se ne dice oggidì. Un tal parallelo farà palese a chiunque, se la verità oppure il capriccio, e qual sorta di capriccio abbia preseduto a cotesta rivoluzione.

Dinanzi a un retto tribunale, fosse pure lo stesso Divano, non avremmo difficoltà veruna a recar in mezzo il testimonio irrepugnabile de' Padri della Chiesa: noi però ci asterremo dal citarli in questo scritto, per certo riguardo che vogliamo avere alla dilicatezza degli apologisti di Giuliano. I nomi d'un Gregorio Nazianzeno, d'un Basilio, d'un Giangrisostomo, d'un Cirillo, di Teodoreto, d'Eusebio como sonerebbero a' pretesi filosofici orecchi? Costoro, si griderebbe, erano cristiani; e si è convenuto che le testimonianze dei cristiani non hanno alcun peso — Ma essi erano contemporanei, parlavano quai testimonj, ed a testimonj. — E che monta ciò? Non è verisimile che un filosofo abbia fatto quant'essi raccontano; dunque è falso che Giuliano abbia fatto, quanto gli viene imputato. Il rispondere ad argomenti di tal sorta egli è, il confesso, un imbarazzo non leggiero.

Noi schiveremo perciò una simile briga, riportandoci in quest'opuscolo ai soli autori antichi, ben accolti dai moderni encomiatori di Giuliano. A questo fine abbiamo lette pondoratamente le opere dell'imperatore stesso sull'edizione procurata dallo Spanheim, le storie di Ammiano Marcellino, scrittore di que' tempi giudizioso ed autorevole, quelle di Zosimo nemico giurato de' cristiani, d'Eutropio, d'Aurelio Vittoro, non che alcune orazioni e lettere del sofista Libanio. Quanto ad Eunapio, egli non vien da noi citato che dietro la relazione d'autori più recenti, meritevoli di fede. Dal complesso de' tratti, segnati da quegli antichi, emergerà il ritratto di Giuliano; e ben si scorgerà chiaro come fu mestieri, che il pennello indulgente de' moderni v'aggiugnesse grazia ed abbellimento, onde ne uscisse un quadro degno d'essere proposto qual esemplare a chi siede sul trono.

CONSIDERAZIONI

SOPRA

GIULIANO

I. Giuliano prima d' essere innalzato all' impero compose due panegirici in onor di Costanzo, che riguardar si possono quali modelli della più sfacciata adulazione. In questi due discorsi, che tuttora esistono, e che Spanheim ha collocati al principio della sua edizione, Giuliano indirizzandosi a Costanzo, non si vergogna di dirgli apertamente, che collo splendore delle sue virtù e delle sue geste egli è giunto ad eclissare tutto ciò, che di più maraviglioso racconta la fama intorno agli eroi sì della storia che della favola: lo pone senza scrupolo al di sopra de' più grandi uomini della Persia e della Grecia, di Roma e dell' Italia. Certo si vorrà da alcuni scusarlo sulla necessità, in cui egli era di guadagnarsi l' animo del sospettoso Costanzo, il quale avea già fatto perir Gallo fratello di lui. Ma un uomo veramente grande può egli cangiarsi in vile adulatore, quand' anche si trattasse di salvar la propria vita? e saprebbe egli comparir tale quando pur gli piacesse di assumerne il linguaggio? Diasi a Focione l'eloquenza di Demostene; lo si ponga nella necessità d' impiegar le lusinghe onde conseguire il più gran bene: Focione si rimarrà muto. No, non è dato di forzar la natura. La destrezza di Giuliano nell'arte di adulare, quanto fa onore al suo ingegno, altrettanto nuoce alla grandezza de' suoi sentimenti.

La facile maniera onde Giuliano sa adulare, va del pari in lui con quella leggerezza di spirito e con quell' insaziabile avidità di vanagloria che, al dire di Ammiano Marcellino, fu uno dei vizi dominanti del suo carattere (1). Egli voleva essere lodato; e persino nelle più picciole cose. Questa passione qualora alligni ne' grandi che d'altronde forniti sieno di lumi, li spinge sovente ad operar cose grandi per una specie d' ipocrisia, senza punto sollevarli a una vera grandezza. Di qui nasce quel miscuglio di grandezza apparente e di vera picciolezza, che talvolta si manifesta nelle classi le più elevate, e che si avrà luogo di osservare bene spesso nella condotta di Giuliano; di qui que' semieroi che oggi vedi poggiar alto come aquile, e domani strisciare a guisa d' insetti sul suolo.

II. Giuliano vien proclamato imperatore dall' armata de' Galli, ed è lodato: Costantino vien per tale riconoscinto dalla sua propria, ed è biasimato. Tutto il divario nondimeno torna a favore di Costantino. Questo principe fu designato da suo padre Costanzo Cloro a succedergli; e siffatta scelta fu approvata dall'armata, che se ne stava sotto gli ordini di quest' imperatore. Giuliano fu chiamato Augusto, senza la partecipazione e contro il volere del suo sovrano, da un'armata, sulla quale egli non avea che un poter delegato, e la quale avea già un Signore, nè potea crearsene un nuovo senza tradire il giuramento di fedeltà che legavala al primo.

L'elevazione di Giuliano mancò siffattamente di regolarità, ch'ebbe bisogno di scusa. Si allegò a tal fine esser egli stato a ciò violentato dai soldati: ma non fece egli nulla veramente per disporre, o almeno per secondare una violenza, tanto conforme alle sue inclinazioni? Raccogliamo alcuni fatti; e vedremo quali fossero le sue disposizioni in questa circostanza.

Ella è cosa incontrastabile che Giuliano amò sin dalla sua giovinezza le visioni della teurgia. Egli si occupava molto delle predizioni e de'sogni, che gli presagivano la sovrana autorità. Eunapio, citato in un' opera moderna, dice che Giuliano, anelando al titolo di Cesare, prese con sè il famoso Oribazo in qualità di medico; e che quest'uomo, dotato altresì di grande ingegno sotto altri rapporti, lo fe'giungere all'impero.

Costanzo, occupato nella guerra contro i Persi, avea spedito a Giuliano un segretario chiamato Decenzio coll' ordine di condurgli il fiore delle legioni e delle truppe ausiliarie, che ser-

(1) « Vulgi plausibus laetus, laudum etiam ex » minimis rebus intemperans appetitor, popularitatis » cupiditate cum indignis loqui saepe adfectans. Amm. » l. 25, c. 4. Gloriae avidus ac per eam animi ple- » rumque immodici. Eutrop. Breviar. l. 10. »

vivano nelle Gallie. A Siniula, grande scudiere di Giuliano, venne al tempo stesso imposto di scegliere i migliori soldati della guardia, e di mettersi alla loro testa. Egli prontamente ubbidì, e senza alcuna opposizione si mise in marcia. Tuttavia l'ordine di Costanzo spiacque infinitamente al Cesare, ai Galli ed alle truppe. Giuliano, quantunque facesse vista di sottomettersi alla volontà dell'imperatore coll'esortare egli stesso i soldati all'obbedienza, rappresentò altamente a Decenzio il pericolo a cui la Gallia andava esposta col rimanere sprovveduta delle truppe, che la difendevano contro le scorrerie de' barbari; aggiunse che gli ausiliari non potevano essere richiamati, senza mancare alla promessa loro fatta. Egli scrisse a Lupicino nella Gran Brettagna, e a Fiorenzo prefetto de'Galli, ch'erasi a Vienna ritirato, chiamandoli presso di sè; per consultarli, diceva egli, prima d'intraprendere alcuna cosa. La ripugnanza ben nota di Giuliano, e l'indugio da lui frapposto alla partenza delle truppe contribuirono a disgustarle, e ad inasprire ognor più gli animi contro l'ordine dell'imperatore. Decenzio, non meno che i primarj uffiziali affezionati al loro sovrano, se ne avvidero, e vivamente sollecitarono il Cesare a non più differire, se non volea rinforzare i sospetti che l'imperatore concepiti avea contro di lui. In questo mezzo una mano ignota, dicono gli storici, ma amica di Giuliano, sparse uno scritto sedizioso nel quartiere delle due legioni chiamate de'*Celti* e de'*Petulanti*. Ammiano appella questo scritto *libello diffamatorio* (1). Conteneva esso delle invettive contro l'imperatore, degli elogi di Giuliano e delle doglianze sul tristo destino di questo principe e su quello delle galliche truppe, cui si volea esiliare ai confini della terra, lasciando così in balìa de' nemici le mogli ed i figliuoli di guerrieri, che col loro coraggio e col loro sangue repressi aveano sin allora gli sforzi de'barbari. Scrive Zosimo (L. III, n. 11.) che alcuni tribuni sparsero essi medesimi tra soldati parecchi di questi scritti, ne' quali venivano esortati ad opporsi colla forza agli ordini dell'imperatore. Il medesimo Giuliano ne parla nel suo manifesto agli Ateniesi. Egli non dissimula punto che gli amici di Costanzo ne rimasero all' estremo spaventati, che gli fecero delle vive rappresentanze sulla necessità di prevenire le conseguenze di quel fermento: ma ciò non potea piacere a Giuliano.

Egli confessa nel suo manifesto che la sera, al tramontar del sole, fu avvertito che si tramava una cospirazione in suo favore, la quale scoppiò nella stessa notte. Per quanto breve suppor si voglia l' intervallo del tempo, un uomo fedele ai proprio dovere lo avrebbe impiegato nel procurar almeno di dissipare il turbine, di calmare gli animi e ricondurli all'obbedienza. Ma il Cesare si ritirò nel suo appartamento, per non compromettersi, non sapendo bene ancora come le cose andrebbero e s'egli dovea sperare o temere. Intanto soldati investirono tumultuanti il palazzo, e proclamarono Augusto Giuliano. Questo principe non si lasciò tosto commovere dalle grida e dalle acclamazioni de' soldati. La sua prima cura, come ce lo narra egli stesso, fu di rivolgersi a Giove e richiederlo di un segno, per cui egli potesse conoscere il suo volere. Il nume prontamente appagò il suo desiderio coll' avvertirlo di porre in lui la sua fiducia, e specialmente di non resistere alla volontà de'soldati. Fino dal dì che precedette questa memorabile rivoluzione, Giuliano confidò a'suoi più intimi amici che il Genio dell'impero gli era apparso per rimproverargli la sua negligenza in secondar le mire ch' egli avea su di lui per la prossima sua elevazione (2). Così Giuliano giustifica il suo avvenimento al trono; che sarebbe stato un' evidente usurpazione se l' intervento di Giove e del Genio dell' impero non l' avessero reso legittimo. *Dignus vindice nodus.*

Alcuni pretendono che Giuliano non avesse accettato l'impero, che per proteggere sè stesso contro le insidie e la malvagità di Costanzo, il quale, dicono, divisava di metterlo a morte, come già Gallo di lui fratello; ma questo parere è senza appoggio. Ecco ciò che ne dice Zosimo: Costanzo, ingelosito della gloria e dei felici eventi di Giuliano, addusse il pretesto la guerra contro i Parti per ispogliarlo d'una parte delle sue truppe e *diminuire* in un col suo potere anche *la sua dignità*. Zosimo, tanto implacabile nemico di Costanzo quanto caldo ammiratore di Giuliano, avrebbe egli obliato di dire che l' imperatore attentava alla costui vita, se gli fosse stato possibile d'attribuirgli con qualche ombra di verisimiglianza un sì reo disegno? Prima che Giuliano s'ornasse del diadema, Costanzo era sol geloso di umiliarlo e di mantenerlo in una total dipendenza; e il timore di vedersi umiliato non potea legittimamente autorizzare Giuliano alla rivolta ed alla usurpazione.

La resistenza, opposta da Germanico in una circostanza assai più critica, prova abbastanza che l'uomo virtuoso sa resistere a più fieri assalti, allorchè mostrasi fermamente risoluto di

(1) « Apud Petulantium signa famosum quidam li» bellum projecit occulte. Amm. l. 20, c. 4. — Zo» sim. Hist. l. 13. »

(2) « Nocte tamen quae declarationis augustae prae» cesserat diem, junctioribus proximis retulerat im» perator per quietem aliquem visum, ut formari pu» blice Genius solet, haec objurgando dixisse: » Olim Iuliane, vestibulum ædium tuarum observo latenter, augere tuam gestiens dignitatem, et aliquoties tamquam repudiatus abscessi: sed si ne nunc quidem recipior, sententia concordante multorum, ibo demissus et moestus. Id tamen retineto imo corde, quod tecum non diutius habitabo. Amm. l. 20, c. 5.

morire, anzichè smentire il proprio carattere: nulladimeno egli sapea benissimo quanto avesse a temere dalla nera politica e dalla crudeltà di Tiberio. Ma Giuliano non è da paragonarsi a Germanico. Ecco un esempio, atto a dimostrare quanto maggior resistenza doveasi aspettare da Giuliano, se sagrificato non avesse il proprio dovere alla sua ambizione. Disponendosi egli ad abbandonar la Gallia per marciare contro l'imperatore, esigette dalle truppe che lo seguivano, un nuovo giuramento di fedeltà. Esse lo prestarono con gioja (Amm. l. 21, c. 5). Il solo Nebridio prefetto del pretorio, affezionato a Costanzo, negò di giurare; e comechè i soldati, inaspriti dal suo rifiuto, già fosser presso a massacrarlo; pur la vista di un tanto pericolo non valse a scuotere la sua fermezza. Giuliano, vero è, voleva salvargli la vita; ma allorchè quest' uffiziale a lui s'accosta per baciargli la mano, Giuliano lo rispinge e in tuono sdegnoso così gli parla: *s'io ti concedo quest' onore, qual altro serberò pe' miei amici?* Diedegli frattanto la sicurezza, che a lui chiedeva. La generosa fedeltà di Nebridio non rimproverava forse a Giuliano l'eccesso di sua condiscendenza ai desiderj dell' armata?

La condotta di Giuliano presenta qui uno strano contrasto. Trattasi di ritirare le truppe dalle Gallie, secondo il voler dell'imperatore, per opporle ai Parti? Pare a Giuliano che ingiusto sia il lasciare la Gallia, esposta per mancanza di difesa, alle scorrerie ed alle stragi dei barbari. Se si tratta poi, alcuni mesi dopo, d'impiegare queste istesse truppe a suo proprio vantaggio, l'interesse della Gallia sparisce, ogni scrupolo si dilegua; e Giuliano pensa che sia giustizia il condurre contro l'imperatore quei soldati, che ingiusto sarebbe stato il mandare a lui stesso per servirsene contro i più formidabili nemici dell'impero. Un tal procedere poco si accorda colle regole d' una esatta probità: perlochè Giuliano, volendo giustificare la sua condotta verso Costanzo, mai non tralascia d'avvertire ch'egli operava per ispirazione dei numi.

III. Infatti Giuliano, se vuolsi crederlo, avea familiari relazioni coi genj e cogli dei. Oltre i tratti che testè abbiam riferiti, ed altri di cui in seguito dovremo far menzione, egli protesta e ne chiama Giove in testimonio, avere Esculapio sanate spesso le sue malattie. Nel suo manifesto agli Ateniesi egli dice, che mentre soggiornava a Milano, avendogli l'imperatrice Eusebia data la permissione d' indirizzarsi a lei con tutta fiducia, egli s' indusse un giorno a scrivere a questa principessa pregandola d'ottenergli il ritorno nelle sue terre in Asia. Siccome però temeva qualche pericolo, se di soppiatto facesse pervenire la sua lettera alla sposa dell' imperatore, per isbandire ogni dubbio egli ricorse a'suoi dei, i quali gli annunziarono che l' invio di questa lettera l' esporrebbe ad un'ignominiosa morte. *Quæ quidem vere a me dici testes omnes deos appello.* L'autore d' una lettera sopra Locke, inserita in certe Miscellanee assai conosciute di storia e di filosofia, parlando di Socrate non teme d' affermare *che un uomo il quale vantavasi d'avere un genio familiare, era indubitatamente un pazzo od un furbo.* Stava dunque a lui di eccettuarne il solo Giuliano, per poterlo poi convenevolmente presentare come *il modello dei* [illegible].

IV. Giuliano diede contezza a Costanzo dell'avvenimento che avealo innalzato all'impero, per mezzo di una lettera assai moderata, che procurò di render pubblica; ma a questa egli ne unì un' altra particolare, ripiena d'invettive, da lui non pubblicata. Ammiano confessa, che se anche fosse caduta in sue mani, la decenza gli avrebbe vietato d'inserirla nella sua storia (1).

Insuperbito dai primi suoi felici eventi, e perduta ogni speranza di composizione coll' imperatore, egli indirizzò egualmente al senato una lettera ove si spiegavano delle invettive tanto stomachevoli, che i senatori non poterono contenere il loro sdegno; ed esclamarono unanimemente che maggiori riguardi egli dovea all'autore del suo innalzamento (2).

V. Fra gli apparecchi della sua spedizione contro Costanzo non dimenticò Giuliano le sue magiche operazioni, che gli promisero una compiuta vittoria, e specialmente la vicina morte del suo nemico. Narra Eunapio, che uno spettro avvegli pure predetto che Costanzo finirebbe di vivere, allorchè il pianeta Giove fosse giunto all'estremità del sole, e quello di Saturno fosse entrato ne' venticinque gradi della Vergine. Zosimo aggiunge (L. III, n. 9) che il sole medesimo apparve in sogno a Giuliano, ed annunziogli questa buona nuova con quattro versi ch' egli ci ha conservati, e che farebber credere che Apollo obliasse alcuna volta d' inspirar sè stesso. Checchè ne sia, se il Dio dei versi non seppe essere buon poeta, fu almeno buon astrologo (3); poichè Costanzo morì al

(1) « His litteris junctas secretiores alias Constantio misit objurgatorias et mordaces; quarum seriem » nec scrutari licuit, nec, si licuisset, proferre decebat in publicum. *Amm. l. 20, c. 8.* »

(2) « Iamque altius se extollens, et numquam credens ad concordiam provocari posse Constantium, orationem acrem et invectivam, probra quædam in eum » explanantem et vitia, scripserat ad senatum. Quae » cum, Tertullo administrante adhuc praefecturam, re» citarentur in Curia, eminuit Nobilitatis cum spe» ciosa fiducia benignitas grata. Exclamatum est enim, » in unum cunctorum sententia congruente: Auctori tuo reverentiam rogamus! *Amm. l. 21, c. 10.*

(3) « Numen ei per somnium quid futurum esset » ostendit. Nam dum Viennæ commoratur, sol in somniis » sidera monstrare visus est, et hosce versus pronunciare. *Zos. l. 3, n. 9.* — Accedebat autem incendebatque ejus cupiditatem, pacatis jam Gallis, lacessere ultro Constantium; conjiciens eum per vaticinandi praesagia multa, quae callebat, et somnia e vita » protinus excessurum. *Amm. l. 21, c. 1.* Cum apud » Viennam quiesceret sobrius, horrore medio noctis » imago quædam visa splendidior, hos ei versus be-

tempo prenunziato. Vero è che sin d'allora Giuliano fu accusato d'avere usati dei mezzi per assicurare l'infallibilità all'oroscopo. E questo sospetto già non veniva da qualche *favola calunniosa de' santi padri* : la voce universale lo accusò, e fugli d'uopo di scrivere la sua giustificazione. La quale procurò egli di fare per mezzo d'una lettera da lui indirizzata al conte Giuliano suo zio materno. « Il sole, così egli (epist. 13), di cui ho implorata l'assistenza, come pure il gran Giove mi son testimoni, che mai non ebbi il pensiero d'attentare alla vita di Costanzo; e che anzi avrei desiderato di vedergliela prolungare. — Ma dunque perchè armarvi contro di lui? — Fu per aperto volere dei numi, che la mia salvezza riponevano nella mia obbedienza. Io non ho avuto che l'intenzione d'intimorirlo, affine d'eccitare nel suo animo sentimenti pacifici e concordi. Che se fosse bisognato decidere coll'armi la nostra contesa, io m'era determinato di riporre la mia causa nelle mani della fortuna e degli dei, e d'aspettare le disposizioni della loro clemenza ».

Come potran qui gli apologisti di Giuliano accordare le continue loro declamazioni contro il fanatismo e la superstizione, coll'ammirazione che dimostrano verso un principe, il quale vantava una così stretta intelligenza cogli dei?

VI. Nella lettera indirizzata al senato romano, della quale addietro abbiamo parlato, Giuliano oltraggiò al cospetto di tutti la memoria di suo zio Costantino il Grande, e vendicossi dei mentiti elogi che prima avea prodigati a Costanzo. Non è raro il vedere di simili esempi; si adula quando si ha bisogno dell'altrui soccorso, ed allorchè si è divenuto potente, si minaccia: ciò prova che pochi hanno un'anima veramente grande. Giuliano dopo d'avere tacciato Costantino qual innovatore, e qual perturbatore delle leggi e de' costumi antichi (gloriosi rimproveri questi per lui nella bocca di un Giuliano) lo accusa d'avere avvilito il consolato, sollevando de' barbari a questa eminente dignità. Ma Ammiano stesso osserva che la vergogna di questo rimprovero ricadeva interamente sovra Giuliano; poichè dopo d'aver in ciò severamente biasimato il suo zio, non andò guari che egli stesso diede il consolato ad un certo Nevitta, goto di origine, il quale non avea nè la nobiltà nè il merito nè la fama di quelli che Costantino aveva onorati di questa carica. Era costui un uomo grossolano e senza capacità e, ciò che è anche peggio, crudele nell'esercizio della magistratura (1). Sulla fede d'Ammiano si potrebbe citare qualche altro esempio della parzialità di Giuliano nella scelta delle persone, innalzate da lui ai primi posti dell'impero. Egli faceva in ciò torto a sè stesso, e nuoceva al bene generale dello Stato.

VII. Giuliano fu reo d'apostasia; poichè egli stesso confessa d'avere professato il cristianesimo sino all'età di vent'anni. Scrive Libanio (epist. 51) che le conferenze da lui avute in allora con un filosofo d'Asia, il quale credesi essere Massimo d'Efeso, gl'inspirarono un alto dispregio per questa religione; cui tuttavia non cessò di professare esteriormente per dodici anni ancora. Essendo egli andato a Vienna dopo la sua salita all'impero, assistette ivi al servizio divino nella chiesa unitamente ai fedeli. Il sig. d'Argens ha preteso di giustificarlo con questa massima: *che per conservare la propria vita ogni uomo ha diritto di ricorrere ad una innocua dissimulazione*. Ma in primo luogo egli suppone che Giuliano fingesse in materia di religione solamente per sua propria salvezza. Ammiano, meglio istruito de' motivi onde operava questo principe, attribuisce una tal condotta al desiderio ch'egli avea d'affezionarsi i popoli (2).

Non meno l'apologista s'inganna nello stabilire per massima esser lecito, affin di salvare la propria vita, professare un culto creduto empio e sacrilego: e ciò che avvi di più singolare si è che si può confutarla cogli stessi principj di Giuliano. Questo principe, volendo giustificare il divieto da lui fatto ai cristiani d'insegnare le belle lettere e di spiegare gli autori profani, così parla: « Noi crediamo che la sana dottrina non consista nell'armonia e nella bellezza del discorso, ma sì nelle vere ed esatte nozioni intorno il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto. Colui che insegna ciò che non crede è lungi del pari e dalla vera scienza e dalla probità. È pur sempre una colpa, comechè leggera od escusabile possa sembrare, il mentire il proprio interno anche trattandosi d'oggetti di picciola conseguenza; ma pensare in una guisa e parlar in un'altra sopra una materia d'alta importanza, è il vile traffico, proprio degli uomini che non hanno nè onore nè lealtà. »

Perciò Giuliano pretendeva di convincere i

» roos modo non vigilanti aperte dixit, eadem sæpius » replicando: quibus fretus nihil asperum sibi superesse existimabat. *ib.* c. 2. »

(1) « Tunc et memoriam Constantini, ut novatoris » turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus » recepti, vexavit; eum aperte incusans quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat, et trabeas consulares: insulse nimirum et leviter; qui cum » vitare deberet id quod infestius objurgavit, brevi postea, Mamertino in consulatu junxit Nevittam nec » splendore nec usu nec gloria eorum similem quibus » magistratum amplissimum detulerat Constantinus; » contra inconsummatum et subagrestem et, quod minus erat ferendum, celsa in potestate crudelem. » *Amm. l.* 21, *c.* 1. Designavit consulem et Nevittam » qui nuper ut primum augendæ barbaricæ vilitatis » auctorem immoderate notaverat Constantinum. c. 12.

(2) « Utque omnes, nullo impediente, ad sui favorem illiceret, adhaerere cultui christiano fingebat, a quo jampridem occulte desciverat, arcanorum participibus paucis, haruspicinae augurlisque » intentus etc *Amm. l.* 21, *c.* 2. ».

cristiani di doppiezza; attesochè interpretavano gli autori pagani senza prestar credenza ai numi, a cui questi attribuivano il loro sapere. Mi pare, diceva egli, cosa assurda lo spiegare i loro libri, e negar in pari tempo gli dei ch'essi hanno adorato.

Certo converrebbe odiar i cristiani al par di Giuliano per non iscorgere l'inconseguenza di questo vano ragionamento. Ben sanno i filosofi che puossi leggere e Virgilio ed Omero senza creder perciò alle deità da costoro encomiate. Non avvi in ciò nè contraddizione ne duplicità; e l'argomento di Giuliano avea forza solamente, perchè lo sostenevano trenta legioni armate.

Ma se mal ragiona Giuliano contro i cristiani, il passo da noi riferito mostra chiaramente, quali fossero le sue massime intorno alla dissimulazione. Egli pone per regola invariabile che sempre si pecca contro la rettitudine e la probità, allorchè si opera diversamente da ciò che si pensa; che se lieve un simil fallo può sembrare in materie poco importanti, delitto vergognoso ed inescusabile diventa qualora si tratti di cose più rilevanti; e che soprattutto si è reo di questo delitto, allorchè in materie religiose il labbro mentisce i sentimenti del cuore.

Ora la vergogna di questo delitto, che con eguale frivolezza e ingiustizia Giuliano apponeva ai cristiani, tutta ricade manifestamente sovra di lui. Pagano in suo cuore, egli continuò per dodici anni a frequentare le chiese de'cristiani, ove leggevansi gli scritti degli apostoli; mostrava d'essere penetrato dalla santità di que'sacri libri, che disprezzava nel suo interno. Confessava coi cristiani che Gesù era il Verbo di Dio e Dio egli medesimo, e fingeva d'adorarlo. Dunque, secondo i suoi stessi principj, Giuliano si fece reo di questa dannevole doppiezza, da lui imputata ai cristiani, che consiste nel mostrarsi in materia di religione tutt'altro da quello che si è realmente. Non poteva egli d'altra parte ignorare quanto l'esempio d'un uomo della sua condizione, di cui ovunque vantavansi l'ingegno ed il sapere, avrebbe giovato ad accreditare il cristianesimo. Eppure egli non temette di servire, secondo le sue idee, come strumento di seduzione, proteggendo manifestamente un culto che detestava como assurdo in sè stesso, pernicioso allo stato ed oltraggioso alla divinità. Ed è questa appunto la condotta, ch'egli medesimo nella lettera poc'anzi da noi citata, condanna come direttamente opposta alla buona fede ed alla probità, e che non si potrebbe per niun modo scusare, se vero egli è che la probità non è una parola vana e che l'uom dabbene dee serbarla intatta in ogni incontro, a rischio ancora di perder la vita. Così Giuliano ha condannato sè stesso: e condannato ha pure anticipatamente il sig. d'Arg. e coloro che, dietro il suo esempio, volessero giustificare la ipocrisia di lui.

VIII. Divenuto Giuliano pacifico possessore dell'impero, per la morte di Costanzo, creò una commissione a cui impose di ricercare e punire quelli, che erano accusati di fraudolenta amministrazione sotto il cessato regno. Nevitta ed Arbezione furono tra il numero dei giudici. Noi abbiamo già fatto conoscere il primo; il secondo poi, conforme alla testimonianza d'Ammiano, era ancor più malvagio e di peggior fama (1). Di semplice soldato era Arbezione asceso ai primi gradi della milizia per mezzo di quella scaltrezza negl'intrighi, che è propria degl'ipocriti e che li rende sì pericolosi. Nella sua malvagità egli amava di nuocere per il sol diletto che in ciò sentiva; simile, dice lo storico, ad un velenoso serpente che dal suo nascondiglio si slancia sul misero passeggero senza aspettarne il colpo. Fecondo nelle astuzie, nemico implacabile d'ogni merito e d'ogni virtù, nessuno seppe meglio di lui tendere agguati all'innocenza. Vile adulatore, egli s'insinuò nell'animo di Costanzo, e non fece uso del suo credito che per allontanare o far perire gli uomini i più virtuosi. Quest'uomo pessimo, e conosciuto come tale, non solo fu uno dei giudici, ma il motore principale, la persona fidata e come l'anima della commissione, stabilita per esercitare la giustizia. Con tale scelta Giuliano segnalò il suo esaltamento al trono.

Questo primo atto della pubblica vendetta rinnovò lo spaventevole spettacolo di que'giudizj ove si confonde l'innocente col reo. Il rigore fu spinto oltre i limiti della giustizia, eccetto in alcuni pochi casi in cui i delitti furono debitamente provati.

Pallade, ch'era stato maestro degli uffizj, fu

(1) « Arbetio ad insidiandum acer et flagrans. *Amm.* » *l. 14. c. 11.* Arbetio ad innectendas lethales insidias vitae simplici perquam callens, et ea tempestate nimium potens. Ut enim subterraneus serpens, foramen subsidens occultum, adsultu subito singulos transitores observans incessit; ita ille ab ima sortis gregario ad summum evectus militiae munus, nec laesus aliquando nec lacessitus, inexplebili quodam laedendi proposito conscientiam polluebat. » *Amm. l. 15. c. 2.* Brevi deinde secundo Sallustio, promoto praefecto praetorio summam quaestionum agitandarum, ut fido, commisit; Mamertino et Arbetione et Agilone atque Nevitta adjunctis. . . . Qui omnes causas vehementius aequo bonoque spectaverunt, praeter paucas in quibus veritas reos nocentissimos offerebat. Et Palladium primum. . . . dein Taurum . . . cujus factum apud judices, justorum injustorumque distinctores, videri potuit veniae plenum. . . . Et acta super eo gesta non sine magno legebantur horrore . . . . Iniquitate simili Florentius . . . . Ursuli vero necem, largitionum comitis, ipsa mihi videtur flesse justitia, imperatorem arguens ut ingratum. . . . quo extincto cum maledictis execrationibusque multorum se Julianus sentiret expositum, impurgabile crimen excusari posse existimans, absque conscientia sua affirmabat hominem occisum . . . Ideoque timidus videbatur vel parum intelligens quid contineret, cum Arbetionem semper ambiguum et praetumidum his quaestionibus praefecisset, aliis specie tenus cum Principiis legionum praesentibus etc. l. 22. c. 3. »

rilegato nella Gran Brettagna sul semplice sospetto d'aver operato a disfavore di Gallo.

Tauro, già prefetto del pretorio, fu esiliato a Vercelli per aver abbandonata l'Italia, minacciata d'invasione da Giuliano al principio della guerra contro Costanzo, ed essersi recato presso il suo sovrano. Tauro era attualmente console; e non senza inorridire si vide per la prima volta condannare un console, ancora in possesso del consolato. Ed è in vero cosa naturale d'essere spaventati alla vista d'un tribunale, che sfrontatamente suggella le sue ingiustizie collo spregio delle leggi, dei costumi e del pubblico decoro.

Per sentenza egualmente iniqua Fiorenzo, attuale maestro degli uffizj, fu rilegato in un'isola, dipendente dalla Dalmazia.

Ma la stessa giustizia, soggiugne Ammiano, parve compiangere la morte d'Ursulo, dispensatore de' regj donativi; e rimproverare l'ingratitudine di Giuliano verso un uomo, che avealo colmato di benefizj. Una condanna tanto odiosa mosse a sdegno tutti gli animi. Conobbe Giuliano che presso era a divenire l'oggetto delle pubbliche maledizioni; e procurò di prevenirle, dichiarando sollecitamente essere stato Ursulo fatto morire senza sua saputa, ed incolpando i soldati d'un delitto, di cui egli mai non si potè discolpare. Accusavalo la scelleraggine d'Arbezione che nell'iniqua commissione avea un assoluto potere. Se l'ipocrisia avesse il diritto di nascondere l'ingiustizia, non v'avrebbe tiranno che non potesse esser chiamato un altro Tito.

Chiudiamo questo paragrafo colla riflessione d'un celebre scrittore intorno ad un avvenimento, che molto s'assomiglia al già riferito. L'autore di certa storia generale, parlando del supplizio di Maria Stuard, dice che la regina Elisabetta offuscò la gloria del suo regno con quest'assassinio, ch'essa ardì commettere colla spada della giustizia. Aggiunge nel seguente capitolo che Elisabetta rese vieppiù odiosa quest'azione, già troppo condannevole per sè stessa, col voler invano ingannare il mondo, affettando di compiangere la sua vittima, e pretendendo che si fossero oltrepassati i suoi ordini. Giuliano in un caso simile volle ingannar il mondo, che non credette però alle sue ipocrite testimonianze, e la sua ingratitudine, unita all'evidente ingiustizia, non fe'che accrescere lo sdegno cui dovea naturalmente eccitare l'uccisione d'un innocente. Una macchia così nera su d'un regno di sì poca durata debbe sommamente diminuirne lo splendore. Ma noi vedremo che essa non fu la sola.

IX. Giuliano s'applicò quindi a correggere il lusso, il quale avea guasta la corte di Costanzo. Egli ne scacciò migliaja di profumieri e di cucinieri, e turbe intiere di eunuchi che ingombravano inutilmente il palazzo. Io sono ben lungi dall'accusare Giuliano per la sua avversione alla pompa. Ma se saggio è quegli che sa contenersi fra i due estremi, certo non si vorrà lodarlo d'essere caduto nell'opposto eccesso, colla bizzarra sua affettazione di recar sul trono il rozzo e negletto esteriore d'un filosofo (1). Che sarebbe di noi, se oggidì facesse d'uopo di portare un'ispida barba per far prova di filosofia? Sembra che la vera filosofia, semplice di sua natura, nemica debba essere d'ogni artifizio, e accomodarsi senza sforzo al decoro ed alle convenienze dello stato, in cui la persona si trova. La religion cristiana, la sola filosofia che insegni ogni verità senza mischianza d'errori, non vieta al re quell'imponente apparato, che maggiormente fa rispettare la loro autorità, e rende così più utile il loro ministero. Essa lor proibisce solo di compiacersene e d'andarne orgogliosi. Il cristianesimo esige nel monarca non lo stesso abito, ma la stessa modestia dello stilita: questi prova il suo distacco dalle terrene ricchezze colla sua sincera rinunzia, quegli col magnanimo uso che ne fa.

X. Si potrebbe in qualche modo distinguere un'ostentazione per eccesso e un'ostentazione per difetto: amendue sono un effetto della vanità e della leggerezza di spirito, che erano il carattere dominante di Giuliano. La sua sete di vanagloria facealo mancare alle convenienze in azioni, che d'altronde avrebbero meritato encomj. Ammiano adduce in esempio l'accoglienza ch'egli fece al filosofo Massimo. Allorchè gli fu annunziato il costui arrivo, Giuliano stavasi alla testa del senato insiem raccolto: subito egli si leva e, da lungi correndogli incontro, l'abbraccia e l'introduce nel senato con segni d'onore e di gioja così immoderati, che divennero ridicoli (2).

So che i grandi onorano sè stessi nell'onorare il merito; con ciò danno indizio d'averne essi pure. I sublimi ingegni sono, per così dire, all'unisono; si sentono e si commovono reciprocamente. Si è detto con ragione che un grande dotato di merito gode della sua fortuna, ma tuttavia è ben lungi dallo stimarsi qualche cosa per essa. Infatti egli debbe più compiacersi d'uguagliare un uomo di raro ingegno, che di superarlo nel potere, ne'titoli, nel trono. Arduo non è il distinguere negli onori, che si tributano al merito, ciò che procede dalla vanità, da ciò che vien dettato da un principio di sentimento, o almeno da un lodevole motivo sia di beneficenza sia di zelo pel vantaggio della umanità. Giuliano avea dello spirito e delle cognizioni; ma la vanità ebbe la stessa parte che la stima, negli onori da lui fatti a Massimo: e questo è ciò che dovette scemarne il pregio. Giuliano lasciossi anco do-

(1) « Barba in actum desinente vestitus. *Amm. l.* » 25. *c.* 4. »

(2) « Cum die quodom ei causas ibi (in senatu) » spectanti venisse nuntiatus esset ex Asia philoso- » phus Maximus, exiluit indecore et, qui esset obli- » tus, effuso cursu a vestibulo longe progressus, exo- » sculatum susceptumque reverenter secum induxit, » per ostentationem intempestivam nimius captator » inanis gloriae visus. *Amm. l.* 22. *c.* 7. »

minare da quello spirito di gelosia e di rivalità, che spesso fa il tormento e la vergogna dei letterati; e che qualche volta non lascia travedere che un'anima volgare, unita ad un sommo ingegno. Narraci Suida che Giuliano affettava di mostrare alti riguardi pel sofista Libanio, non tanto forse per la verace stima che n'avea, quanto per brama di umiliare e di mortificare Proeresio, il cui merito ben si sa ch'eragli odioso. Questa preferenza fu biasimata sin d'allora dai migliori conoscitori, i quali l'attribuirono dichiaratamente a mancanza di senno.

XI. Nella riordinazione del suo palazzo Giuliano non oprò da filosofo, amico del vero e del giusto. Egli licenziò senza distinzione tutti gli uffiziali del suo antecessore. Eppure, come confessa lo storico, non meritavan tutti d'esser compresi in questa sciagura; e voleu l'equità che si conservassero quelli la cui riputazione era intatta, e che mai sempre aveano mostrato e senno e moderazione (1).

XII. La riforma dei propagatori del lusso, che non potea a meno di far onore a Giuliano, non giunse sino agli artefici della frode e dell'impostura, voglio dire gl' indovini, gli astrologhi e i zingani (2). Tutti costoro cransi dileguati sotto i precedessori di Giuliano; sotto di lui ricomparvero, e lor fu lecito di abusare impunemente della credulità de' popoli.

VIII. Ritorniamo all'articolo del lusso. Nessuno ignora quali sieno state le massime di Montesquieu su questo soggetto. « Affinchè lo » stato monarchico possa sostenersi, il lusso » debbe crescere gradatamente dall'agricoltore » all'artigiano, al negoziante, al nobili, ai » magistrati, ai grandi, a'ministri, ai prin» cipi, senza di che tutto andrebbe in perdi» zione. Nel senato romano, tutto composto di » gravi magistrati, di giureconsulti e d'uomi» ni ripieni di antiche idee, si propose al tem» po d'Augusto la riforma dei costumi e del » lusso femminile. Curioso è il vedere nel li» bro di Dione, con qual'arte abbia quegli delu» se le importune richieste di questi senatori. » E ciò faceva egli perchè fondava una monar» chia, e scioglieva una repubblica. Sotto Ti» berio gli edili proposero il ristabilimento del» le antiche leggi suntuarie. Ma questo prin» cipe illuminato nol permise. »

Non pare egli che Giuliano abbia assunto di smentire anticipatamente colla soa condotta le massime di quelli, che doveano proporlo come il modello dei re? Il celebre autore che or ora abbiam citato proscrive il lusso che risguarda la religione con tanta severità, quant' egli dimostra di zelo per il lusso sociale negli Stati monarchici. Secondo il suo parere, il lusso debbe regnare in tutte le classi dello Stato. Propongasi l'emendazione dei costumi e del lusso femminile; un principe illuminato dovrà opporvisi. Se il lusso degenera, inito va in perdizione. All'incontro non fa mestieri di lusso in ciò che risguarda la religione. I templi, gli altari, i ministri, le offerte, tutto debbe spirare povertà e semplicità.

Così non pensò Giuliano (3). Aperto nemico delle pompe sociali, andò all' eccesso nelle profusioni a favor del culto, che bramava di ristabilire. Il sangue delle vittime scorreva sugli altari continuamente; egli immolava le centinaja di tori per volta, mandre innomerevoli d' animali d'ogni specie, rari uccelli che andavansi cercando per terra e per mare. Dicevasi comunemente che s'egli fosse ritornato dalla sua spedizione di Persia, la razza dei buoi sarebbe venuta meno.

Non pago di ristabilire gli antichi riti, ei li accrebbe; l' aumento della spesa che ne risultò, divenne gravoso al pubblico, e maggiormente gravoso perchè mai non si era provato.

Questo lusso di superstizione corruppe notabilmente la disciplina militare. Ai sagrifizj succedevano dei festini, ove i soldati rimpinzavansi di cibi e di vino, a segno che conveniva spesso portarli, come morti, nel loro quartiere.

Vedeasi vicino ad Antiochia un luogo delizioso nomato Dafne, ch'era come uno dei sobborghi della città. Era esso consacrato al Dio Apollo, inseguente la ninfa Dafne. Le feste che ivi celebravansi corrispondevano all'oggetto del culto. Libanio non dissimula che era questa una scuola di dissolutezze, la cui infezione si spandeva per la città e vi cagionava mali infiniti. Egli compiange la sciagura de' giovani, che di là non uscivano senza aver perduta l'innocenza ed il pudore, che nell'andare v'avean recato. Dappoichè il cristianesimo erasi propa-

(1) « Conversus post haec Princeps ad Palatinos » omnes, omnino qui sunt quique esse possunt, non » ut philosophus indagandae veritatis professor. Laudari enim poterat si saltem moderatos quosdam, li» cet paucos, retinuisset, morumque probitate compertos. *Amm. l. 22. c. 4.* »

(2) « Et quisque cum impraepedite liceret, scien» tiam vaticinandi professus, juxta imperitus et do» cilis, sine fine vel praestitutis ordinibus, oraculo» rum permittebantur sciscitari responsa. *Amm. l. 22, » c. 12. Vedi Libanio presso Fleury, tom. 4. pag. 71.*

(3) « Hostiarum tamen sanguine plurimo aras cre» britate nimia perfundebat, tauros aliquoties immo» lando centenos et innumeros varii pecoris greges, » avesque candidas terra quaesitas et mari: adeo ut » in dies paene singulos milites carnis distentiore sa» gina victitantes incultius, potusque aviditate corru» pti, humeris impositi transeuntium, per plateas » ex publicis aedibus, ubi vindicandis potius quam » cedendis conviviis indulgebant, ad sua diversoria » portarentur: Petulantes ante omnes et Celtae, quo» rum ea tempestate confidentia creverat ultra mo» dum. Augebantur autem caeremoniarum ritus immo» dice cum impensarum amplitudine, antehac inusita» ta et gravi. *Amm. l. 22, c. 12.* Superstitiosus ma» gis quam sacrorum legitimus observator, sine par» simonia pecudes mactans; ut aestimaretur, si re» vertisset de Parthis, boves jam defuturos. *L. 25, » c. 4.* ».

gato in Antiochia, questo luogo non godea più tanta fama. Giuliano, trovandosi in questa città il giorno della festa, fecesi un dovere di assistervi. Promettevasi egli di vedere la più splendida pompa; ma, in vece delle ecatombe che in addietro vi s'immolavano, non vide che un'oca, dal sacerdote istesso portata perchè la festa non fosse senza sagrificio. Giuliano, vedendo ciò, non potè trattenere la sua indignazione, e volgendosi a' senatori ed al popolo che aveanlo accompagnato, lor rinfacciò amaramente la vile avarizia che usavano verso gli dei. Ecco una novella prova dell'affezione di Giuliano al lusso di superstizione, si altamente riprovato dai difensori del lusso di società.

XIV. Giuliano si gloriava di esercitar non solo le funzioni di sacerdote, ma quelle ben anche di vittimario (Liban. Paneg.). Di sua propria mano egli squarciava que' rari uccelli che a sì gran prezzo ragunava da ogni parte. Egli guidava le sacre pompe nelle feste consacrate alla dissolutezza; e là compariva accerchiato da una schiera di femmine, addette ad un genere di vita, che ai cristiani non è permesso di pur nominare. Egli vi affettava una sacerdotal gravità, sì straordinariamente comica, che i pagani stessi ne ridevano (1).

L'autore di certa storia generale non può astenersi dal compiangere la debolezza di Luigi XIV sul finir de' suoi giorni, la quale gli fece adottare certe minute pratiche di religione, poco convenevoli alla sua grandezza. Questo re giungeva persino a portare delle reliquie. Qual miseria! E l'autore non manca di riversare il biasimo di tal religiosa debolezza sullo spirito monacale del confessore.

Giuliano, il modello dei re (*La Bleter. pag.* 140, *ediz. d' Amsterd. Liban.*), Giuliano nel vigore dell'età sua sgozzava le vittime, spaccava le legna, rattizzava il fuoco pe'sagrifizj. Rammentiamo al critico una massima vera, della quale egli ha spesso decorati i suoi scritti, cioè che *bisogna esser giusto*; e vogliam che ci dica schiettamente, se gli paia più dignitosa la devozione pagana di Giuliano, che l'onor religioso tributato dal Re Cristianissimo alla memoria e ai preziosi avanzi di quegli uomini venerabili, i quali, santificati dalla presenza dello Spirito Santo che in essi abitava, consacrarono la loro anima ed il corpo all'esercizio delle più eroiche virtù, per la gloria di Dio, per la salute del prossimo e pel bene generale dell'umanità.

XV. Consideriamo la condotta di Giuliano nel suo governo. L'autore dello Spirito delle leggi pone per massima che un monarca non debbe giudicare da sè stesso. *Le sentenze emanate dal principe*, così egli, *sarebbero una sorgente inesausta d'ingiustizie e di abusi. . . Alcuni imperatori romani ebbero il furore di giudicare: nessun altro regno sparentò maggiormente il mondo colle ingiustizie.*

Giuliano ebbe questa smania di giudicare da sè solo. Vantavasi spesso, scrive Ammiano, di aver ricondotto il regno d'Astrea sulla terra; e vero si è, egli aggiunge, che i popoli avrebbero potuto allegrarsi di questo ritorno, se quel sovrano non avesse più d'una volta offuscata la gloria della sua amministrazione con sentenze arbitrarie e capricciose, ove egli volea che la sua opinione prevalesse alla legge (2). Ora avvi egli, secondo il sig. di Mont., cosa più contraria alla costituzione ed allo spirito dello stato monarchico? Per tal modo la condotta di Giuliano potrebbe anch'essa comprovare la massima stabilita da quest'autore; che io non ardirei però di ammettere in tutta la sua estensione. Senza dubbio non sarebbe conveniente che il sovrano volesse regolarmente esercitare da sè le funzioni della magistratura; e neppure la cosa sarebbe possibile: ma possibile egli è bensì e vantaggioso, che il principe sia e si mostri istrutto della maniera, con cui la giustizia s'amministra ne' suoi Stati. L'abuso del potere, la negligenza, il despotismo ponno insensibilmente introdursi anche negli ordini i più ragguardevoli, i quali non danno ragione delle lor decisioni che a sè stessi. L'ingiustizia può coprirsi col velo delle formalità, che l'avvedutezza del legislatore ha stabilito per servir di guardia e di difesa alla giustizia. Uno sguardo che parta dal trono ad esaminare di quando in quando lo stato delle cose, ed a correggerlo se faccia mestieri, basta per mantenere l'ordine o ristabilirlo, per sostenere o incoraggiare la vigilanza dei giudici nell'esercizio delle loro funzioni, per assicurare ognor più l'impero e l'influenza delle leggi nei giudizj.

XVI. Bisogna che in una monarchia siavi dei privilegi. Altra massima è questa del sig. di Mont., ma che pure non professò il principe più degno di governare gli uomini? Giuliano spesse volte non rispettò i privilegi meglio stabiliti (3). Chiunque era perseguitato dal fisco,

(1) « Ridebatur ut Cercops, homo brevis, humeros » extentans angustos, et barbam prae se ferens hirci» nam, grandiaque incedens, tamquam Othi frater et » Ephialtis, quorum proceritatem Homerus in immen» sum tollit: itidemque victimarius pro sacricola di» cebatur, ad celebritatem hostiarum alludentibus » multis. Et culpabatur hinc opportune, cum osten» tationis gratia vehens licenter pro sacerdotibus sa» cra, stipatusque mulierculis laetabatur. *Amm. l.* 22. » *c.* 11. « Il motteggiare degli Antiocheni era forse esagerato, ma, come rilevasi da Ammiano, non mancava di fondamento. »

(2) » Æstimabatur per haec et similia, ut ipse di» cebat assidue, vetus illa justitia, quam offensam vi» tiis hominum Aratus extollit in coelum, imperan» te eo reversa ad terras, ni quaedam suo ageret non » legum arbitrio, erransque aliquoties obnubilaret glo» riarum multiplices cursus. *Amm. l.* 22. *c.* 10. *V.* » l. 25. *c.* 4. »

(3) » Sed ut haec laudanda . . . ita illud amarum

era quasi certo di dover soccombere; ed altro scampo non gli rimaneva, che corrompere i giudici a forza d'oro per non essere molestato.

XVII. Giuliano fece ingiustamente morire Gaudenzio, segretario di Stato, ed un uffiziale chiamato Giuliano, già vicario dei prefetti (1). Il primo avea per comando di Costanzo condotte delle truppe in Africa, onde opporsi all'invasione di Giuliano; il secondo poi di altro non era reo che d'avere mostrato troppo zelo per Costanzo suo sovrano e signore. La inalterabile fedeltà di costoro, che avrebbe dovuto lor conciliare la stima ed il rispetto d'un generoso nemico, fu quella che li rese odiosi. Carichi di catene furon essi condotti in Antiochia, ove poco tempo dopo subirono l'estremo supplizio. Qual cuore debbe avere un principe, cui la passion della vendetta trae a spargere il sangue degli innocenti!

L'autore dell'opera-*Remarques à l'occasion d'Olympic*, rimprovera a Plutarco una specie di esagerazione negli elogi ch'ei fa de'Greci e specialmente d'Alessandro. *Che più avrebbe egli detto di Tito, di Trajano, degli Antonini, di Giuliano istesso, salva la sua religione? Ecco quelli che sembrano nati per la felicità degli uomini; anzichè l'uccisore di Clito, di Clistene e di Parmenione.* Ma per qual ragione l'uccisore di Clito, di Clistene e di Parmenione sarebbe più condannevole; che l'assassino di Ursulo, di Gaudenzio e del vicario Giuliano? Se questi sono men noti che i primi, è perchè la storia si occupò maggiormente delle azioni d'Alessandro, che non di quelle di Giuliano. Ma questa circostanza per nulla diminuisce l'atrocità del delitto, di cui Giuliano fecesi reo col far perire degl'innocenti; ai quali non si potea rimproverare che la disgrazia d'essergli dispiaciuti perchè fedeli al proprio dovere.

XVIII. Un vescovo ariano chiamato Giorgio, che intruso erasi nella cattedra d'Alessandria, avea formata una ricca e copiosa biblioteca. Era questi un uomo ambizioso, violento e collerico, il quale, al dir d'Ammiano (2), avea posta in oblìo la bontà e la moderazione, che il suo stato ed il suo carattere solevano inspirare, e che si ammiravan comunemente ne'vescovi. Il fasto e la violenza signoreggiavano senza riguardo tra gli Ariani, come Giuliano stesso lo attesta (epist. 4.). Giorgio fu massacrato in una popolar sollevazione, alla quale i cristiani, benchè di lui non potessero andar contenti, non parteciparono in alcun modo. Giuliano volle avere la biblioteca che, al pari delle altre robe, era stata saccheggiata. Conoscevala egli, poichè Giorgio gli avea spesso prestati dei libri, ch'esso accuratamente aveva fatti copiare. Giuliano scrisse due lettere a quest'oggetto: l'una a Ecdice prefetto d'Egitto, riferita in parte dal sig. de la Bleterie; e l'altra a Porfirio. Pare che sia questa la più interessante. L'imperatore impone in essa a Porfirio (epist. 36.), sotto pena d'un severo castigo, di radunare i libri che componevano la biblioteca, e di mandargliela tutta. Gli comanda di procedere contro quelli, che sospettavasi se ne fossero appropriata alcuna parte, e di procedere con tutti i legittimi mezzi, con replicati giuramenti e specialmente coi sottoporre gli schiavi alla tortura, affinchè, così egli, *se non potete convincerli in altro modo, li costringiate per la violenza de' tormenti ad abbandonare quel che avranno preso.*

Qual tratto di umanità! Un uomo è sospetto d'essersi appropriato i libri d'una biblioteca; non si ha alcun mezzo per convincerlo; dunque fa d'uopo metter gli schiavi di lui alla tortura. Vero si è che le leggi romane incrudelivano contro gli schiavi; ma non era ella cosa più degna d'un imperatore filosofo il mitigarne l'asprezza, anzichè prevalersene per tormentare uomini che potean essere innocenti, e cui la condizione di schiavi non toglieva d'esser uomini al par di lui? Conveniva egli alla maestà d'un gran monarca l'avvilirsi sino alla crudeltà, per alcuni volumi della biblioteca d'un vescovo? Sono lodevoli le buone letture; ma non è poi necessario straziare gli uomini vivi per avere dei libri.

Non è certamente utile l'appartenere ad un padrone sospettoso, e che ami verificare i suoi sospetti per mezzo della tortura. Giuliano ne somministra un altro esempio. Appiccossi il fuoco, non si sa come, a quel famoso tempio di Dafne, del quale abbiamo parlato. Giuliano avealo adornato con un magnifico peristilio. Egli non dubitava che la vista di questi abbellimenti non movesse all'invidia i cristiani; e ne conchiuse che eglino dovean essere gli autori dell'incendio. Fece dunque chiudere la gran chiesa d'Antiochia. Ma non bastava. Ammiano

» et notabile fuit, quod aegre sub eo a curialibus quisquam appetitus, licet privilegiis et stipendiorum numero et originis penitus alienae firmitudine communitus, obtinebat aequissimum; adeo ut plerique territi emercarentur molestias pretiis clandestinis. *Amm. l.* 22, *c.* 9. Illud quoque itidem parum ferendum quod municipalium ordinum caetibus patiebatur injuste quosdam adnecti vel peregrinos vel ab iis consortiis privilegiis aut ordine longe discretos. *L.* 25. *c.* 4. Lites audiens controversas, maxime municipalium ordinum, ad quorum ordinem propensior, injuste plures muneribus publicis adnectebat. *L.* 21, *c.* 12. »

(1) » Iisdem diebus Gaudentius ille notarius, quem opponendum per Africam missum supra diximus a Constantio; Julianus quin etiam ex vicario, earundem partium nimius fautor, retracti sub vinculis morte periere poenali. *Amm. l.* 22, *c.* 11. ».

(2) » Alexandrini . . . iram in Georgium verterunt episcopum, vipereis, ut ita dicam, morsibus ab eo saepius appetiti. . . Contra utilitatem suam reique communis episcopus Alexandriae est ordinatus... professionisque suae oblitus, quae nihil nisi justum suadet et lene, ad delatorum ausa feralia desciscebat. *Amm. l.* 22, *c.* 11. »

dice (1) che si lasciò trasportar dalla collera ad ordinare persino che si procedesse *con maggior rigore* del solito per mezzo della tortura. Questa confessione abbastanza giustifica il particolareggiato racconto, fatto dai cristiani, de' tormenti che subirono in quest' occasione, senza che nulla si scoprisse a carico loro.

XIX. Giuliano fu persecutore: *nimius christianae religionis insectator*: così parla Eutropio (2). Adoperò egli a vicenda il rigore e la seduzione, la violenza e la finta dolcezza, peggiore più fiate dell'odio dichiarato. Tillemont, rigoroso ed accurato interprete dei monumenti antichi, somministrerà le prove e le particolarità della persecuzione, che la Chiesa soffrì sotto il regno di quel sovrano. Io qui non m' appiglio che agli autori pagani. Narra Ammiano che, per giungere con più certezza al fine propostosi di distruggere il cristianesimo (3), egli faceva venire a sè i cristiani delle due opinioni, cioè gli ortodossi e gli ariani, affettando di voler condurli alla concordia ed alla pace; ma che l'intento di questa simulata moderazione era di fomentar le contese e i rancori. Sperava egli che i cristiani di comunione diversa profitterebbero della libertà che loro indistintamente accordava, per distruggersi a vicenda; e lo libererebbero colla loro reciproca rabbia dal timore che essi gl' inspiravano. Così Giuliano sapea nascondere sotto benevoli apparenze il disegno di nuocere: orribil carattere, che svela un' anima vile e perversa. Tale è l'infame politica di Machiavello, le cui massime, al dir del sig. di Bielfedel (P. 2, cap. 1, § 2.), non ispirano che la perfidia e il tradimento, e un uom dabbene non può leggerle senza raccapriccio.

XX. Ammiano non può astenersi dal biasimare apertamente la durezza e l'inumanità dell' editto, col quale Giuliano vietò ai cristiani di professare le belle lettere (4). Abbiam veduto le ragioni, con cui questo principe pretendeva di giustificare un così strano divieto. Esse non fanno onore nè alla giustezza della sua mente, nè all' equità della sua legislazione.

XXI. La conclusione di quello editto è soprattutto da osservarsi. « Sarebbe giusto e ragionevole, dice il principe, d' impiegare la » forza e la violenza per guarire i cristiani » loro malgrado, come si pratica riguardo ai » frenetici. Ma ci piace meglio lasciarli in braccio alla loro pazzia, poichè vogliono assolutamente abbandonarvisi. Noi siamo d' avviso » che gl' ignoranti vanno ammaestrati, e non » puniti. »

Giuliano dunque credeva, che senza offendere la ragione e l'equità si potesse colla violenza costringere i cristiani a rinunziare al loro culto. Egli dichiara per verità che gli son più care le vie della dolcezza e della persuasione, ma dopo però d' avere stabilito il suo diritto legittimo alla violenza. Che diranno qui gli ammiratori di Giuliano? Come concilieranno essi la venerazione che manifestano per questo regnante coi loro principj sulla tolleranza?

XXII. La compassione, da Giuliano mostrata per la pretesa frenesia de' cristiani, era piuttosto un effetto del suo odio che della sua commiserazione. Voleva egli farsi un merito di una moderazione, che pur non sentiva in suo cuore. Qualunque destrezza abbiasi nell'arte della dissimulazione, egli è troppo difficile lo stare sempre in guardia sopra sè stesso; e scrivendo molto, non si può a meno di non isvelarsi talvolta. Questo è ciò che avvenne a Giuliano. Quanti tratti nelle sue opere svelano il suo odio implacabile contro i cristiani! Noi lo veggiamo colmare d'elogi le città, che maggiormente segnalavansi colla loro ferocia nel perseguitarli. Ei le chiama città sante e generose, e s'ascrive a gloria d' essere a loro unito coi sentimenti della pietà. *Esse*, scrive egli, *hanno secondate le mie intenzioni con tanto ardore, che il castigo da loro inflitto agli empj Galilei ha superato il mio desiderio*. Abbandonate alla loro furia una turba di forsennati, armati di ferro e di fuoco; e poi dite che han fatto maggiori stragi che voi non volevate. L'ardore delle città nel secondare le intenzioni di Giuliano persino oltre i suoi voti (a quel che dice, e non a quel che pensava) nel castigo degli empj Galilei, non ismentisce per tal modo apertamente l' impostura di quelli, che hanno ardito di affermare che i cristiani non furono mai maltrattati sotto il suo regno? E l'epiteto di *empj*, col quale, parlando del castigo lor dato dalle città sante, si diffamano i Galilei, non dimostra che questa pretesa empietà, vale a dire la Religione, fu la vera causa dei tormenti che lor si fecero soffrire?

(1) » Eodem tempore . . . Amplissimum Daphnaei » Apollinis fanum. . . . subita vi flammarum exu» stum est. Quo tam atroci casu repente consumpto, » ad id usque Imperatorem ira provexit, ut quaestio» nes agitari juberet solito acriores et majorem eccle» siam Antiochiae claudi. Suspicabatur enim id chri» stianos egisse stimulante invidia, quod idem tem» plum inviti videbant ambitioso circumdari peristy» lio. *Amm.* l. 22, *c.* 17. »

(2) Eutropio, per vero dire, soggiunge: *sic tamen ut a cruore abstineret*; ma queste parole in bocca dello storico pagano provano solamente che Giuliano affettava di pigliar da tutt'altro, che dalla religione, pretesto onde spargere il sangue de' cristiani. D'altronde è innegabile ch' egli ne sagrificò un gran numero all' odio che nudriva contro il cristianesimo.

(3) » Dissidentes christianorum antistites cum ple» be discissa in palatio intromissos monebat ut, civi» libus discordiis consopitis, quisque, nullo vetante, » religioni suae serviret intrepidus. Quod agebat adeo » obstinate; ut, dissensiones augente licentia, non ti» meret unanimantem postea plebem. *Amm.* l. 22, » c. 5.

(4) « Illud autem erat inclemens, obruendum pe» renni silentio, quod arcebat docere magistros rhe» toricos et grammaticos christiani ritus cultores. » *Amm.* l. 22, c. 10. V. l. 25, c. 4.

XXIII. La sua lettera ad Ecebelo è un monumento della più crudele ingiustizia. « La maggior parte degli abitanti di Edessa (io trascrivo qui un passo del sig. le Beau) erano attaccati alla fede cattolica; ma questa città conteneva inoltre due sorta di eretici, i Valentiniani e gli Ariani. Questi ultimi, superbi della potenza acquistata sotto il regno di Costanzo, assalirono i Valentiniani, e commisero gravi disordini. Giuliano colse quest'occasione per ispogliare la chiesa d'Edessa, ch'era assai ricca; e senza far distinzione dei cattolici, che alcuna parte non aveano alla contesa, egli prescrisse che i beni di questa chiesa fossero confiscati. » La lettera ch'egli scrive a quest'oggetto al primario magistrato della città, accoppia alle più terribili minacce una fredda e maligna facezia. « Giacchè l'ammirabil legge de' Galilei, così egli, prescrive loro di sciogliersi dai beni della terra per giungere più facilmente al regno de'cieli, ne vogliamo, per quanto ci è concesso, agevolar loro la strada. »

XXIV. Il suo odio contro il cristianesimo non appare men chiaro nella lettera VI a Ecdice prefetto d'Egitto, relativamente a s. Atanasio. « Voi non dovevate scordarvi di far menzione nelle vostre lettere d'Atanasio, il nemico giurato degli dei; specialmente dopo il mio editto, che voi ben conoscevate. Io giuro per il gran Serapi, che se prima di dicembre voi non discacciate da Alessandria, anzi pure da tutto l'Egitto questo nemico dei numi, la vostra corte pagherà un'ammenda di cento libbre d'oro. Già lo sapete: io son tardo a condannare, ma più tardo ancora a perdonare. Non posso soffrire, che quest'uomo procuri lo spregio degli dei. Voi non potreste far cosa a me più grata che discacciando per sempre questo scellerato; il quale sotto il mio regno ha avuta l'audacia di battezzare delle donne nate in Grecia ».

Questa lettera contiene ingiurie atroci contro S. Atanasio; gli dà fin anche il titolo di scellerato. Essa contiene un ordine sollecito di esiliarlo da tutto l'Egitto sotto pena d'una grossa ammenda. Un trattamento tanto severo, fatto da un principe dolce, moderato e filosofo, suppone un'orribile scelleratezza in colui che l'ha provocato. È d'uopo che Atanasio sia colpevole di un enorme delitto. Senza dubbio, dice l'imperatore: questo scellerato ha battezzate delle donne greche; e fa spregiare gli dei.

XXV. Gli uomini sono presso a poco tutti soggetti alle stesse passioni, ma la differenza del carattere influisce assai sopra quella de'mezzi, che adoprano per soddisfarle. Un animo sincero, nobile, generoso mai non abuserà della fiducia d'un nemico per rovinarlo; egli non si servirà di maneggi per inimicare le persone e profittare delle loro discordie. Se ciò sta, qual giudizio si dovrà fare del carattere di Giuliano a proposito del tratto, che siamo per riferire?

La città di Bostri in Arabia, popolata di cristiani e di gentili, era turbata da partiti e da domestiche discordie, che cangiavansi in sedizioni e in popolari sollevamenti. Il vescovo Tito fecesi un dovere d'informare per via di lettera l'imperatore dello stato degli affari; e della cura che unitamente al clero ei pigliavasi per mantenere la pace tra i fedeli, e per impedir loro che prendesser parte alle fazioni. Giuliano, lungi dall'esser tocco da queste prove di zelo e di fedeltà, non vide in quella lettera, se non l'uso che ne potea fare per metter discordia fra quel vescovo ed il popolo. Pertanto indirizzò agli abitanti di Bostri un editto, nel quale così esprimevasi: « Il vescovo Tito ed il suo clero ci hanno fatto pervenire una scrittura, in cui appongono tutta la colpa al popolo, come se questo vi si fosse abbandonato a dispetto degli sforzi da lor fatti per ritenerlo. Ecco le precise parole di cui il vescovo ha osato servirsi: *I cristiani non sono in minor numero che i greci: nulladimeno noi li abbiam sino ad ora frenati colle nostre esortazioni, affinchè alcun di loro non partecipasse al disordine.* Così il vescovo parla di voi: vedete come egli cerca togliere a voi il merito della vostra moderazione per appropriarlo a sè. Scacciate adunque quest'uomo dalla vostra città come un detrattore ognor presto a calunniarvi. » E questo è il modo, onde un principe magnanimo dovea compensare lo zelo di quel vescovo?

XXVI. L'autore dello *Spirito delle leggi* rileva egli stesso (l. 22, cap. 7) l'imprudenza di Giuliano in un'altra importantissima parte dell'amministrazione. « Il principe od il magistrato, così egli, non può con più ragione fissare il valor delle merci, di quello che se stabilisse con un decreto che il rapporto di uno a dieci è eguale a quello d'uno a venti. Giuliano avendo diminuito in Antiochia il prezzo delle derrate, vi cagionò una spaventevole carestia ».

Si potrebbe credere che uno zelo troppo ardente per l'alleviamento del popolo strascinasse Giuliano a questa falsa misura: ma questo sarebbe un errore. Non fu già per affezione al popolo, ma bensì per guadagnarsi l'affezione del medesimo, che Giuliano diminuì il prezzo delle vittovaglie (1). La colpa di Giuliano è tanto meno scusabile, quanto ch'egli aveva davanti agli occhi l'esempio del suo fratello Gallo, il quale in un simil caso essendosi inconsideratamente appigliato allo stesso mezzo, aumentò la penuria. Ciò fece dire ad Ammiano, che se

(1) Nulla probabili ratione suscepta, popularitatis amore, vilitati studebat venalium rerum; quae nonnunquam secus, quam convenit, ordinata inopiam gignere solet et famem. Et antiochensi ordine id tunc fieri, cum illud juberet, non posse aperte monstrante, nusquam a proposito declinabat. Galli similis fratris, licet incruentus. *Amm. c.* 22. *l.* 14.

Giuliano non aveva tutta la crudeltà di Gallo, n'avea però tutta la pertinacia. Le rimostranze de' più gravi e riguardevoli senatori furono inutili, anzi non fecero che irritarlo; e già disponeasi a far imprigionare il senato, allorchè il sofista Libanio prese opportunamente a recitargli un'arringa, in cui seppe lusingare la vanità del principe per disarmarne la sua collera. Così la calamità d'Antiochia fu un effetto dell'imprudenza e dell'ostinazione di Giuliano, che non seppe nè appigliarsi da sè al buon partito, nè seguirlo comechè consigliato da altri.

XXVII. Il popolo d'Antiochia vendicossi con canzoni, libelli ed oltraggiosi motteggi: non vi si dimenticarono il suo filosofico sussiego, la sua barba aguzza, le sue minute superstizioni, le sue processioni indecenti. Il sig. di V. ha avuto ragione di biasimare l'insolente condotta di questo popolo. Lungi dall'oltraggiare il principe, a cui l'ordine della Provvidenza aveali sottomessi; lungi dallo uscire in sediziose voci, gli abitanti d'Antiochia doveano rientrare in sè stessi, e riconoscere la mano di Dio nel castigo che li opprimeva. Frattanto Giuliano ne fu vivamente offeso, e, siccome non credea d'aver minore ingegno degli schernitori d'Antiochia, si apprestò a rispondere sull'istesso tuono, e lanciò ben presto la sua famosa satira nota sotto il nome di *Misopogon* (1). Mostrando di beffare egli stesso il suo affetto alla filosofia, il suo spregio per le pompe, ed altre simili qualità che, secondo lui, lo rendeano odioso ai cittadini d'Antiochia, fa una viva pittura de' vizj e degli sregolamenti, che regnavano in questa capitale dell'oriente. La satira di Giuliano non rimase senza replica; egli si vide soffocato da una moltitudine di scritti, gli uni più mordaci degli altri, e fu ridotto a trangugiare nel silenzio il cordoglio ch'essi gli cagionavano.

Il sig. di V. non ha obliato il *Misopogon* negli elogi che fa del suo eroe. *Il popolo d'Antiochia*, così egli, *che accoppiava l'insolenza alla voluttà, lo oltraggia; egli se ne vendica da uomo d'ingegno, e, potendo aggravare su di quello la mano sovrana, s'accontenta di mostrargli la superiorità del suo genio.*

Non si tratta già qui d'apprezzare il merito letterario di questa produzione; ad ognuno è lecito di scorgervi quanto ingegno vorrà. Nulladimeno lo dubito assai, se alcuni tratti potrau piacere ad un orecchio delicato; quelli per esempio ov'egli parla della razza stomachevole che popolava la sua barba, della sua testa mal pettinata, della sua negligenza nel lavar le mani, delle sue unghie lunghe e sudicie, e via dicendo. Ma veniamo a cose più importanti.

1. In primo luogo Ammiano positivamente dice che Giuliano nelle sue invettive contro Antiochia confuse il vero col falso. Ora la filosofia concede essa di mentire per vendicarsi da uomo d'ingegno?

2. Era egli convenevole alla maestà di Augusto il rispondere o, se vuoisi, il ribattere del libelli con altro libello?

3. Quest'Augusto era padre della patria, o dovea esserlo. Un padre debb' egli far delle satire contro i suoi figli?

4. Giuliano termina il suo *Misopogon* col pregare gli dei a render la pariglia al popolo d'Antiochia, per l'ossequio e la benevolenza dimostratigli.

Aristide partendo per l'esilio non invocò gli dei contro una patria ingrata, che ingiustamente bandivalo: pregolli invece di preservarla da ogni disastro, che potesse obbligarla a ricordarsi di lui. A quale dei due devesi più meritamente il nome di giusto?

XXVIII. Frattanto Giuliano non attese che gli dei si pigliassero la cura di vendicarlo. Partendo da Antiochia vi lasciò per governatore Alessandro d'Eliopoli, uomo turbolento e fiero, dicendo che *ben sapeva che Alessandro non meritava di governare, ma che Antiochia meritava d'avere Alessandro per governatore* (1). Un bel detto però non può giustificare una cattiva scelta.

Luigi XII facea di molti risparmi quanto a'suoi divertimenti, per non aggravare il popolo. Ma il popolo, che spesso accecasi sul veri suoi interessi, tacciava di sordidezza la savia e magnanima economia di quel principe. Si spinse l'insolenza sino a rappresentarlo sul teatro. Luigi XII, che il seppe, non fe'che dire: *son più contento che la mia avarizia li faccia ridere, che non se li facesse piangere.*

Il sig. di V., parlando della regina Elisabetta, dice che questa principessa *mostrò di amare il popolo, senza amarlo veramente;* ed aggiunge: *dacchè chi mai ama il popolo?* Si può rispondere: Luigi XII, s. Luigi, Amedeo IX, Alfredo il Grande, in una parola, grandi e piccoli, tutti quelli che amano e praticano l'evangello.

XXIX. Vengo ad uno de'più importanti esercizj del sovrano potere, e che esige nella persona che n'è rivestita, la maggior riservatezza e circospezione.

« Il diritto della guerra, dice l'autore dello
» *Spirito delle leggi* (l. 10, cap. 2), deriva dalla ne-
» cessità e dalla stretta giustizia. Se quelli che di-
» rigono la coscienza od i consigli de'principi non
» si regolano su questa norma, tutto va in perdi-

(1) Quocirca in eos deinceps saeviens ut obtrectatores et contumaces, volumen composuit invectivum quod *Antiochensa* vel *Misopogonem* appellavit, probra civitatis infensa mente denumerans, addensque veritati complura; post quae, multa in se facete dicta comperiens, ira sufflabatur interna. Ridebatur enim ut Cercops etc. *Amm. l.* 22. *c.* 14.

(1) « Ipse autem Antiochia egressurus heliopolitem
» quemdam Alexandrum syriacae jurisdictioni praefecit, turbulentum et saevum; dicebatque non illum meruisse, sed Antiochensibus avaris et contumeliosis hujusmodi judicem convenire. *Amm. l.*
» 23, c. 2.

» zione: ed allorchè si vorrà appoggiarsi sopra » i principj arbitrarj di gloria, di convenienza, » d'utilità, la terra sarà inondata da torrenti di » sangue. Soprattutto non si parli della gloria » del principe: la sua gloria sarebbe il suo or- » goglio, e quindi una passione e non un legit- » timo diritto. »

Giustissime sono, e piene di saviezza queste massime, e del tutto conformi agl' interessi dell'umanità. Fa orrore il pensare che gli uomini abbiano attaccata un'idea di gloria ad imprese distruggitrici, che la giustizia disapprova, e che formano l'infelicità dell'uman genere. Vediamo ora qual fu lo spirito di Giuliamo nella sua spedizione contro i Parti (1). Il pretesto si di essa fu di vendicarsi de'mali, che quella formidabile nazione avea cagionati all'impero da sessant'anni in poi; ma la gloria del principe, quella gloria che il sig. di Mont. condanna, poichè è una passione e non un legittimo diritto, ne fu la vera cagione. Questa passione era secondata in Giuliano dall'inquieto ardore del suo carattere. La sua mente più non era occupata, che di pugne, di vittorie e di trofei: i vantaggi da lui riportati sopra i Franchi e gli Alemanni non soddisfacevano il suo amor proprio; egli aspirava a più splendidi successi. I Goti gli parvero una nazione da disprezzarsi: e a coloro che il consigliavano di rivolgere le sue armi contro questo perfido popolo, rispose ch'egli cercava de'nemici più degni di sè. Niente meno, pensava a trionfare di quel terribile Sapore, incoronato nel ventre di sua madre, che nomavasi il re de're, fratello del sole e della luna, cugino delle stelle. Indarno fu il rappresentargli, che inutile sarebbe la guerra della Persia, quando Sapore offeriva la pace, e che essa poteva avere delle funeste conseguenze per l'impero. Nulla egli volle udire: la passione di decorare le sue medaglie del titolo di Partico a tutto prevalse. Aurelio Vittore non assegna altri motivi di questa sciagurata impresa, che la sfrenata passione di Giuliano per la gloria. La spedizione d'Alessandro e quella di Giuliano assai si rassomigliano si nell'apparente pretesto che nei veri motivi, ma non già nella condotta e nei successi. Si dice che la condotta d'Alessandro serve ancora di modello ai guerrieri de'nostri dì; quella di Giuliano, a dispetto della sua intrepidezza e della sua abilità nel mestier dell'armi, fornì troppe prove dell'incostanza del suo carattere. La sua imprudenza, sempre congiunta all'ostinazione, lo fece perire nel fiore di sua età, e ridusse le armi romane alla dura necessità di ricevere la legge dai Parti. Zosimo, che seguì Giuliano in questa spedizione ne riferisce un tratto notabile che mal non dipinge si l'eroe che lo storico. L'armata romana, inoltrandosi nelle nemiche terre, giunse vicino ad un castello ben fortificato, e munito da un forte presidio che allato avea un borgo assai popolato, e circondato da molte altre borgate o castella. Poco mancò che simile vicinanza non costasse la vita a Giuliano. Un capo di partito, uscito da quel forte, venne a gettarsi furiosamente sopra di lui colla scimitarra alla mano. Appena Giuliano ebbe il tempo di schermirsi dal fatal colpo coprendosi col suo scudo. Tosto la guardia accorse, e passò colla spada e il temerario aggressore e la scorta che avea seco. Giuliano sentì al vivo quest'oltraggio. Egli risolvette di assalir il forte, ove gli abitanti delle circonvicine borgate eransi rifugiati come in luogo di sicurezza. L'assedio fu diretto e incalzato con pari intelligenza che attività. I romani s'impadronirono del forte per mezzo d'un condotto sotterraneo che l'imperatore fece scavare, tenendo intanto a bada l'inimico con simulati attacchi. Non rimase impunito l'indegno attentato commesso contro la sua persona. Si fece man bassa su tutti gli abitanti, senza distinzione nè d'età nè di sesso. Ciò che i soldati non poterono trasportare fu consumato dalle fiamme, e la man dell'uomo distrusse quel che la fiamma avea risparmiato. Gli edifizi furono demoliti, ed il terreno talmente spianato, che non restovvi in tutto quel luogo il menomo vestigio d' abitazione. Ciò che avvi di sorprendente si è l'indifferenza e la calma con cui Zosimo narra questa sanguinosa esecuzione, come se si trattasse d'un avvenimento ordinario, d'una regolar punizione, dell'esercizio d'un legittimo diritto, di cui Giuliano avesse potuto far uso senza rimprovero. Se infatti questo principe ha creduto che tal era il diritto della guerra, qual idea avea egli della giustizia? E se, contro ogni giustizia, un massacro generale e la total desolazione d'un paese intero dovette portar l'impronta della sua vendetta, qual idea ci dà egli del suo carattere? Ammiano parla pure d'un certo Nigrino che fu abbruciato vivo per cagione o sospetto di tradimento. Questo genere di supplizio annunzia forse quella clemenza, che viene attribuita a Giuliano; e quel prezioso sentimento di umanità che è il retaggio delle anime filosofiche, e la radice d'ogni virtù?

XXX. Riscontrando così la condotta di Giuliano colle massime stabilite dal sig. di Mont., noi abbiamo trovata una decisa contrarietà sopra punti affatto essenziali.

1. Vuole l'autore che in una monarchia il lusso vada sempre crescendo dall'agricoltore sino al principe, senza di che tutto sarebbe perduto: Giuliano seguì una strada diametralmente opposta.

2. L'autore, di cui non vogliam certo adottare tutte le idee, sembra condannare ogni magni-

(1) « At prosperis Iulianus elarior ultra homines » jam spirabat. *Amm. l. 22, c. 9.* Suadentibus pro- » ximis ut aggredatur propinquos Gothos, saepe fal- » laces et perfidos; hostes quaerere se meliores aja- » bat. *L. 22, c. 7.* Inter haec expeditionem parans » in Persas . . . utebatur autem bellandi gemino de- » siderio: primo quod, impatiens otii, lituos som- » niabat et praelia; dein quod in aetatis flore . . . » ornamentis illustrium gloriarum inserere Parthici » cognomentum ardebat. *L. 22, c. 12.*

ficenza nel culto spettante alla religione: Giuliano, come l'abbiam veduto, fece pompa d'un'insensata prodigalità pel culto, che voiea ristabilire.

3. L'autore dice (l. 12, cap. 22,) che lo stabilir commissioni per amministrar la giustizia è contrario allo spirito della monarchia. Giuliano segnalò il suo avvenimento al trono col creare una commissione, che fece inorridire la natura e le leggi.

4. Secondo un'altra massima dell'autore il principe non deve da sè stesso giudicare. Giuliano si fece un dovere d'amministrare la giustizia da sè stesso, e più d'una volta sostituì alle leggi il proprio capriccio.

5. L'autore riprova nei giudizj l'uso della tortura; sostiene egli che non è necessaria, e n'adduce per esempio l'Inghilterra. Egli insinua che al più al più non può convenire che ad un governo dispotico: e al momento di recarne le ragioni si arresta, poichè sente, così egli, la voce della natura sollevarsi contro di lui. Giuliano mostrossi poco sensibile a queste grida della natura; egli faceva mettere alla corda con una facilità sorprendente; e lo faceva pel saccheggio dato alla biblioteca d'un vescovo, senza legittima prova; e, non pago delle torture autorizzate dall'uso, bastavangli dei semplici sospetti per accrescerne il rigore.

6. Secondo il suddetto autore, in una monarchia debbono esservi dei privilegi. Giuliano non ebbe spesso alcun riguardo pei privilegi, meglio fondati.

7. Il principe, il magistrato non debbono, secondo l'autore, fissare il prezzo alle mercanzie. Giuliano coll'invilire eccessivamente le derrate cagionò in Antiochia un'orribile carestia.

8. L'autore dice con molta ragione, che se nei motivi della guerra si fa entrare la gloria del principe, tutto è perduto. La gloria eccitò Giuliano a intraprendere la sua spedizione contro i Parti; e infatti tutto fu perduto.

Non è questo il luogo di esaminare se tutte le massime fin qui riferite sieno egualmente giuste. Ma è cosa ben sorprendente che l'autore di esse proponga come il più degno di governare gli uomini un principe, che tutte queste massime ebbe violate nel breve spazio d'un anno e otto mesi.

XXXI. D'onde può dunque venire questa voce generale, che d'ogni parte risuona a favore di Giuliano? Qual è la sorgente di questa singolar predilezione che tanti dimostrano, alla memoria di questo principe; e della vanità stessa che si trae dagli elogi a lui prodigati? Non è questo un segreto. La religione cristiana ha dei nemici. Di qui quella disposizione, che si osserva in una moltitudine di scrittori, a lodar ciò che i cristiani hanno biasimato. I Padri della Chiesa hanno parlato con giusto orrore dell'apostasia di Giuliano, del suo odio contro il cristianesimo, delle sue vergognose e ridicole superstizioni, della leggerezza del suo spirito, dell'ingiustizia della sua condotta sotto molti rispetti. Gli autori pagani hanno vantato con piacere il suo bell'ingegno, le sue vaste cognizioni, la semplicità dei suoi costumi, la frugalità della sua mensa e tutti i tratti di giustizia, di beneficenza e di moderazione, che illustrarono la sua vita. Imperciocchè tal era il carattere di Giuliano, scrive Fleury, che se ne poteva dire assai bene ed assai male. Nessuno si è curato d'esaminare a fondo, se contraddittorie erano queste testimonianze oppure solamente diverse. Tocchi da quest'apparente opposizione i nostri nemici hanno creduto di trovare nell'autorità dei pagani, e soprattutto in quella d'un grave istorico quale si è Ammiano, di che convincere i Padri della Chiesa di menzogna e d'impostura. Uno esclama: *Teodoreto ha creduto che fosse d'uopo calunniare Giuliano, perchè avea abbandonata la religione cattolica.* Un altro dice: *quasi tutti gli autori ecclesiastici, tra gli altri s. Gregorio e s. Cirillo, hanno crudelmente calunniato Giuliano per difendere la buona causa.*

Qual trionfo per l'incredulità di estinguere così d'un soffio i più risplendenti lumi del cristianesimo! Quei celeberrimi, che venivan mostrati qual prodigj di sapere e di virtù, non erano alla fine che calunniatori! Que' forti d'Israello, de' quali vantavansi le vittorie sopra l'idolatria e l'irreligione, non dovettero i loro pretesi successi che all'arte ipocrita, con cui son pervenuti a sopprimere gli scritti de' loro avversarj, ed a renderne infame la ricordanza! Tempo era omai di dissipare il prestigio: il velo è squarciato: già la virtù di Giuliano esce dalle nubi in cui s'era procacciato d'avvolgerla; essa ricomparisce nel suo pieno splendore: e si ravvisa alfine il modello de' re in un savio che ardì spregiare il cristianesimo e che la filosofia sola ha formato. Così Giuliano, anche ai nostri dì, rinnisce sotto i suoi stendardi i nemici d'una Religione, che nella universalità e perpetuità sua deve portare sino alla fine de' secoli sempre viva la testimonianza della sua divinità. Invano si lusingan essi d'avere alfin trovato il mezzo di abbattere l'autorità de' suoi difensori. Il trionfo di cui s'applaudiscono, non è che un fantasma; un esame per poco accurato ne dissipa ben tosto l'illusione.

XXXII. I cristiani hanno biasimato Giuliano: i pagani lo hanno lodato. Se i primi sono sospetti d'impostura, giusta il parere de' nostri avversari, perchè Giuliano avea abbandonato il cristianesimo; gli altri debbono esserlo di parzialità, perchè Giuliano tutto mise in opera per ristabilire il paganesimo. Questa disposizione a tutto credere, quanto viene spacciato dai pagani, e a nulla ammettere di ciò che i cristiani asseriscono, dinota molta passione, poco giudizio e ancora meno equità.

XXXIII. I cristiani narrano diversi tratti della vita di Giuliano, sui quali i pagani si tacciono. Ma se si pon mente, si scorgono in quegli al-

timi delle tracce che ad essi fatti conducono, e che accennano quel che i cristiani non han fatto, che più ampiamente svilupparе. Ammiano, per esempio, non entra nelle particolarità della persecuzione fatta soffrire da Giuliano ai cristiani all'occasion dell'incendio del tempio di Dafne; ma dice chiaro che Giuliano fece uso della tortura, e che questa fu più del solito atroce. Queste due parole, sfuggite allo storico pagano, dimostrano abbastanza che i cristiani non si dolsero senza ragione.

XXXIV. Ammiano accenna pure quelle pompe indecenti, ove Giuliano compariva attorniato da un corteggio, assai poco dicevole alla sua dignità. Ciò si riferisce chiaramente a quelle feste scandalose, delle quali s. Gio. Grisostomo, che ne fu testimonio oculare, ha parlato più distesamente, e con quel sentimento d'orrore ond'era penetrato, e che procurava d'inspirare ai fedeli.

XXXV. Ammiano non dissimula che Giuliano fu estremamente inchinevole alla superstizione. Eutropio e Aurelio Vittore gli rimproverano il medesimo eccesso. I cristiani hanno pubblicati i segreti orrori, che frammischiavansi alle sue magiche operazioni per la forsennata passione d'internarsi nell'avvenire, ed i misfatti che vi si commettevano; misfatti che non devono sembrare strani a filosofi, i quali non cessano di gridare che la superstizione è capace di produrre qualsiasi delitto.

XXXVI. La carestia d'Antiochia, cagionata dalla sua imprudente ostinazione, l'innalzamento di due scellerati ben noti, Nevitta cioè ed Arbezione, l'assassinio di Ursulo, di Gaudenzio e di Giuliano, l'esilio di alcuni altri non meno innocenti, ed egualmente sacrificati alla passione dell'odio e della vendetta; le più atroci torture praticate senza riguardi, la più smodata superstizione, tutti questi fatti attestati dai pagani, e riuniti in un regno di venti mesi, ponno render verisimili altri fatti niente meno odiosi, ma tutti dello stesso genere, che i cristiani soli ci hanno trasmesso.

XXXVII. Non giudicando ancora Giuliano, che secondo gli autori pagani, si nota tanta mistura nel suo carattere, che assurda cosa è voler farne il modello dei re. Questa magnifica espressione sarà buona per la rima, per la ragione non già. Ma Giuliano fu apostata e filosofo; e si volea pure adornare questi due nomi col corredo di tutte le virtù, che compongono il quadro d'un perfetto sovrano.

XXXVIII. Frattanto si sa egli bene qual fosse questa filosofia che a' dì nostri procaccia tanti ammiratori a Giuliano? Quanti or ora rimarranno sorpresi nel vedere che nulla avea essa di comune con quella de'begli spiriti del secolo! Una delle sette dominanti nel tempo di Giuliano era la nuova scuola d'Alessandria, fondata da Potamone; nella quale i Plotini, i Porfirj, i Giamblici eransi particolarmente distinti. Questa setta era nota sotto il nome d'*eclettica*. Nella dotta storia di Brucker si troveranno de' particolari, egualmente curiosi che importanti sulla origine e sui progressi della medesima. Non era essa in fondo che il sistema di Platone, ma colle riforme o modificazioni dai nuovi filosofi aggiunte, onde purgarlo e perfezionarlo secondo le loro idee. In questo miscuglio si distinguevan due parti: l'una abbracciava i principj generali della filosofia; l'altra, più misteriosa, era fondata sulla cabala de'Caldei; e insegnava il modo di purificare l'anima per mezzo delle magiche operazioni, per renderla suscettibile d'entusiasmo, e degna di avere relazioni coi genj e cogli dei. Non tutti i filosofi della setta eclettica cadevano in queste stravaganze; ma certo è che i più famosi contemporanei di Giuliano n'erano infatuati; e nulla omettevano per sollevarsi alla pretesa sublimità dell'entusiasmo.

Avvenne specialmente dopo la nascita del cristianesimo, come ha osservato Brucker, che i filosofi adottarono con maggior avidità il fanatismo della teurgia; affine di aver delle opere meravigliose da contrapporre ai miracoli luminosi del Salvatore e de' suoi discepoli. I pagani del pari che i cristiani non dubitavano, dice il sig. de la Bletterie, che nella teurgia non vi entrasse del soprannaturale. Ma se piace meglio, esso aggiunge, non creder questa che un' arte di frodi e d'impostura; qual concetto formar si dee dell'indole dello spirito di Giuliano, per cui la teurgia aveva tante allettative?

XXXIX. Edesio, discepolo di Giamblico, era uno de'capi della setta. Giuliano nella sua adolescenza si recò a Pergamo per profittare delle lezioni di lui. *Edesio*, dice il sig. de la Bletterie, *era carico di anni e d'infermità; ma egli avea lo spirito così sano e così vigoroso, che Giuliano riaversi non poteva dalla sorpresa.* Brucker pretende che, quel che Giuliano ammirò in Edesio, fu non la forza dello spirito, ma la fiamma dell'entusiasmo; e sembra che il testo originale favorisca il suo parere.

« Figlio diletto della sapienza, disse un giorno Edesio a Giuliano (così il sig. de la Bletterie riferisce la loro conversazione), voi conoscete da' miei discorsi quello che l'anima mia sente per voi; ma il mio corpo si nega a servirla. Come vedete, è questo un antico edifizio, che minaccia prossima rovina. Vi consiglio adunque d'andar in cerca de'miei veri figli: presso loro voi troverete una fonte inesausta di scienza e di lumi. Se mai aveste la ventura d'essere iniziato al loro misteri, voi vi vergognereste d'essere uomo, e non ne potreste soffrire il nome. »

Brucker fa vedere che questi misteri, di cui Edesio parlò a Giuliano, altro non erano che le operazioni della teurgia, le evocazioni e le pretese apparizioni dei genj e dei numi. Bisogna

infatti (al dire di questi filosofi) che vi fosse qualche cosa di molto straordinario nell' apparato dei misteri; giacchè dopo la fortuna d' esservi iniziato, non si poteva che arrossire d'esser uomo. I lumi d' una sana filosofia non tendono già ad insinuare lo sprezzo e il disdegno per l' umana natura. Socrate, Marc' Aurelio, Epitteto non si sono vergognati d'esser uomini. Qual era dunque tutto questo giuoco di macchine, mercè le quali sì alto poggiavano gl' iniziati, da non riconoscere più la loro natural condizione, e da non poterne sofferire il nome?

Ripiglio il racconto dell' elegante autore della vita di Giuliano. Edesio prosegue: « Perchè » Massimo non è egli qui? Sfortunatamen» te trovasi in Efeso; e Prisco è partito per » la Grecia. Restaci Eusebio e Crisanto. Ricor» rendo alle loro lezioni, voi allevierete un vec» chio debole, che non è più in istato di dar» vene. Giuliano si legò dunque a questi due » discepoli di Edesio senza rinunciar tuttavia » di rivedere lui stesso. Crisanto era prevenu» to al pari di Massimo per la teurgia. Euse» bio pareva disprezzarla. Questi, ch' era elo» quente, brillava nella lontananza di Massimo: » Crisanto gli applaudiva, e Giuliano gustava» lo assaissimo. Eusebio terminava ordinaria» mente con queste parole: *ecco quali devonsi* » *chiamare solide verità; chè in quanto ai pro*» *digi dei mentiti operatori di maraviglie, es*» *si sono illusioni e stravaganze, proprie de*» *gl' insensati che hanno commercio colle poten*» *ze materiali*. Giuliano udendo tutti i giorni » le stesse parole, prese Crisanto in partico» lare e gli disse: *Mio caro, se voi amate la* » *verità, spiegatemi, ve ne scongiuro, quelle pa*» *role che Eusebio mai sempre ci replica. — Voi* » *fareste meglio*, gli rispose Crisanto con un'a» ria di mistero, *a indirizzarvi a lui stesso*.

» Infatti alla prima conferenza il principe » gliene parlò, ed Eusebio gli rispose: Massi» mo è uno dei più abili discepoli di Edesio, » ma egli commette delle pazzie. Non è gran » tempo che tutti, quanti eravamo, ci con» dusse al tempio d' Ecate. Come vi fummo » giunti e salutammo la Dea, egli ci disse: se» dete, cari amici; voi vedrete se io sono un » uomo del volgo. Noi ci sedemmo. Egli pur» gò un grano d' incenso e recitò a bassa voce » non so qual inno. Tosto la statua della Dea » si pose a sorridere. Noi ne fummo spaventa» ti; ma egli ci disse: questa è una bagattella: » voi vedrete quanto prima accendersi le faci » ch' essa ha nelle mani. Infatti non avea an» cor finito di parlare che le faci s' accesero. » Questi prodigi ci sorpresero per qualche mo» mento. Ma nulla evvi qui che mi sorprenda, » nè che debba fare a voi maraviglia: l'essen» ziale si è di purificare la propria ragione. *Vi* » *lascio coi vostri discorsi*, ripigliò Giuliano bru» scamente; *addio: voi m' avete mostrato l' uo*» *mo ch' io cerco*. Egli abbracciò con tenerez» za Crisanto, ed incamminossi ad Efeso.»

In questo minuto racconto che io trassi da Eunapio (conchiude lo storico) si vede, a quanto parmi, una cospirazione tramata da questi filosofi; che s'eran distribuite le parti, per dare un' alta idea dei loro misteri, senza compromettersi. Temendo la leggerezza di Giuliano, essi non gli si svelano, ma irritano la sua curiosità, e vengono a capo di porlo fra le mani di Massimo, più intrepido di loro e più idoneo a terminare l' importante conquista. . . . Il certo si è che Massimo gli predisse l'impero, che fece brillare al suo sguardo il singolar progetto di distruggere la religion dominante per ristabilire quella de'suoi avi; e che a forza di predizioni, di lusinghe e di prestigi lo rese il più convinto e il più fanatico pagano, che sia mai esistito.

XL. Un altro passo, che Brucker ha cavato da Eunapio non è meno acconcio a far conoscere lo spirito di quella filosofia, che ebbe la forza di cattivarsi Giuliano e distaccarlo dalla religion cristiana. Eustazio era succeduto a Edesio, in qualità di capo della scuola di Cappadocia. Cotesto Eustazio era perito in teurgia; ed aveva altresì fama di stregone, il che non era piccol merito in quella misteriosa scuola. Ma la sua moglie Sosipatra ebbe anche maggior riputazione di lui. Nata vicino ad Efeso da nobili e ricchi genitori, ella si fece ammirare sin dalla sua fanciullezza. Non avea ancora cinque anni, allorchè due vecchi in abito di pellegrini presentaronsi all' affittaiuolo della casa, e gli chiesero una vigna da coltivare. La vigna fruttificò maravigliosamente nelle loro mani, onde tutti gridavano miracolo. Il padrone chiamolli a sè per dimostrar loro la sua riconoscenza, e li ammise alla sua tavola. Là videro la giovane Sosipatra. Allettati dalla sua grazia, essi proposero al padre che l' affidasse loro per lo spazio di cinque anni, promettendogli di allevarla accuratamente; a condizione ch' ei si rimanesse intieramente a loro, senza chiederne conto; ed assicurandolo d' altra parte che questa giovane diverrebbe un prodigio di scienza. Il padre acconsente, e pone la figlia tra le mani dei due vecchi. Fedele alla sua promessa egli lascia scorrere i cinque anni, prima di chiederne novella. Finito questo tempo va colla più viva premura alla sua casa di campagna. La sua figlia gli si presenta, ed ei non la riconosce: vede in essa una persona, la cui maestosa presenza lo penetra d'ammirazione e di rispetto. Postosi ognuno a tavola, Sosipatra fa a suo padre il racconto circostanziato di tutto quel ch' essa avea detto o pensato, e ch'erasi fatto in quella casa nei cinque anni di sua assenza. Ognuno pensi s'egli dovette rimaner colpito dallo stupore. Attonito e confuso si crede ravvisare una dea sotto le fattezze della sua figlia, e gettasi ai piedi dei vecchi per ringraziarli: li prega ar-

dentemente di compire la loro opera, custodendo la sua figlia ancora per qualche tempo, ed iniziandola nel loro misteri. Questi si appagano di chinar il capo in segno di loro assenso, e più non parlano. Ciascuno si ritira. I due Istitutori empiono una cassettina in presenza di Sosipatra, e le comandano di serrarla. All' indomani essi si levano, ed escono di buon mattino come per andare al solito travaglio. Sosipatra va a ritrovar suo padre, ed apre in presenza di lui la cassetta. Egli è trasportato dalla gioia nel vedere tutto quel che essa contiene di raro e di prezioso; e manda tosto in cerca dei due vecchi: ma essi erano spariti. Sosipatra alfine svela l'arcano, e gli fa sapere che essi erano due genj. Tale era il gusto della filosofia, che Giuliano antepose al cristianesimo.

XLI. Il sig. di V. ha detto, in non so qual luogo, non esservi stato mai un buon re, che non abbia incominciata la sua carriera col detestare la superstizione e la persecuzione. Che dovea egli dunque pensare di Giuliano, il quale prima di salire al trono s' inebbriò di tutta la superstizione della teurgia, e che sollevato all' impero non si stancò d' impiegar la violenza e la seduzione per annichilare la religione ch'egli avea abbandonata? Tal è il destino degl' impugnatori del cristianesimo: essi sono costretti di contraddire in un luogo a ciò che stabiliscono od affermano nell'altro. Queste loro inconseguenze sono quasi altrettante testimonianze, che depongono in suo favore: ciò che non si può combattere senza smarrirsi, è indubitatamente la verità.

XLII. La filosofia di Platone era, come abbiam notato, la base del sistema della nuova scuola d' Alessandria. Di qui l'ammirazione mostrata da Giuliano in tutti i suoi scritti al divino Platone. Tuttavia il sig. di V. pretende che questo Platone, tanto stimato da Giuliano, non abbia spacciato che sogni; e lo prova dal non aver Platone conosciuta mai la gravitazione del sole verso la terra, e della terra verso il sole. Giuliano istesso era ben lungi dall'immaginare una simile azione della terra sul sole, ch' era la divinità sua favorita. Il magnifico discorso ch' egli compose in onore di questo sognato dio, basterebbe anche solo a mostrare sino a qual segno andava egli pazzo per quelle misteriose chimere, il cui merito sta tutto nelle tenebre. Nulladimeno questo discorso, per dirlo così di passaggio, offre un tratto notabile. Vi si parla d'un'opinione degli antichi teologi, i quali distinguevano nella luce sette sorta di raggi. Ciò ch' essi poi intendessero per questi sette raggi, il discorso non lo spiega.

XLIII. L' autore del libro intitolato *Lo spirito* non apprezza niente più che il sig. di V. gl' ingegnosi e inintelligibili sogni di Platone sulla virtù. Non lascia però di celebrare il regno di Giuliano: e lodalo specialmente d' aver ravvivata la quasi estinta virtù de' Romani. E nondimeno nel libro appunto di Platone Giuliano applaudivasi d'avere attinte le massime che regolaron la sua condotta, e gli squarci di morale che si ammirano ne'suoi scritti. Persino delle sue nozioni sul cristianesimo dichiarasi egli debitore a questo filosofo. Da un altro lato egli palesa la maggior avversione per gli epicurei, e in generale per tutte le opinioni analoghe a quelle, che l'autore testè citato ha spacciate nella sua famosa opera. Giuliano pensava che la virtù avesse un' entità sua propria, sempre una, sempre la stessa, indipendentemente dai mutamenti a cui soggiacciono le umane cose. Lo scrittore dello *Spirito* non iscorge in questa idea, che un errore, nocevole ai progressi della morale. Quelli che pensano così, a suo parere, sono uomini, i quali, per non aver consultata la storia, vagano ancora nel laberinto d'una metafisica di parole. Quest' autore riferisce tutto alla sensibilità fisica: sostiene che non avvi probità, relativa all' uman genere; che prima delle società e delle convenzioni non eravi ingiustizia: e sopra tali principj pretende egli stabilire il sistema di morale, più vantaggioso all' uomo. Giuliano affezionato al platonismo detestò sempre, almeno ne' suoi scritti, questi principj distruggitori d'ogni probità; e l' autore dello *Spirito delle leggi* li ha rigettati colla più alta indignazione.

XLIV. Unicamente dunque a loro svantaggio vantano i miscredenti la filosofia di Giuliano. Nulla questa fa per essi nè in bene nè in male: ed io non credo già ch'essi vorran far rivivere le operazioni della teurgia, per entrare in relazione coi genj e cogli dei. Vediamo se meglio si appagheranno dello spirito e delle massime di Giuliano sopra diversi punti di religione e di morale.

Giuliano era affatto del sentimento di Platone sulla natura e provvidenza d' un Dio supremo, a cui tutte le altre divinità fossero sottoposte: sul mondo intellettuale e sulle idee, cagioni immateriali delle cose materiali. Oltre la materia e la forma, egli ammetteva un supremo principio, per timor di cadere nei dogmi d' Epicuro, da lui sempre abborriti. Fa d'uopo nulladimeno osservare che questo sistema, quantunque del tutto opposto all' epicureismo, non era scevro di errori e non escludeva il veleno dell' idolatria.

Giuliano raccomanda in diversi luoghi l'eccellenza della natura umana, e la grandezza ch'essa ritrae dalla sua unione colla divinità. Dunque egli era ben lontano dal riferir tutto alla sensibilità fisica: egli non credeva che l'uomo differisca dal cavallo sol perchè l' uno ha delle dita, e l' altro un' unghia; e che se le scimie non hanno degli Archimedi e dei Newton, gli è perchè esse sono fanciulle sino alla vecchiezza. Quelli che hanno applaudito a simili stravaganze come a luminose idee, sconosciute affatto agli antichi, non sapevano, per quanto pa-

re, che Aristotele e Galeno ne avean già dimostrata l'assurdità.

XLV. Giuliano volea che si riguardasse la pietà verso gli dei come il fondamento d'ogni virtù. Nella pittura ch'egli fa d'un perfetto regnante la pietà occupa il primo luogo. Fa mestieri prima di tutto, così scrive egli (Or. 2) che il principe sia pio; e che ben si guardi dallo spregiare il culto dei numi e l'obbedienza loro dovuta. Egli replica spesso, che tutti gli uomini e specialmente i principi hanno bisogno d'essere illuminati dalla divinità, onde saper scegliere in mille occasioni il partito più salutare, e più conforme al pubblico vantaggio. La ragione che ne adduce è solidissima. L'umano antivedimento ha dei limiti troppo ristretti, e non penetra gran fatto innanzi nell'avvenire. Chi mai sa qual corso possano prender gli affari nel volgere anche soltanto di pochi anni? I più funesti disastri ponno tener dietro alle misure meglio studiate: e ciò per cagione di alcune circostanze le quali non emergono che col tempo, e che l'intendimento dell'uomo non potea nè prevedere, nè prevenire. Ogni qual volta si delibera per appigliarsi ad un partito, lo spirito rimane incerto e quasi fluttuante tra le probabilità, che dall'una e dall'altra parte si presentano: conviene però determinarsi; e può accadere che quel partito, che sembra nel momento il più utile, divenga pernicioso per una serie d'avvenimenti, impenetrabile al debole nostro sguardo. Ci è dunque mestieri ricorrere all'assistenza della divinità, alla quale tutto è presente, affinchè essa ci disponga a ricevere i consigli più salutari.

XLVI. In forza di questi principj Giuliano teneva in gran conto il culto dei numi, e tutto ciò che ad esso pertiene. Volea egli che si onorasse particolarmente il sacerdozio, e quelli che ne sono rivestiti: « È d'uopo, diceva, onorare non solo le immagini dei numi, ma anche » i loro templi e i loro altari. Egli è egualmente giusto d'onorare i sacerdoti, che sono i » ministri ed i servi degli dei, e che colle » preghiere e coi sagrifizj chiamano sopra di » noi le loro beneficenze. A lor si deve altrettanto, anzi più rispetto che non al magistrati. I sacerdoti che si rendono indegni del loro grado, devono essere spogliati del sacerdozio; ma finchè sono in carica non è mai lecito mancare al rispetto che loro si debbe. »

XLVII. Penetrato da codesti sentimenti, Giuliano non avrebbe approvato che s'insultasse in pien teatro ai ministri della religione con versi di questo conio:

« Non sono i preti ciò che il volgo crede:
Nostra credulità dotti li rende. »

Non se l'abbia a male l'autore: le più ricche biblioteche sarebbero impoverite, se da lor si levasse tutto quel che i preti hanno diritto di rivendicare. Se gli addotti versi hanno eccitato qualche applauso, essi devono questo frivolo trionfo alla malignità dell'allusione. Ma un'allusione può essere maliziosa senza esser giusta; e nondimeno: *niente è bello fuorchè il vero.*

Giuliano non avrebbe niente meglio applaudito ad alcuni tratti, coi quali si procura di deridere come altrettanti imbecilli coloro, dicesi, che mantengono dei preti per cantare nojosamente del pessimo latino parecchie ore al giorno. Giuliano vuole che i preti preghino spesso in pubblico ed in privato; che cantino degl'inni in onore degli dei, e che offrano sacrifizio almeno due volte il dì. D'altronde questo preteso cattivo latino che i nostri preti cantano nelle chiese, è ancora ciò che la poesia ha di più nobile, di più ricco e di più sublime. Io non so se fra i begli spiriti, che può vantare l'incredulità ve n'abbia molti, le cui composizioni s'accostino alla sublimità che s'ammira nelle odi sacre di G. B. Rousseau. E contuttociò questo gran lirico, malgrado i vantaggi che trovava nella bellezza della sua lingua, non ha potuto imprimere alle sue versioni quel carattere di grandezza e di maestà, che i sacri cantici conservano nella lingua, consacrata dall'uso della Chiesa.

XLVIII. Non solo Giuliano interdice ai preti i discorsi licenziosi, ma ancora la lettura delle poesie troppo libere. I preti non debbono leggere nè Ipponace nè Archiloco, nè altro di ciò che è scritto sul gusto dell'antica commedia. « La filosofia, aggiunge egli, è il nostro retaggio: questo è lo studio il più convenevole alla dignità del nostro stato. Ma non bisogna ingannarsi nella scelta: noi dobbiamo seguire unicamente i sentimenti di coloro, che fanno professione di onorare la divinità, come sono i discepoli di Pitagora, di Platone, d'Aristotele, di Crisippo e di Zenone. Non bisogna porgere orecchio indifferentemente a tutto quel che i filosofi hanno spacciato; ma appigliarsi ai dogmi che sono atti ad infondere sentimenti di pietà: ponendo per base che vi sono dei numi, che essi hanno cura delle umane cose, e che non sono soggetti alle infami passioni, dai poeti loro attribuite.

XLIX. Da per tutto Giuliano dimostra la più decisa avversione per tutto ciò, che sente d'epicureismo e di pirronismo. Egli ringrazia gli dei, perchè la maggior parte dei libri di queste due sette si fosse perduta, come anche perchè esse erano minacciate di rovina. Non è già dunque s. Gregorio il grande quegli, che ha distrutta la maggior parte di questi libri, di che si vivamente incresce agli ammiratori di Giuliano; e piuttosto sopra quest'ultimo tali rimproveri altrettanto acerbi che ingiusti, di cui mai non si cessa di caricare a tal proposito quel santo pontefice, dovrebbero ricadere. Si ha egli a conservare dei libri, che non ponno servire fuorchè a corrompere lo spirito

ed il cuore? Giuliano ha decisa la quistione. E la filosofia vorrà essa appellarsi da una sentenza, che favorisce la virtù, e che tende ad allontanare ciò che potrebbe esporre a pericolo i costumi?

L. La testimonianza di Giuliano contro l'epicureismo, unita a quella di Polibio, di Cicerone, di Epiteto e di tant'altri sommi dell'antichità, che aveano i libri di Epicuro tra le mani, dovrebbe illuminare ognuno sul pericolo di una setta, che oggidì si cerca con ogni sforzo di far rivivere. Fra quelli che hanno intrapresa l'apologia del suo fondatore havvene senza dubbio alcuni che operano di buona fede; che sedotti da magnifiche ma equivoche espressioni nulla sospettano di malvagio nella moralità di Epicuro, e al contrario s'immaginano di essere i vindici dell'innocenza, oppressa dall'ignoranza o dalla calunnia. Ma con qual diritto ardiran essi di lusingarsi, che Epicuro sia a loro più noto, che nol fosse allo stesso Lucrezio? E gli empj sentimenti di questo zelante settatore, il quale divinizza il suo maestro per avere spezzato il freno che la religione impone alla malvagità, non dovrebbe bastare a trarli d'inganno? Le intenzioni di questi caritatevoli apologisti di Epicuro ponno essere buone; ma il veleno dell'epicureismo, per quanta cura s'impieghi a mascherarlo, non è meno reale o meno contagioso. Non apprezzare la giustizia e la probità, se non per l'influenza che esse aver possono sulla tranquillità e le dolcezze della vita; gli è stabilire la virtù sopra un principio che tutte le virtù distrugge. L'interesse che a sè chiama la virtù allorchè questa gli è utile, la rispingerà da sè tosto che gli divenga contraria. Epicuro raccomanda la temperanza, come il medico prescrive un metodo di vivere confacente a ciascuno; egli dà dei precetti di giustizia, come il Galateo dà delle regole di civiltà, per farsi degli amici e procurarsi maggiori vantaggi nella società. Lo spirito che anima questi precetti, è sempre subordinato all'emolumento che se ne ritrae; e non mai alla soddisfazione che la virtù è capace di produrre indipendentemente da ogni altro interesse. In una parola, Epicuro insegna ad amare la virtù come un utile, e non come una perfezione degna di stima per sè stessa. Da ciò ne risulta che, ognuno essendo giudice di quel che meglio può contribuire alla propria sua soddisfazione; quegli che si fa a commettere una cattiva azione per soddisfare il suo capriccio, potrà ben rimproverarsi d'essere stato poco esperto nel caso che quest'azione per lui abbia delle spiacevoli conseguenze, ma non d'aver mancato a un dovere o trasgredita una legge della natura. Al contrario se il delitto è un mezzo a lui necessario per acquistare od assicurare ciò ch'egli immagina dover formare la sua felicità in questa vita; il delitto diverrà per lui un dovere: secondo l'abbominevol conseguenza che giustamente ha tratta da questo principio l'autore del *Sistema della natura*, il quale non si è vergognato di brutiarne il suo libro. Perciò l'autore dello *Spirito delle leggi* e il sig. di V. convengono che la corruzione, introdotta in Roma dall'epicureismo dopo la conquista dell'Asia, fu cagione della sua rovina, come lo era già stata di quella delle repubbliche della Grecia; e questo è ciò che Polibio avea antiveduto. Lo spirito d'ogni ben ordinata società dee dirigere l'interesse particolare all'interesse generale: lo spirito dell'epicureismo è di disgiungere l'interesse particolare dal generale; e questo spirito è sempre in massima lo stesso in ogni sistema d'irreligione.

LI. I preti, dice ancora Giuliano, non dovono mostrarsi al pubblico, che di rado e sempre con decenza. Egli permette loro di visitare qualche volta i governatori ed i magistrati per dovere di convenienza, ma specialmente per inchinarli a pro degl'infelici. Non vieta loro di frequentare gli amici, ed anche d'assistere ai banchetti ai quali sono invitati, purchè sian in casa di persone dabbene. Eglino debbon essere magnifici nelle cerimonie di religione, semplici nel loro ordinario vestire.

LII. Giuliano era aperto nemico dei teatri (1). Se ne asteneva egli stesso, e proibisce severamente ai preti l'intervenirvi; come anche il comunicare per qualsiasi titolo cogli attori, coi ballerini e coi pantomimi. Non credeva egli dunque, che per la gloria di un bel regno vi dovesse essere al teatro un banco per li pontefici.

LIII. Giuliano poco apprezzava quegli spiriti vivaci e brillanti che hanno lo sciagurato talento di soffocar la ragione sotto ingegnosi concetti. Gli ammiratori di questo principe all'incontro si compiacciono, e giustamente, di quel bel tuono di scherzo che tanto impero ha sulle anime deboli: sentono essi la forza di quest'arme e non lo dissimulano. I nostri avversari, sembran essi dire al pubblico, vogliono combatterci con delle ragioni; noi faremo meglio, cioè » quel che è importante, dicono, per guada- » gnare una causa, noi lo immoleremo alle ri- » sa dell'universale: ben si sente il prezzo di » questo vantaggio in un tempo in cui non si leg- » ge fuorchè per divertirsi, e la lettura si finisce » sempre col dichiararsi per quello autore che » meglio vale a siffatto scopo ». Tal è il vantaggio, ma il solo vantaggio di cui i miscredenti possano lusingarsi sui difensori della religione. È naturale, che opuscoli pieni di sale e di vezzi ricreino più che non i pensieri di Pascal od i gravi discorsi del Bourdaloue, del Bossuet, del Massillon. Nulladimeno egli è a presumero che questa fanciullesca paura dei ridicolo svanirà a misura che si conoscerà, quanto essa sia nocevole al progressi delle arti anche di puro piacere. «Si è la tema appunto del ridicolo, » dice l'autore d'*Olimpia*, che ha quasi sempre

(1) *Et de theatris se subduceret.* Zos. l. 3.

» ristretta la scena ... nel piccol cerchio dei » dialoghi, dei monologhi e dei racconti ». Che lo spauracchio del ridicolo agghiacci di spavento il genio della poesia, non debbe punto recare maraviglia; l'immaginazione ed il sentimento che animano i poeti, hanno naturalmente un flusso e riflusso di vivacità o di debolezza, succedentisi per intervalli. Ma il senno e la ragione non han nulla a temere da un fantasma che non ha nè consistenza nè regolarità, che cangia continuamente di faccia, e di tuono; e non ha, per così dire, che un momento per ciascuna rappresentazione. Aristofane godè altre volte della trista riuscita de' suoi bei motti, deridendo Socrate in pieno teatro. Il filosofo nulla perdette di sua tranquillità, quantunque mostrato fosse a dito; e proseguì nella medesima via. Quest'esempio pare ben acconcio a rassicurare le menti che hanno solidità. Imperciocchè qual è il savio che non preferirebbe oggidì d'avere partecipato all'obbrobrio di Socrate, anzichè al trionfo del suo antagonista? Tuttavia i sali di Aristofane eran tanto mordaci, quanto quelli dei nostri moderni; e s'egli vi frammischiava delle ingiurie stomachevoli, sembra che gli scritti polemici de' begli spiriti d'oggidì somministrino essi pure delle espressioni, che avrebber potuto accrescere il repertorio delle rivendugliole d'Atene.

LIV. Non si sono punto risparmiati i Padri della Chiesa per cagione delle allegorie che spiegano nei loro scritti, soprattutto delle applicazioni che fanno dell'analogia dei numeri alle materie da loro trattate: allegorie che sembrano qualche volta troppo scostarsi dal soggetto d'onde le traggono. Ancorchè questo difetto di giustezza fosse vero in certi casi, ciò che noi siam lungi dall'acconsentire; il rimprovero non sarebbe contuttociò più ragionevole. Queste allegorie servivano a rendere più sensibili, e per conseguenza ad imprimere più fortemente nell'animo degli uditori, le grandi verità morali che loro si predicavano; e questo solo, indipendentemente da altre considerazioni non meno essenziali, basterebbe per giustificare l'uso che i Padri ne han fatto. Mai non si è rimproverato a La Fontaine di aver cavati i suoi morali avvertimenti da alcune proprietà, che la volgar opinione attribuisce agli animali, e che la storia naturale disapprova. E Giuliano, benchè posto dai suoi ammiratori alla testa degli scrittori del suo secolo, non s'è egli pure abbandonato, anche senza verun pretesto di necessità o di utilità, a questo gusto d'allegoria, che tanto ingiustamente si rinfaccia agli scrittori del cristianesimo; specialmente nell'applicazione che essi fanno dell'analogia dei numeri alle materie che pigliano a trattare? Un dono di cento fichi di Damasco ben numerati, ch'egli invia al suo amico Sarapione, gli somministra il soggetto d'una lunga lettera (lett. 24); nella quale, spiegando tutta la sottigliezza del suo spirito nell'analisi di alcune proprietà numeriche, egli prova, per quanto è concesso di provarlo, che il numero *cento* è il più nobile ed il più perfetto di tutti i numeri. Non pago di questa scoperta, egli si applaude particolarmente d'aver trovato (per mezzo di ragioni, che probabilmente non convinceranno tutti i geometri) che l'aumento dei numeri si fa più naturalmente col binario che coll'unità.

LV. I tratti da me citati (e se ne potrebbero raccorre molti altri) provano incontrastabilmente che le massime di Giuliano in fatto di governo, di filosofia o di religione non si accordano per nulla con quelle de' suoi ammiratori; di modo che gli elogi che essi fanno di questo principe, relativamente a questi differenti oggetti, non sono propriamente che un'autentica condanna della lor foggia di pensare. Ma Giuliano abbandonò la religione cattolica, e fece professione di filosofia. Ecco ciò che innalza Giuliano sopra tutti i principi, che mai sieno vissuti. Converrebbe nondimeno osservare che Giuliano, abbandonando la religione de' suoi padri, si diede in braccio a tutte le superstizioni del paganesimo e della teurgia, e non lasciò, per così dire, d'essere cristiano fuorchè per farsi mago, s'egli avesse potuto giugnervi (1): che la filosofia da lui professata non era realmente che il platonismo, oggidì riputato un ammasso di stravaganze e di assurdità; che, malgrado le sue proteste, egli perseguitò i cristiani col mezzi i più odiosi e più ingiusti; che il suo governo fu non solo dispotico, ma arbitrario, e che egli fece spesso prevalere il suo capriccio alla legge; che immolò più d'una volta degl' innocenti all'odio ed alla vendetta; che semplici sospetti gli bastarono per usar le torture e renderle più del solito atroci; ch'egli si lasciò dominare dalla passione di procacciarsi gloria per mezzo di trionfi e di conquiste. Questa passione, che in un'anima volgare riguardar si potrebbe come un effetto dell'ambizione, in un filosofo non merita che il nome di vanità. Niuna cosa adunque deve sembrar maggiormente sospetta, degli elogi e delle invettive dettate dall'odio verso il cristianesimo. Nessuno mai divenne migliore, abbandonando la religion cristiana: è questa una regola generale, e l'esempio di Giuliano non la smentisce.

(1) Non sempre la Provvidenza permette, che i malvagi tentativi degli empi sortiscano il funesto fine che questi ne attendono.

OSSERVAZIONI (1)

SUL VI. VOLUME

Della Storia Filosofica e Politica del Commercio

ATTRIBUITA ALL' AB. RAYNAL

Volta dal Francese

AVVERTENZA

Non prima che alla lettura del sesto volume di detta storia, nacque nell'Autore il pensiero di raccomandare allo scritto queste sue riflessioni; e fu nell'anno 1774. E già fin d'allora stava per arrendersi a'consigli di taluno, che eccitavalo a farle di pubblica ragione: se non che una cotale ritrosia allo stampare, frutto di quella maturità e posatezza di mente che seco porta il volger degli anni, la vinse tuttora sulle sollecitazioni dell'amicizia. Perocchè la giovinezza ha un certo qual diritto alla indulgenza dei lettori; e i gentili animi stiman lor debito e si piacciono d'incoraggiare gli sforzi d'un ancor novello ingegno: ma cotesto diritto vien manco insieme colla giovine età; e, trascorso un tal termine, egli è pur savio partito il ripiegare l'animo sopra sè stesso, considerando che lo stampare un libro gli è osar chiedere al pubblico la sua attenzione sul lavoro che gli vien presentato; riflessione che potrà per avventura non isgomentare la superiorità d'un genio, ma che in una mente mediocre non lascia di destar timore. Ecco perchè l'Autore sì lungamente rifiutossi a mettere in luce il suo scritto: nel qual rifiuto non potrebbe oggimai più persistere, senza mancar per un lato di riconoscenza alle officiose istanze de' rispettabili editori di questa collezione (1); e senza esporsi per l'altro al dispiacere d'una furtiva impressione sopra qualche copia dagli amici sottrattagli, la quale, nel passar d' una in altra mano, corre pericolo d'andar guasta dalla libertà, che non di rado si pigliano certi anonimi editori, di manomettere a lor posta un testo, ed affibbiare all' autore ciò che loro talenta. A un egual rischio soggiacer ponno le *Considerazioni intorno a Giuliano*, stese molt'anni prima delle seguenti osservazioni sulla storia del signor Raynal: nel che una ragione di più scorgo l' Autore onde risolversi a dar fuori, quali dalla penna gli uscirono, l'uno e l'altro lavoro conformemente agli originali che, così vecchi quai sono, presso di lui tuttavia si conservano.

(1) Una delle opere dall'Autore inserite nella edizione bolognese (al tomo VI); ripubblicata dagli E. R. nel tomo X. Fu tradotta da'compilatori Milanesi nel 1828; ma noi vi abbiamo pur faticato per migliorare quella versione. D. A. M.

(1) Intendi della Bolognese, come alla nota precedente. D. A. M.

PREFAZIONE

I pubblici fogli hanno annunziato una ristampa della *Storia filosofica e politica del commercio* ec., avvertendo, la già comparsa non essere, che una edizione fatta alla macchia e dall'editore alterata. Un tale avviso ci fa animo a pubblicare le annotazioni od osservazioni, che abbiam distese, sopra non pochi passi che nel sesto volume di quella storia s'incontrano. Simili passi invero ci pare che sempre più facciano aperte le tristi aberrazioni di cotesti nuovi sistemi, ne' quali sotto lo specioso titolo di mover guerra a vecchi pregiudizj, si adottano e si pigliano a diffondere princìpj, ripugnanti così alla retta ragione come al ben essere dell'uomo. Si è in questo secolo trovata l'arte di velare con certa qual filosofica vernice i più mostruosi pensamenti; e il venerabil nome di filosofia, onde non si manca di decorarli, abbaglia ben molti; i quali non riflettono, come s'esprime il sig. d'Alembert, che abusare della filosofia è lo stesso che non averne punto. Noi andiamo senza difficoltà persuasi che quanto scappò entro di riprovevole nell'opera da noi presa in esame, debba esser posto, in parte almeno, a carico dell'editore, sul quale si move lamento: ma intanto a malgrado de' lamenti l'edizion sussiste; essa fu ben accolta e commendata, ed è tale sempre da servir di fermento e di esca a quella smodata libertà di pensare, che nessuna cosa rispetta. E il lettore avvicinando fra loro i tratti che noi gli poniamo sott'occhio, potrà pienamente convincersi ch' essi ben lungi dall' annunziare il tranquillo procedere d'una mente, guidata dallo schietto lume della ragione; svelano anzi l'impeto d'una fantasia, che levasi in ira contro le religiose e politiche istituzioni d'ogni popolo incivilito. E qui ci par bene di dichiarare, che coll'appellazione d'*Autore*, da noi in queste osservazioni usurpata, intendiamo soltanto additare lo sconosciuto editore o lo scrittore qual ch'egli siasi, da cui introdotte furono nel testo le massime e i sentimenti, che noi ci avvisammo di annotare. Inoltre siamo ben lontani dall'adottare sia i fatti dall' Autore allegati, sia i giudizi ch'ei reca in proposito delle conquiste, del commercio e del governo de' differenti popoli, da lui nella sua storia menzionati; nè per altro fine li veniam citando, che per far meglio rilevare o qualche assurdità ne'suoi princìpj, o qualche inconseguenza ne'suoi raziocinj. Che anzi ci saremmo pur anche astenuti dal ripetere siffatte atrocità in questo scritto, se non fossimo stati più che convinti, come il libro dell'Autore sarà sempre senza comparazione più divulgato, che non la presente operetta.

OSSERVAZIONI

Testo della storia. pag. 4. « Quasi tutte le invenzioni utili e importanti dello spirito umano sono frutti della follia, piuttosto che della industria ».

Osservazione. Ecco di primo tratto un argomento d'umiliazione per la filosofia e pe' filosofi. Che il caso abbia sovenli volte avuto tanta parte nelle più utili e rilevanti scoperte, quanta il genio o il talento, è verissimo. Ma diremo noi essere stati pazzi gl' inventori della stampa, della bussola, del compasso di proporzione? Ben con più savlezza e verità lasciò scritto il sig. d' Alembert in tale proposito. « La ventura ha fatte assai scoperte nell'arti, e nelle scienze ancora di fatto, com'è la fisica: le scoperte però nelle matematiche, e nelle altre scienze di pretto raziocinio, son quasi sempre l'opera del genio. Solo qualche volta può il genio concorrervi unitamente al caso; quando cioè andando in traccia di ciò che non trovasi, avviene di trovar quello che non si cercava. Scoperte di simil fatta posson dirsi altrettante fortune; ma son fortune che incontra soltanto chi le merita, cioè chi avrebbe potuto, mediante il solo genio, ritrovar ciò che il caso collegato col genio gli ha fatto trovare ». Questo medesimo autore osserva in altro luogo (*della lib. della musica* p. 409), che della più parte delle utili invenzioni, come sono la carta, la majolica, l' arte del tessere, i mulini a vento, la bussola, la tipografia e tant'altre, noi andiam debitori a quei secoli oscuri, che sono da noi talvolta ingiustamente derisi. « Uomini di genio, aggiunge egli, rendevan serviglo all'umanità per mezzo di tali scoperte ». Ecco il contrapposto di quanto asserisce qui il nostro A. L' osservazione potrà parer forse di lieve momento; ma essa riguarda il primo tratto che ci si è offerto dinanzi; e può servire d'altronde a far conoscere il carattere, che domina nell'opera chiamata ad esame. I passi che seguono sono di ben altro rilievo.

T. p. 5. « Il governo avea infrante le leggi sante della natura, la quale impone ad ogni uomo di tollerare le opinioni de' suoi simili ».

O. Che è ella mai una legge della natura per colui, che altrove giugne a dire che la natura ignora perfino l'esistenza degli uomini? Che significa una legge sacra della natura nel linguaggio d' un scrittore, che va apostrofando la natura in questo linguaggio: « Ov'è, o natura, ov' è la tua providenza e beneficenza nell'avere armata l'una contro dell'altra le specie degli animali, e l'uomo contro di tutte? » Come provate voi che questa natura, che arma gli esseri uno a danno dell'altro, abbia imposto qual legge sacra agli uomini, de' quali non conosce pur l'esistenza, *di tollerare le opinioni dei loro simili*? Se per legge di natura intendete ciò, che la retta ragione detta agli uomini pel buon ordine della società; oserete voi dire che la retta ragione imponga di tollerare perfino le frenetiche opinioni d' un la Mettrie? giacchè così le qualificarono i filosofi stessi. Il sig. di Voltaire ossia l'A. delle questioni sull'Enciclopedia (*art. Dio*) rigetta con orrore, e chiama esecrabile in fatto di morale, la seguente massima del *Sistema della natura*: « Se l' uomo è per naturale impulso forzato ad amare la sua felicità, egli è pur anco forzato ad amare i mezzi che ad essa conducono. Inutilmente, e fors'anche contro giustizia, si pretenderebbe da un uomo ch'ei sia virtuoso, se non può esserlo senza divenire infelice. Dacchè il vizio gli procaccia felicità, ei debbe amarlo ». Direte voi che la sana ragione ordini a un saggio governo di sopportare massime di tal sorta, opposte alla ragione stessa, e distruggitrici d'ogni principio di società? Aggiungasi un'altra considerazione. Nel *Sistema della natura*, e in ogni altro sistema di materialismo, è certamente possibile, anzi possibilissimo, che un uomo non sappia serbarsi virtuoso senza piombare nelle disgrazie. Tale sarebbe il caso di colui, che si trovasse nell'alternativa di dovere o tradir la verità o sostenere i più crudeli suppliziј. Un uomo che non abbia la speranza d'una vita avvenire, non saprebbe esser felice entro il toro di Falaride. Solo la venerabile dottrina d' una religion rivelata è capace di alzare una barriera insuperabile tra il vizio e la felicità. Essa sola pienamente ci assicura, che il vizio non può condurre giammai a uno stato veramente felice: essa mostra in piena luce ciò che la ragione, mercè il soccorso dei lumi naturali, vede in barlume. Brevemente: In ogni altro sistema, fuorchè in quello della Religione, può il vizio essere un mezzo a conseguire una specie di felicità; felicità però menzognera, quale è concesso ideare in tai differenti sistemi. Ma ciò non può addivenire giammai nel sistema della Religione. Dunque la vera Religione e il vizio son cose tra loro incompatibili. Dunque importa ad ogni savio governo di conservare la Religione, e di non soffrire che le sia recato il menomo sfregio. Questa è la

sacra legge della natura per qualunque ben ordinato governo (1).

T. p. 11. « Pochi tra quei selvaggi sapeano coltivar anche solo il *maiz*. Essi lasciavano alle donne tal cura, siccome disconvenevole all'uomo indipendente. »

O. Notate che l'uomo della natura lascia alle donne il pensiero della coltivazione, come cosa indegna dell'uomo indipendente. Ciò è quanto dire che l'uomo della natura niega alla donna quell'indipendenza che attribuisce a sè stesso; è quanto dire che nel sistema dell'uomo della natura codesta independenza, asserita qual diritto imprescrittibile dell'umanità, non spetta innanzi tratto che a una metà del genere umano. S'appartiene ai filosofi il vedere, se ne'lor sistemi possa aver luogo una siffatta restrizione. Pareva che l'A. per lo manco non dovesse invidiare alle donne quella independenza, ch'ei vorrebbe fosse conceduta alle bestie istesse. Pareva altresì, ed è ciò che più monta, essere succeduto per una naturale impressione, che l'uomo, così presso i popoli civili come presso i selvaggi, sia stato in ogni tempo considerato qual capo della famiglia, e rivestito, come tale, per rispetto allo stato di famiglia, d'una superiorità, indipendente dai patti, ch'el può stabilire con quella che si assunse a compagna. Reca maraviglia che un uomo dotto, com'era il Volfio, non abbia riconosciuta una tal verità.

T. p. 11. « Talora discendevano anche alla pesca. La vita però e la gloria loro consisteva nella caccia. Tutta la nazione v'andava, come se alla guerra si recasse. »

O. Il selvaggio, l'uomo della natura, è dunque capace del sentimento della gloria.

T. « Bisognava prepararsi a questa spedizione con rigorosi digiuni, e invocare gli dei prima di porsi in cammino. »

O. Ecco sentimenti religiosi nell'uomo della natura.

T. « Alla mancanza di selvaggina si suppliva colle ghiande, e a queste con sughi o scorze d'alberi. »

O. Mancanza di mezzi necessarj alla conservazion della vita nello stato selvaggio.

T. p. 12. « Negl' intervalli di riposo tra una caccia e l'altra si fabbricavano e si riattavano gli archi, le frecce, le scarpe a rete, i palischermi. »

O. Prova di previdenza ne'selvaggi la costruzione e l'uso d'istromenti artefatti, acconci a'lor bisogni.

(1) L'A. parlando de' popoli dell'America settentrionale afferma ch' essi eran giunti a quel grado appena di lume e di coltura, al quale l'istinto solo può condurre gli uomini in uno scarso numero d'anni; e aggiugne che presso tai popoli i filosofi ponno studiare l'uomo della natura. Vediamo adunque senz'altro, quai sieno i tratti che a parer suo distinguono un tal uomo. Noi ne dedurremo delle conseguenze risguardanti lo stato di società. Per maggiore chiarezza riferiremo quanto l'A. racconta intorno lo spirito, i costumi, le usanze dei selvaggi; e porremo a frutto il temperamento che ne risulta.

T. « Aveano la smania di dipingersi il corpo e il viso, affin di comparir più terribili o più leggiadri. »

O. L'arte di pingersi il viso non è punto sconosciuta presso i popoli colti: che in questa parte si rassomigliano a'selvaggi; e l'A. dee lor saperne grado. Qual cosa si può fare di meglio, che imitare l'uomo della natura?

T. p. 13. « Poco numerosa era la lor popolazione, e ciò non era per avventura un male. Popoli isolati, erranti, difesi dai deserti e dalla povertà, che toglie loro di commettere o di patire ingiustizie, non hanno d'uopo di moltiplicarsi. »

O. Non s'appone a delitto ai selvaggi un genere di vita che *ingoia le generazioni avvenire;* verisimilmente perchè non sono nè preti nè claustrali.

T. p. 14. « Comechè abitassero contrade abbondevoli di selvaggina e di pesci, davansi nondimeno delle stagioni e talvolta delle intiere annate, in cui quest'unico mezzo di sussistenza veniva loro manco. Orribil guasto menava allora la carestia sopra nazioni troppo piccole, che non poteano far senza del soccorso degli stranieri, e tanto fra lor disparate, da non essere in caso di aiutarsi a vicenda. »

O. Prova, che la natura e l'esperienza forniscono, della necessità d'una coltura più raffinata. Le nostre sociali istituzioni prevengono d'ordinario gli spaventevoli disastri, che la fame suole sì spesso cagionare tra gli uomini della natura. È forse questo un vantaggio da nulla?

T. « Le lor guerre od ostilità passeggere, ma prodotte da odj inveterati, recavano infiniti disastri. »

O. L'uomo dunque della natura è forse fatto per nodrire odio eterno? E se è così, non abbiam noi d'uopo d'un freno possente, che a contener vaglia questo istinto sterminatore? La Religione è quella che ci discopre la sorgente del male, e ce ne addita il rimedio.

T. « Uomini cacciatori, occupati di continuo a correr sulle tracce del loro alimento, a sbranar gli animali..., uomini accostumati ai gridi della morte, allo spargimento del sangue, doveano nello pugne dispiegare anche più ferocia, se è possibile, che non i nostri popoli frugivori. »

O. Se è possibile! il lettore potrà giudicarne dall'orribil quadro che l'A. ci offre de'trattamenti praticati da'selvaggi, dalle loro mogli o da'figli loro verso i prigionieri.

T. p. 15. « È certo un gran numero di giovani selvaggi periva di fame, di sete, di freddo e di stento: pochi toccavano colla lor carriera quel termine, a cui si giugne nelle nostre società. »

O. E dopo ciò direte voi il genere di vita, che a vostro giudizio distingue l'uomo di natura, esser il meglio acconcio all'umanità? E noi avremo il torto, preferendo uno stato, nel quale la gioventù non è sì esposta a perir dalla fame, dalla sete, dal freddo, e nel quale comunemente si protrae più a lungo la vita?

T. p. 16. « Incontraronsi nei Canadà tre lingue madri: l'algonquina, la siosa e l'urona. V'aveau poi tanti dialetti, quante eran le borgate. Non vi si notava alcun termine astratto, perchè la mente de'selvaggi, tuttor nell'infanzia, non sa staccarsi gran fatto dagli obietti; e perchè quando si scarseggia d'idee, rare volte cade il bisogno di generalizzarle, e di rappresentarne più d'una con un sol segno. Ma d'altra parte la delicata e gagliarda immaginativa di questi popoli, sempre animati da un sentimento pronto, unico, profondo, e scossi dalle scene imponenti della natura, comunicava al loro linguaggio una espressione viva e poetica. »

O. Questo passo sembra richiedere una discussione piuttosto astratta sulla natura del linguaggio: discussione ch'io di buon grado avrei anche tralasciata, se non l'avessi creduta di qualche utilità dal canto del mio scopo. È difficile a concepirsi come in tre lingue madri, innestate di sì gran copia dialetti, non diasi alcun termine astratto. La ragione, dall'A. addotta in proposito di tale mancanza, prova tutt'al più che le lingue selvagge debbono aver meno termini astratti delle nostre; ma non già ch'esse ne manchino affatto. Senza un'operazione della mente che, generalizzando le idee, raccolga in certa guisa una moltitudine d'individui sotto un medesimo segno; ogni individuale obietto rappresentar si dovrebbe con un termine proprio: non vi avrebbe nessuno di que'nomi, che comuni od appellativi si chiamano, quali sono *albero, uccello, padre, madre, amico, nemico*, mercè i quali vengono con indefinita maniera indicati tutti quegli oggetti, che tra loro si rassomigliano per alcune determinate qualità o relazioni. Allorchè il selvaggio afferma che l'uomo da lui veduto è amico o nemico, ha apprensione sensibile dell'oggetto individuale che si presenta a'suoi occhi; e attribuisce al medesimo le qualità o relazioni che importa la nozione generale d'amico o d'inimico. Oltre i sostantivi comuni, nelle lingue de'selvaggi hannovi pur degli addiettivi. Or l'ufficio di questi si è di esprimere una qualità applicabile a differenti subbietti; ed ogni idea, che si concepisce come applicabile a diversi subbietti, è un' idea generale ossia astratta. I selvaggi sanno benissimo, per detto dell'A. stesso, che cosa siano la guerra, la pace, le tregue, le convenzioni, la buona fede. Siffatte nozioni tutte suppongono non solamente percezioni sentite, ma ancora idee riflesse, le quali importano il lavoro di una mente che reca i suoi sguardi sui differenti obbietti, e li sa ravvisare sotto differenti relazioni. In qualunque linguaggio di convenzione, per gretto e informe che sia, richieggonsi non solo de'segni che servano ad indicare gli obietti; ma de'termini altresì, atti a comunicare altrui le sensazioni, che dagli obietti stessi all'anima pervengono. Son necessarj verbi, preposizioni, avverbj, affin di esprimere l'azione che gli esseri esercitano l'un sull'altro; gli effetti che ne risultano; ciò che se ne può sperare o temere; i rapporti tra i mezzi e il fine proposto; le circostanze del tempo, del luogo, del numero ec. Ognuno ben sa, che finchè la mente de'bambini è tuttor ristretta alle percezioni sensibili, essi non fanno che balbettare parole isolate, senza alcun seguito o legame. Essi non giungono propriamente a parlare, cioè a dare alle parole che sanno, un ordine acconcio a presentare un senso continuato, se non quando cominciano a innalzarsi a concetti generali; il che facilmente si scorge dall'uso che fanno de'termini astratti i più comuni, de'quali cioè hanno già compreso, il significato; e da quello di certe particelle che indicano la connessione delle loro idee. Per tal maniera ogni linguaggio convenzionale suppone un fondo d'intellettuali nozioni: il dono della parola è una conseguenza di quello del pensiero. Ecco la ragione per cui quantunque varj tra'bruti, forniti sieno d'organi vocali; pure non parlano. Egli è perchè non pensano, come nota il sig. di Buffon, a proposito, se non erro, dell'Orang-outan.

Veniamo a un'altra riflessione. Se la mente de'selvaggi all'epoca della loro scoperta era *ancor nell'infanzia*, e se da questa nell'ordine di natura ci è un passaggio, e quasi un movimento progressivo allo stesso stato di età matura; ne conseguita che i selvaggi non avean ancor tocco il grado stabilito dalla natura allo sviluppo delle facoltà intellettuali dell'uomo. La mente del selvaggio adunque non è altro, che un frutto tuttora acerbo, destinato dalla natura a maturare, quando il suo corso non venga da estranea causa ritardato o interrotto. E se la mente non può giugnere a questa maturanza che in seno alla società, si può conchiudere che lo stato sociale è, per così dire, il termine, prescritto nell'ordine della natura, al quale gli uomini debbon tendere, mediante il naturale progresso delle loro facoltà.

T. p. 17. « Le arringhe da lor pronunziate nelle pubbliche adunanze erano oltremodo figurate, energiche, piene di passione. Nessuno forse de'greci o dei romani oratori parlò mai con forza e sublimità pari a quelle, con cui s'espresse un capo di que'selvaggi nell'occasione, che trattavasi di mandarli lungi dalla lor patria. *Noi nascemmo*, rispose, *in questo suolo: in questo son sepolti i nostri padri. Diremo noi alle ossa de'nostri padri: levatevi di qui, e venite con noi in un suolo straniero?* »

O. Eloquente per fermo è quest'arringa. Essa è l'espressione d'un'anima franca, vigorosa, profondamente scossa dal sentimento dell'onore e del dovere. Ma quale stravaganza è quella mai dell'A. d'abbassare, come ben presto si vedrà, alla condizione de'bruti cotali uomini della natura; capaci, per sua stessa confessione, di sollevarsi alla sublimità degli oratori d'Atene e di Roma? Checchè dir vogliasi del confronto; egli è chiaro almeno che uomini, i quali favellano con tanta

energia e precisione, son tutt'altro che bruti. A che ridurrebbesi la specie umana nell'Europa stessa, se ad un uomo per non andar confuso colle bestie, fosse d'uopo saper parlare come il ritato selvaggio?

T. « Eran distinti in molte piccole nazioni, che aveano a un dipresso la stessa forma di Governo. Alcune di esse riconoscevano de'capi ereditarj, altre degli elettivi se ne creavano; le più eran rette da'loro vecchi. »

O. Avean pur dunque qualche sorta di Governo codesti popoli; cioè de'capi ereditarj od elettivi gli uni, gli altri l'assemblea de'vecchi rappresentante in certa qual guisa un senato aristocratico.

T. « La sentenza di morte, pronunziata contro un individuo, in qual si fosse di tali particolari repubbliche, riguardavasi come una specie di guerra, dichiarata a un nemico comune, piuttosto che come un atto giudiziario contro un suddito o un cittadino. »

O. È singolare l'idea. In un Governo (giacchè l'A. ne dà pur qualcuno a'selvaggi) si decreta la pena di morte contro un membro della società. Siccome l'A. si avvide, che un atto di tal natura bastava a provare l'autorità del Governo; così egli affin di prevenire siffatta idea, si dà pena d'avvertire, che quello non era già un atto giudiziario, bensì una specie di guerra contro un comune nemico. Se tutto si riduce a uno scambio di termini, Rousseau avea ragione quando diceva, che lo stringere tra'ceppi un uomo in forza del patto sociale, è obbligarlo alla libertà, non già spogliarnelo.

T. p. 18. « I costumi, l'esempio, l'educazione, la riverenza verso i maggiori, l'amor de'congiunti, mantenean la pace in tali società, prive di leggi egualmente che di beni, senza che vi fosse bisogno d'un potere coercitivo. »

O. Se percuoteansi colla pena di morte i colpevoli, non mancavano quelle società di potere coercitivo. Non mancavan pure di leggi; poichè alcune istituzioni e usanze, non sottoposte a prescrizione, ne facean le veci. Quanto ai beni poi, eglino possedeano in comune la lor propria terra, la terra natia, la quale sapeano ben distinguere da ogni altra terra straniera, come ne fa prova la succitata arringa. I privati godevano la proprietà mobiliare e, come l'attesta l'A. in appresso, ne sapean usare generosamente.

T. « Non era d'uopo del braccio del governo per mantenere la sicurezza e la concordia ».

O. L'A. afferma alla p. 31 che i litigi dei privati si componevano dal corpo dello Stato.

T. « L'amore dell'uguaglianza e della indipendenza, possente istinto della natura, era rispettato dal Governo ».

O. Come mai concepire de' capi, e specialmente ereditarj, senza una qualche specie di ineguaglianza e di dipendenza? Come conciliare la pretesa indipendenza ed uguaglianza con un corpo governante, che definisce le liti e decreta la pena di morte?

T. « Assai riguardi si hanno i selvaggi l'un verso l'altro; non si risparmiano contrassegni di stima ec. ».

O. Riguardi vicendevoli.

T. « I pubblici affari sono trattati con un disinteresse, sconosciuto ne'nostri Governi ».

O. Disinteresse.

T. « Gl'inviati sono accolti e trattati con quella benevolenza, che si debbe a persone che vengono a parlar di pace e d'alleanza ».

O. Diritto delle genti, conosciuto e rispettato negl'inviati.

T. p. 19. « Qualora siasi convenuto di far tregua od alleanza, al dà vicendevolmente un pegno, il quale consiste in monili di porcellana.... Tal pegno riguardasi come sacro, e sanziona l'inviolabilità de' trattati. I capi delle borgate sono i depositarj de' fasti della nazione. Essi ne sanno il significato, ne interpretano il senso; e con questi caratteri di convenzione apprendono la storia della patria a tutta la gioventù ».

O. Diritto della guerra e della pace, trattati di tregua o d'alleanza, suggello della fede pubblica, archivio nazionale, storia del paese tramandata alla posterità: ecco le istituzioni trovate dall'A. presso gli uomini della natura, i quali egli dappoi pareggia a' bruti.

T. p. 20 « I selvaggi, privi come sono di ricchezze, esercitano la beneficenza ».

O. « Un selvaggio (così l'A. nello stesso luogo) aspira alla stima altrui più per la sua liberalità, che per le sue ricchezze. » Son dunque ricchi i selvaggi, nè tutti in grado eguale.

T. « Ma ciò che a loro avviso è una bassezza, un avvilimento peggiore della stupidezza delle bestie.... ».

O. Hanno dunque i selvaggi un'anima nobile, e un'alta idea della dignità dell'uomo. Sono ben lontani dal considerarsi come bestie; e sarebbe per loro il sommo dell'avvilimento l'essere a quelle sol paragonati. Qual differenza in tal proposito tra essi e una certa setta di pretesi begli spiriti, che trovansi pure in buon numero presso le nazioni rette da un Governo!

T. p. 21. « La lor franchezza e lealtà abborre l'astuzia e la perfidia, le quali furono la base del nostro commercio con loro ».

O. Franchezza e lealtà.

T. L'avversione e il disprezzo, che noi abbiamo eccitato in essi verso i nostri costumi, li tennero sempre lontani dalla nostra società».

O. Orrore e disprezzo del vizio.

T. p. 22. « Presso molti di tai popoli è in uso la pluralità delle mogli; quelli poi che non l'ammettono, ritengono almeno il divorzio.

O. Questo prova, se non altro, che essi conoscono, comunque imperfettamente, la necessità d'una legge, regolatrice dell'union conjugale.

T. p. 25. « Non è già l'avarizia della natura quella che rende deserto il Canadà, bensì il genere di vita de' suoi abitanti. »

O. Da ciò potrebbe dedursi che il genere di vita, che quo' popoli conducono, non è il più conveniente al genere umano.

T. « I selvaggi amano assai i loro figliuoli ».

O. La viva affezione che gli uomini della natura nutrono pel loro figliuoli, serve a distruggere il paradosso di chi chiama quest'affezione effetto dell' abitudine, piuttosto che sentimento, dettato dalla natura.

T. p. 26. « Quasi di egual forza, ed anzi più durevoli, sono i vincoli dell'amicizia ».

O. Amicizia ne' selvaggi.

T. « La perspicacia e la sagacità de' selvaggi è tale, da recar maraviglia a chiunque non conosca a prova la infingardaggine, cagionata in noi dal nostri metodi e dalle nostre arti ».

O. Noi sorpassiamo i selvaggi nelle arti; essi ci vincono di perspicacia e di sagacità. Ciò basterà per lo meno a provare, che quanto allo spirito non sono gran fatto inferiori a noi; e che malamente l' A. s'appone confondendoli coi bruti.

T. p. 27. « I selvaggi hanno delle canzoni. Il lor canto, si dirà, è monotono: ma quelli che lo giudicaron tale, eran essi forniti d' orecchio adatto a ben intenderli? Le lor danze imitano quasi sempre la guerra. Converrebbe talvolta richiamar le danze alla lor origine, e dilungarsi dalle antiche tracce de' savj Greci e dei Romani, per accostarsi alle robuste ed espressive immagini de' selvaggi del Canadà ».

O. Qual ch'ella siasi la musica e la danza de' selvaggi, si rileva che questi popoli hanno un'anima sensibile all'armonia, e san coltivare fino a un certo segno le arti imitative. Ora qualunque progresso nell' arti d' imitazione è una prova, che nello stato, anche il più selvaggio e il più vicino alla pura natura, dassi un progresso proporzionato alla perfettibilità, propria dell'umana specie.

T. « Van pazzi pel giuoco, come avviene di tutti gli oziosi, e specialmente pe' giuochi di sorte ».

O. Ne' giuochi di sorte il guadagno o la perdita dipendono da fortuite combinazioni, delle quali non si conosce la causa prossima. Son essi come una maniera d' interrogar la sorte; e l'aspettazione in che si sta della risposta favorevole o contraria, che non può prevedersi, tiene lo spirito in movimento e in sospensione sopra un esito, che tanto più preme quantochè le più volte in esso alla curiosità va unito l'amor del guadagno. Tali giuochi suppongono quindi nozioni di combinazioni e d'effetti che ne derivano; e l' idea, indeterminata per lo meno, d' una causa in generale, da cui hanno dipendenza. Or simili nozioni superan di troppo i confini di quella capacità, che la più indulgente filosofia possa concedere ai bruti. Non abbiamo finora nella storia naturale alcun esempio di giuochi di sorte, trovati da' bruti per alleviare la noja della solitudine, quando la stagione li obbliga a starsi ne' loro covili.

T. p. 29. « La vista d' un bene presente toglie lor sempre di vedere il male, che può seguire. La previdenza loro non si stende pur dal giorno alla notte. »

O. Concilii chi può una sì limitata previdenza colla perspicacia e sagacità dall' A. asserita; colla lor premura nel profittar de' momenti di riposo, onde apprestar ciò che è lor d'uopo per la guerra, la caccia, la pesca; colle unioni che di concerto essi formano tra loro per assalire una nazione più potente a cento leghe di distanza; colle astuzie che mettono in opera per trar l' inimico nelle tese insidie; colla diligenza onde conservano i fasti nazionali, e a' posteri li trasmettono!

T. « Gl' Irochesi suppongono così in confuso un primo essere, che governa a sua voglia il mondo. »

O. L'idea dunque d'un Essere supremo, e della sua provvidenza non è straniera a quello stato ancora, nel quale l' A. vorrebbe che si studiasse dal filosofo l' uomo della natura.

T. « Pare ch' essi abbiano qualche idea d'una vita avvenire. Come però mancano affatto di principj morali, non credono che quella sia stabilita per punire il delitto, e premiare la virtù ».

O. Il sentimento dunque della immortalità è altresì nell' anima di tali uomini della natura. In qual maniera però si nega ogni principio di moralità a uomini, che le costumanze riguardano come leggi; che sanno apprezzare la beneficenza, la probità, la buona fede; che abborrono le frodi, l' avarizia, e la perfidia degli Europei? Sanno essi dunque far distinzione tra il vizio e la virtù; distinzione che non può aver luogo, se non dipendentemente da un principio morale.

T. p. 30 *e* 31. « Uomini e donne, dalla lunga età imbecilli, s' occupano a sognare per la nazione.... Ecco (soggiunge) presso queste nazioni i germi del sacerdozio e di tutte le sciagure. »

O. Da tutt'altro che da' sogni l'istoria fa derivare l' origine del sacerdozio. L'immaginazione d' un filosofo non giova a provar contro i fatti. A qual pro sognare tanto disperatamente, affin di scoprire ciò che da sè stesso si fa palese? Senza ricorrere alle antiche tradizioni, nella storia registrate, noi troviam l' idea d'una divinità presso tutti i popoli, e fin presso gli uomini della natura. Quinci nasce il culto pubblico, e l' istituzione del sacerdozio, presso le nazioni medesime, non illuminate dalla Rivelazione. Dopo aver cercato *ne' sogni* il germe del sacerdozio, sembra che l'A. voglia in esso presentarci la sorgente di tutti i mali. E nondimeno offre egli altrove, e compiange altamente, il tristo spettacolo de' disastri, che dall'ambi-

zione, dalla sete dell'oro, dal lusso continuamente van pullulando. Forse che senza il sacerdozio non allignerebbe negli uomini nè ambizione, nè avarizia, nè lusso? Vediamo come l'A. si smentisca da sè stesso nell'articolo che vien dopo.

T. « La superstizione è quella che rende frequenti le discordie tra una nazione e l'altra. »

O. L'A. ivi stesso s'esprime così: « La caccia è un seme di guerra. Tostochè due orde, separate da foreste che vanno per ben cento leghe, vengono a scontrarsi nelle lor correrie, e intercettarsi la cacciagione; non tardan guari a volgere contro loro stesse le frecce destinate agli orsi. Da quel punto una leggera scaramuccia è principio d'una eterna discordia. I vinti giurano contro i vincitori una implacabile vendetta, che s'alimenterà col lor sangue e rivivrà dalle loro ceneri. » Conciliate, se vi è possibile, questi due passi.

T. p. 40. « L'A., dopo avere descritti gli atroci tormenti, di cui i selvaggi aggravano i lor prigionieri, esclama: « Fanatici d'ogni religione, vera o falsa ch'ella sia, vantateci ancora la costanza de' vostri martiri. Dinanzi al selvaggio della natura scompajono tutti i vostri miracoli. »

O. « Questa insensibilità (dice l'A. nel luogo stesso) è dessa un effetto del clima o del genere di vita? Un sangue più freddo, umori più densi, un temperamento cui la benignità dell'aria e del suolo rende più flemmatico, possono senza dubbio rintuzzare in que' paesi l'irritabilità del sistema nervoso. » Sull'irritabilità dall'A. attribuita al sistema nervoso, lasciamo che s'intenda col sig. Haller e coi fisici. Se poi *questa specie d'impassibilità* dei Canadesi in mezzo a' supplizj procede da cause fisiche, come l'A. asserisce poco dopo; l'esempio non è a proposito; e la malignità dell'allusione è nulla per sè stessa.

T. p. 41. « Ma, più che l'intrepidezza nei tormenti, sorprender ci dee la ferocia de' selvaggi nella vendetta. Noi fremiamo in pensando, che l'uomo può vincere in crudeltà le bestie stesse. Trattandosi sia delle nazioni, sia de' privati, la vendetta generalmente non è atroce presso que' popoli che retti sono da buone leggi, perchè queste nel custodire i cittadini li preservano dalle offese. »

O. La mancanza di buone leggi fa che i selvaggi sieno brutali nella vendetta. Egli è dunque un bene per l'umanità l'aver delle leggi, e il vivere in paesi ove si vieta il far ingiuria; e dove la giustizia pubblica tien luogo della privata vendetta nel punire gli oltraggi. Le nazioni ben governate d'Europa non ci offrono perciò, che qualche rara volta, esempj di disumane vendette, tanto frequenti presso i selvaggi.

T. « La vendetta non è una passione molto forte nelle guerre tra le grandi nazioni; ma presso le piccole popolazioni le guerre non ponno esser altro, che la vendetta di tutti contro tutti ».

O. Altro vantaggio per l'umanità, che i varj stati d'Europa non sieno tante orde di barbari; ma piuttosto altrettanti corpi di nazioni, dove la guerra non è mai la vendetta di tutti contro tutti.

T. « Presso uomini indipendenti, i quali hanno di sè stessi una stima, che aver non possono uomini avvezzi alla schiavitù, illimitata debb'essere la vendetta degli oltraggi, pungendo questi sempre la persona in qualche parte oltremodo sensibile ».

O. Se la stima di sè stesso, prodotta dall'indipendenza, è la sorgente di brutali vendette, che fanno inorridir la natura; egli è un altro bene per l'uomo il vivere in quelle società, in cui la subordinazione alle leggi prescrive equi confini alla libertà, e reprime i funesti eccessi della indipendenza. Il raziocinio dell'A. sembra d'altronde peccar ne' principj. Un uomo che ha stima di sè stesso e che se ne crede veramente degno, ben lungi dall'avvilirsi colla ferocia della vendetta, cerca anzi innalzarsi col perdonar generosamente le offese. Così pensava M. Aurelio, la cui memoria riscuote tuttora omaggi dalla filosofia.

T. « Ci si affaccia una riflessione. Se si pon mento all'odio che un'orda di selvaggi nodrisce contro l'altra, alla dura e stentata lor vita, alle continue guerre, alla scarsa popolazione, agli aguati innumerevoli che noi incessantemente lor tendiamo; non si potrà a meno di prevedere ch'essi prima dei compiersi di tre secoli saranno scomparsi dalla faccia della terra... Una tal epoca de' selvaggi sarebbe essa pei posteri qualche cosa di diverso da ciò, che furono per noi i tempi favolosi dell'antichità? Essi parlerebbero di quella, come noi parliamo dei Centauri e de' Lapiti . . . Troverannosi allora degli spiriti sistematici, i quali con infinite ragioni, dedotte dalla dignità dell'umana specie, dal suo destino, dalla grandezza della sua sorte in questa vita, e dal suo stato maraviglioso nell'altra, dalla saggezza della Provvidenza la quale pareva occuparsi colla più alta sollecitudine dell'uomo; imprenderanno a provare che l'uomo non fu mai ignudo, errante, senza governo, senza leggi, ridotto in somma alla condizione de' bruti. Una tale opinione sarà allora ortodossa o eterodossa, secondo ch'essa combatterà o favorirà le opinioni teologiche, che regneranno a quel tempo. Forse sarà detto eretico, empio, filosofo; diverrà scopo dell'odio, delle persecuzioni, della pubblica ignominia; si condannerà a' ferri e perfino alle fiamme, chi un giorno oserà sostenere, dietro pur la testimontanza de' nostri missionarj, che l'uomo un tempo fu tale quale è ora al Canadà. Uomini di fede, uomini di legge, fanatici o politici, uomini astuti per condizione e per indole, osservate come voi mentite a voi stessi contro la na-

tura che vi accusa, contro il mondo che vi confonde, contro quei Dio stesso che voi invocate qual testimonio delle vostre imposture, qual mallevadore delle vostre ingiustizie! Profeti dell'avvenire, tiranni de' nostri nipoti, possano queste parole, dalla verità inspirate all' uom debole, allo scrittore che anticipatamente a voi le dirige, durar tanto che giungano a smentirvi».

O. Sciagurato adunque il teologo, che ne' tre secoli che verranno, ardirà affermare che i selvaggi del Canadà non andavano ignudi ed erranti, che non mancavano di leggi e di governo, che ridotti non eruno allo stato de' bruti. Mancomale, che, se mai il libro dell'A. sussisterà fino a que' remoti secoli, i teologi vi troveranno di che farsi schermo contro gli anatemi, onde vengono da lui colpite gli uomini di fede e di legge.

Essi potran dire sulla relazione di lui medesimo: i selvaggi non andavano ignudi; poichè l'A. ne descrive egli stesso le foggie di vestito (p. 10). Non andavan errando; perchè dopo le cacce e le guerre facean ritorno alle loro dimore, e riguardavano la lor terra natale come una patria, resa sacra dai sepolcri de' loro antenati, la quale amavano immensamente. Non mancavan di governo, avendo essi, per detto dell'A., un'amministrazione, de' capi, pubbliche adunanze, oratori cui era commesso il discutere gli affari della nazione. Non eran nemmeno privi di leggi; perocchè presso loro equivalevano a leggi le usanze e le istituzioni. Che la condizion de' selvaggi poi non fosse quella delle bestie, si giudichi dalle qualità loro attribuite dall'A. Perspicacia e avvedutezza maravigliose; eloquenza eguale, anzi superiore in sublimità ed energia a quella degli oratori di Roma e di Grecia. Codesti selvaggi conservano colla più gelosa cura i lor monumenti storici, affine di lasciarli alla posterità; celebrano per mezzo di canzoni le gloriose gesta de' lor guerrieri; accompagnano la melodia colla poesia, e all' una e all'altra uniscon le danze; tali, secondo l'A., da servir di modello a' maestri di quell'arte in Europa; coltivan le arti utili, che alla lor maniora di vivere si affanno. Or che facciam noi di più per distinguerci dai bruti? D'altra parte questi stessi selvaggi sono generosi, benefici, amanti della lealtà, nemici della perfidia: sono avidi della gloria, nutrono alta stima di sè, rispetto grande l'un per l'altro. Hanno l'idea di un Ente supremo, d'una providenza, libera reggitrice dell'universo, l'idea d'una vita futura. Trovate voi tutto ciò nelle bestie? Per ultimo tutti i popoli d'Europa trattarono co' selvaggi così, come con uomini si costuma. Si è mai pensato a far altrettanto colle scimmie, co' castori, cogli elefanti? Questo glorioso tentativo è per avventura riserbato a qualche *adepto* della scuola dell'A. I nostri tardi nipoti ne vedranno la riuscita ne' secoli venturi.

T. p. 43. « Importa assai senza dubbio alle generazioni avvenire di non perder di vista il quadro della vita e de'costumi de'selvaggi. Forse a siffatta cognizione andiamo noi debitori de' progressi, che ha fatto tra noi la filosofia morale. I moralisti avean finora cercato l'origine e i fondamenti della società nelle società, che avean sotto gli occhi . . . Dappoichè si è veduto che le sociali istituzioni non traggono origine nè dai bisogni naturali nè da'dogmi religiosi (perocchè popoli innumerevoli vivenno indipendenti senza culto, senza proprietà di sorta), siamo giunti a discoprire i difetti della morale e della legislazione nello stabilire le società..... Una tale scoperta ha sparso gran lume, il quale fu il germe de' piccoli vantaggi portati dalla Riforma. Fu dunque, a così dire, l'ignoranza dei selvaggi quella che illuminò i popoli, che vivono sotto governo ».

O. Il quadro della vita e de'costumi de'selvaggi, quale l'A. ce lo presenta, è in aperta contraddizione con quanto egli qui asserisce. L'esempio de' selvaggi non prova per verun modo, che le istituzioni sociali non derivino da' bisogni della natura. E in primo luogo egli è certo che cotesti popoli non eran privi d'ogni sociale istituzione: giacchè presso loro v'avea un governo, de' capi, dell'assemblee pubbliche; il corpo amministrativo terminava le liti de' privati, puniva di morte i disobbedienti; essi possedeano in comune la lor terra nativa, e i privati conoscevano la proprietà de' beni mobili, di cui facean l'uso il più generoso: avean pur qualche specie di religione, stantechè l' A. li accusa di superstizione, che è un abuso di quella. In secondo luogo, indipendentemente dagli altri principj che concorrono a legar gli uomini in società, non è men certo che i selvaggi si tenevano in società perchè astretti e, diremmo, soggiogati dai bisogni indispensabili della lor vita, quelli cioè della sussistenza e della sicurezza. La caccia e la guerra rendeano ad essi necessaria un'unione permanente e regolata. Pure malgrado que'soccorsi che a vicenda si porgeano, erano spesso ridotti a morir di fame, di freddo, di stenti; dal che puossi agevolmente dedurre che senza i mezzi di sovvenimento, lor somministrati dalla unione, sarebbero stati più sovente esposti agli accennati disastri, nè avrebbero per modo alcuno potuto sussistere. Ella è perciò cosa evidente, che i selvaggi riconoscono la loro conservazione dallo stato di società, in cui vivono, e da quelle poche istituzioni sociali, che l'ordine e la forma ne reggono, e lor servono di leggi.

Le loro istituzioni sono, è vero, imperfettissime; nè per verun modo paragonabili a quelle de' popoli inciviliti. Epperò dalla mancanza di buone leggi ripete l'A. quelle crude sterminatrici vendette, che presso loro si esercitano: una religione più pura, la vera Religione, che sola ammansò altre volte la ferocia de' popoli settentrionali, ammanserebbe del pari l'indole cru-

dele e sanguinaria de' selvaggi: un meglio inteso sistema di leggi preverrebbe i disastri, a cui sì di frequente sono esposti, ed aumenterebbe la popolazione; più raro si farebbero le guerre e meno desolatrici, perchè tra popolo e popolo e non tra individuo e individuo guerreggiate.

Per tal maniera, se riguardisi lo stato de'selvaggi quale ci è dall'A. descritto, ognuno riconosce, i vantaggi, di che essi godono, provenire dalla società che mantengono; e i mali onde sono oppressi, nascere dalla mancanza di un migliore complesso di leggi e istituzioni sociali. Sembra perciò che l'A. non si accordi seco stesso, quando pretendo di conchiudere dallo stato de' selvaggi, che le istituzioni di società non procedano da' bisogni della natura; perocchè tutto all'opposto si vede, che indarno fuori di esso stato avrebbero potuto codesti popoli procacciarsi una sussistenza. Nè va meglio d'accordo con sè stesso l'A. nell'attribuire che fa i pretesi vizj della morale alla fondazione delle società; mentre egli stesso le brutali vendette de' selvaggi ascrive a difetto di buone leggi, che proteggano i cittadini preservandoli dalle offese; leggi che dar non si possono, se non dopo lo stabilimento delle società, e de' tribunali, rivestiti di tutto il poter necessario per vegliare efficacemente alla pubblica sicurezza.

Diciamolo pure: i nostri scrittori di morale, tuttochè teologi, trattando dell'origine delle società, non si dilungano gran fatto dalle tracce segnate dalla natura. Discoprono essi nell'uomo facoltà e tendenze tali, che direttamente a quello stato si riferiscono. La natura ha posti in ogni cuore i germi della compassione, della beneficenza, della gratitudine, dell'amicizia. E a che gioverebbero siffatti sentimenti a un essere solitario, isolato, non fatto dalla natura per condurre la vita in società? Questi stessi sentimenti, ai quali possiamo aggiugnero l' amor della gloria, il desiderio della stima e della considerazione altrui, con tanto maggiore vivacità si manifestano presso i selvaggi, in quanto che le naturali propensioni sono men combattute da'particolari interessi. Aggiungiamovi inoltre il dono della ragione e della favella, facoltà manifestamente dirotte a una reciproca comunicazione tra gli esseri che ne sono forniti; aggiugniamovi la perfettibilità, che deriva in gran parte il suo sviluppo e progresso dallo stato di società. Di più: la società è assolutamente all'uomo necessaria per quo' bisogni della vita, da' quali esso non può dispensarsi, come per l'esempio de' selvaggi è invincibilmente provato. Finalmente è pur cosa strana, come osserva Montesquieu, l'occuparsi a rintracciare i primordj della società, mentre si veggono gli uomini nascere gli uni vincolati agli altri. « Un figlio nasce a fianco di suo padre: ecco la società, e l'origine di essa ».

Perchè volan gli uccelli per l'aria, e i pesci nuotano nell'acque, se non per attitudine, pel bisogno, per l'inclinazione che a ciò li spinge? Bisognerebbe senza dubbio essere affatto cieco per non saper riconoscere in questi tre indizj il contrassegni d'una destinazione da parte della natura. L'attitudine, il bisogno, l'inclinazione non si palesano esse assai più chiare, e più marcate di naturale soprneminenza, nell'uomo rispetto allo stato di società? A che dunque pigliarsi tanta briga per rinvenire l'origine della società?

Soggiungono questi stessi maestri, che la società non può sussistere senza un ordine, nè l'ordine senza un governo, nè il governo senza un'autorità inappellabile. Quindi una tale autorità ritrovasi in ogni stato civile, qualunque pur siane la forma di Governo. L'A. ce ne addita le tracce fin presso i selvaggi; tra'quali le private differenze si compongono dal corpo dello Stato, e i perturbatori della società son colpiti colla pena di morte.

Gli stessi insegnano con Bossuet (*Politica* l. 2) che conviene attenersi alla forma di governo già stabilita nel proprio paese; massima eccellente per conservar la tranquillità in tutti gli stati. Paragonando poi tra loro le differenti forme di governo, i più d'essi danno la preferenza al monarchico, senza però disapprovare o condannare le altre. E qui, perchè l'A. non s'abbia a sgomentare di questa preferenza, noi non gli addurremo l'autorità di Padri o di teologi; ricorreremo ai fonti stessi da lui indicatici: « Locke, dic'egli, cammina con passo debole o vacillante nella carriera legislativa. » Noi conveniamo nello stesso sentimento, e ci rallegriamo in veggendolo confermato dalla decisione d'un filosofo. « Era riserbato, aggiugne egli, a Montesquieu l'illuminare per sempre gli uomini di stato, e il comporre un'opera che fosse degno modello a un sovrano, il quale ami di torre un popolo alla barbarie, e costruire un grande impero sulla base stabile delle leggi. » Non conoscendoci noi gran fatto in eloquenza, non sappiam giustamente valutare un periodo oratorio. Ma l'A. prosiegue: « diciamolo liberamente ad onore della filosofia e del trono: l'istruzione testè comunicata dall'imperatrice delle Russie ai senatori, da lei incaricati di compilare un codice legislativo, è tratta parola per parola dallo *Spirito delle leggi*. » L'A. non ignora certamente che l'istruzione porta che in un vasto impero, per l'indole stessa della cosa, è d'uopo che l'autorità suprema risieda nel solo monarca. Questa savia massima basta essa sola a confutare i principj dell'A. intorno al governo.

T. p. 46. « Le cinque nazioni degli Irochesi formavano una specie di lega o d'unione, assai somigliante a quella della Svizzera e degli abitanti dell'Olanda. I lor deputati si radunavano ogni anno, a celebrar le feste d'unione, e deliberare sugli affari dello stato. »

O. Il pretendere che popoli capaci di stru-

gere alleanza, assai somigliante a quella della Svizzera e di Olanda, vivessero pure una vita da bruto, è un conoscer troppo male la Svizzera e l'Olanda.

T. p. 49. « La nazione Inglese, la quale combatteva pe' suoi proprj interessi, la vinse sul Francesi. »

O. Non l'abbietta passione dell'interesse, ma bensì l'onore e il dovere sogliono inspirare la nobile audacia del coraggio. L'A. ce ne somministrerà delle prove. Io non saprei bene, se una squadra d'avari sarebbe capace di far prodezze; si trattasse ben anco della conquista del vello d'oro. I Francesi, gl'Inglesi ed altri popoli, animati dall'amore al loro sovrano, dalla gloria della nazione, operano tal prodigi di valore, che indarno s'attenderebbero dal semplice motivo dell'interesse.

T. L'A., riportando un atto d'umanità e di moderazione, usato da' selvaggi ad un missionario, « Ecco, sclama, coloro a'quali gli Europei han dato sempre il nome di barbari! »

O. Ecco que'selvaggi stessi, che l'A. deprime fino alla condizion delle bestie!

T. p. 63. « L'A. dopo aver fatto un pomposo elogio de' costumi e del carattere de'castori, e una lunga descrizione del loro vivere e dei loro lavori, aggiugne alla p. 71: « Se si confrontino i costumi, il vivere e l'industria dei castori colla vita comoda dei selvaggi del Canadà; si converrà forse che, malgrado la superiorità dell'uomo sopra tutti gli animali dal canto degli organi, il castoro s'era assai più inoltrato nell'arti socievoli, che non l'Americano, all'epoca nella quale l'Europeo recossi a stendere le sue scoperte, e a far noti i suoi progressi nell'America settentrionale. »

O. La civiltà già abbastanza conosciuta de'castori non offre alla curiosità d'un filosofo niente di più mirabile, che quella dell'api; e null'affatto di pur paragonabile a ciò che l'A. stesso racconta dello stato de'selvaggi, al tempo che gli Europei penetrarono nell'America. I selvaggi (è pur forza il ripeterlo) teneano pubbliche adunanze; ove gl' interessi della nazione venivan discussi da oratori, che arrigando vinceano di energia e di sublimità gli oratori di Roma e di Grecia; avean poesia, musica, danza; stringeano alleanze co'loro vicini, rispettavano il diritto delle genti riguardo agli inviati; aveano archivi, onde conservare in perpetuo i loro storici monumenti; eran generosi, sensibili alla gloria, avendo un'alta opinione della dignità dell'uomo e della sua superiorità al rimanente degli animali; riconoscevano un Essere supremo e una vita avvenire. Or uomini siffatti non avean essi una decisa superiorità sui castori?

L'A., per vero dire, tempera in certo modo la preferenza da lui concessa al castoro: « malgrado (egli dice) la superiorità degli organi dell'uomo su quelli degli altri animali. » Or questo è appunto come dire che, considerati i vantaggi dell'uomo sopra le api; ban profittato di più le api nell'arti socievoli, che non gli Stati meglio governati; è un parlare senza dir nulla. L'A. ripone la superiorità dell'uomo sul castoro nell'esser quegli fornito delle dita, mercè le quali può condurre a perfezione l'opera sua, laddove il castoro non ha che zampe, denti e coda. Ora è singolare d'assai che la sola arte (quella del fabbricare), in cui il Canadese non sembrava gran fatto più inoltrato del castoro, sia precisamente quella che ha una più immediata dipendenza dall'uso delle mani. Se l'organizzazione della mano è quella che rende l'uomo superiore agli altri animali, e perchè mai il selvaggio prevaleva sì poco al castoro in quello che da tale organizzazione dipende; nel mentre che andavagli sì innanzi per tant'altri titoli, come vedemmo colla scorta dell'A.? Non si dee tacere, che una tale idea, prodotta oggidì come nuova in un libro troppo famoso, era già stata vittoriosamente confutata da Aristotele e da Galeno.

« Il castoro (prosiegue), più antico abitatore di quel nuovo mondo che l'uomo non fosse, pacifico possessore di quelle contrade favorevoli alla sua specie, avea profittato d'una quiete di più secoli, onde perfezionare l'uso delle sue facoltà. » Noi saremmo pur curiosi di sapere dove l'A. abbia trovata l'epoca nella quale i castori presero il possesso del Canadà, onde provare l'anteriorità del loro diritto su quello del selvaggio! Lo sforzarsi poi a dimostrar nel castoro una benchè menoma traccia di quella perfettibilità che, per sentimento dello stesso autor dell'Emilio, distingue l'uomo dal resto degli animali, è opera affatto perduta. « Il castoro (così l'A. p. 73), che presso di noi è timido, errante, stupido, solitario, non conosceva forse nel Canadà il governo civile e domestico, le stagioni fatte pel travaglio o pel riposo, certe regole d'architettura, l'arte singolare e giudiziosa di fabbricar delle dighe? E non pertanto era arrivato a questo grado di perfettibilità col soccorso di deboli e mal acconci strumenti. » L'ape tolta dal suo sciame, non mostra più del castoro, l'industria onde venne dotata dalla natura. « L'ape madre (dice Valmont de Bomare, Dizion. art. *Ape*) è l'anima dell'alveare; s'essa viene a morte, cessa ogni lavoro, e l'api si lasciano da sè stesse morir di fame . . . Porgasi loro un'altra madre; e dall'ozio in cui poltrivano per aver perduta la prima, eccole disporai sull'istante al travaglio, e ciò in proporzione alla fecondità di questa novella madre. La sola speranza di vedere quanto prima in mezzo a loro una madre, basta a eccitarvele; poichè se, in luogo d'una madre, si metta nell'arnia anche una semplice crisalide di essa, il lavoro di subito ricomincia. » L'istinto di questi animali (di qualunque natura esso sia) li determina, li obbliga a lavorar in comune,

e dietro un piano e un disegno invariabilmente delineato dalla natura. La loro industria non è frutto dell'esperienza nè della riflessione: le api giovinette hanno egual perizia che le vecchie; poichè l'industria è nata con loro e non acquistata. Il lor governo civile e domestico, mirabile quanto quel de'castori, non è stabilito già sopra un'associazione premeditata e tra lor convenuta: esso fu sempre il medesimo, come sempre la medesima fu la loro natura. La storia dell'api fu sempre la stessa in ogni tempo. Così pure avvien del castoro. Esso ha sempre fabbricato dello stesso modo; nè arrivò già a costruire le sue casipole e i suoi argini per via d'informi abbozzi, perfezionati a poco a poco a forza di tentativi e di osservazioni. Quanto di vero si dice del castoro in un secolo, avrà luogo nulla meno in tutti gli altri. Allorchè nella storia degli animali un naturalista rileva qualche inesattezza, questa non si attribuisce già a un cangiamento di tempra nell'animale; bensì ad una non sufficiente attenzione per parte de' precedenti osservatori. Ma nella storia dell'uomo la cosa cammina ben diversamente. Qual divario da secolo a secolo, da nazione a nazione! Fu già scritto in una raccolta di dissertazioni, stampate a Parigi da Chaubert nel 1760 (1): « Troppa previdenza dimostra il castoro allorchè, fabbricando la prima volta, si premunisce col mezzo di un'apertura al disotto del covile, contro un pericolo che ancora non ha corso; ma dopo aver veduto che il cacciatore comincia a chiudergli questa uscita, non ha l'avvedutezza di cambiare un cotal poco il disegno, e torna a fabbricare appuntino come la prima fiata. Tanta acutezza e tanta balordaggine sopra un medesimo oggetto non danno certo a vedere un essero pensante. »

L'A. par che diffidi egli stesso delle prove, ossia degli indizj di perfettibilità, che gli animali a lui somministrano; e ne dà colpa all'uomo che, cacciandoli da un clima all'altro, frappone un continuo ostacolo al possibile loro progredimento. « L'uomo (così egli a p. 72), che li ha ridotti a questo stato precario, va superbo della degradazione, a cui li ha spinti, affine di creder sè d'una natura superiore, e attribuirsi una intelligenza, che divida eternamente la sua specie dall'altre tutte. » Per confession dell'A. l'America presentava immense contrade, sotto climi differenti, popolate d'animali che vi godeano d'una piena libertà; e tuttavia non avean questi ne allargate le loro cognizioni, nè fatto un passo nella perfettibilità; nè possedean più oltre che quell'istinto invariabile, cui la natura ha dato a ciascuna specie. Gli uomini all'opposto aveano innalzato nel Perù un Impero, il cui politico regolamento meritossi gli elogi dell'A. Nè giova l'attribuire, com'egli fa, l'indolenza e la stupidezza de' castori de'nostri paesi alla lor vita errante, ed allo stato di schiavitù che rintuzza in loro l'ingegno. Se venga dispersa una società d'uomini industriosi; agl' individui che la componevano non verrà già meno lutt'a un tratto la sagacità e l'industria. Lo stesso succederebbe de' castori, se il loro intendimento fosse della medesima natura che quello dell'uomo, e se l'industria loro procedesse dallo stesso principio. I castori riuniti mostrano ingegno, sagacità, cognizioni che sorprendono; sbandati, son balordi al momento. Un decadimento sì brusco e precipitoso non è quello d'un essere che pensi al pari di noi: è il caso delle api, che perdendo la madre perdono nel medesimo tempo la propria industria ed attività; e poi la ricuperano nel punto stesso, in cui loro vien ridonata un'altra madre. Diremo noi che in sì breve intervallo l'ape abbia perduto e riacquistato la sua intelligenza, il suo genio, i suoi talenti, la sua perfettibilità? Mai no. Non manca che una molla, perchè l'istinto operi secondo che natura gli detta. Il castoro, fatto solitario, più non s'occupa de' suoi lavori; perchè questi nel piano della natura sono assoggettati e coordinati, come que' delle api, alla riunione degl'individui. L'artista, che si è formato, mercè una pratica ragionata delle regole dell'arte sua, sa piegare quando occorra queste regole, e volgerle ad oggetti che d'altronde non entrano nella sfera di quc' dell'arte medesima: e questo è naturale effetto d'una intelligenza, capace di cogliere i rapporti, che sa conoscere la propria industria, a che essa giovi, a che giovar possa. Ma l'industria degli animali non esce giammai dal circolo del loro obietto; ed anche da ciò può argomentarsi la differenza, che è tra l'intelletto e l'istinto.

Detesta l'A. altamente la barbara smania degli uomini in ammazzare i castori, chiamati da lui pacifici ed innocenti cittadini. « La crudele antiveggenza dell'uomo (scrive egli p. 71) non volgesi a conservare, se non per aver modo di più distruggere. Il castoro, che col suo guaire sembra implorarne la compassione, trova nel selvaggio, reso crudele dagli Europei, un nemico inesorabile; il quale combatte meno pel proprj bisogni, che per fornir il superfluo a un mondo straniero. » Prima dell'arrivo degli Europei tra' selvaggi, questi praticavano le più spietate carnificine sul prigionieri; gli Europei loro hanno insegnato a dar la caccia a'castori; e così li hanno resi barbari!

È pur maravigliosa questa indulgenza verso i bruti!

Poniamo adunque che un uomo, imbevuto de' principj dell'A. sia capo d'una nazion commerciale. Non dovrà egli quest'uomo, per esser consentaneo a sè stesso, proibire e a sè e a tutta la nazione qualunque siasi manifattura di pelo di castoro, affine di rallentare la crudele

(1) Sup. tomo 2. pag. 309.

avidità degli Europei nel profittar delle spoglie di questi innocenti e pacifici cittadini? Que' filosofi che sposano simili massime, dovrebbero e coll'esempio e colla persuasione adoprarsi a sbandir dappertutto un sì barbaro ed odioso commercio. Ma anche l'agnello è dolce e pacifico quanto il castoro; il suo belato è, non men che il grido del castoro, fatto per chieder pietà dall'uomo. Se l'A. parla da senno, se l'ufficio de'filosofi è quello d'occuparsi delle riforme; una nazione da loro illuminata non potrà a meno di rinunziare a tutti i vantaggi, che dal grosso e dal minuto bestiame si ritraggono, sì pel nutrimento che pel vestito e il trasporto: essa sarà tenuta senz'altro ad abdicare un impero, contro ogni giustizia usurpato sopra cittadini tranquilli ed innocenti; rimandarli nelle campagne, ne' prati, nelle foreste, che loro spettano per diritto; onde vi godano la lor libertà naturale, e s'occupino a lor piacimento nell'accrescere le proprie cognizioni e la propria perfettibilità. Se un tal sistema riuscirà a buon fine, noi ammireremo il potere della filosofia: ma se in un secolo che conta a migliaja i filosofi (non già i veri filosofi, sempre assai rari) neppur uno se ne trova, o almeno ben pochi ve n'ha, che amino sagrificare le lor possessioni e manifatture a'pretesi diritti degli animali; ci sarà permesso di credere che molti voglion mostrarsi filosofi lusingando la gente, senza punto pigliarsi cura delle conseguenze che potrebbero imbarazzarli. E qui è, dove l'A., dopo aver gridato alla ingiustizia e crudeltà degli uomini sopra gli animali, nell'eccesso del suo zelo dirige alla natura quell'apostrofe singolare, già da noi riferita: « Ov'è, o natura, la tua provvidenza, ove la tua beneficenza nell'aver armato l'una contro l'altra le specie degli animali, e l'uomo contro tutte? » A proposito cita il filosofo le leggi sacre della natura, dopo avere mostrato di tenerne così gran conto!

L'uomo (dice pure l'A. p. 73) stende ed aggrava il suo braccio sulla terra, onde dominarvi per mezzo della distruzione, scompigliarne la superficie; e dire, dopo aver manomesso il tutto: lo qui regno senza sudditi è vero, ma senza rivali. Il contrassegno più sicuro della diffusione della specie umana è il deperimento dell'altre specie. Per tal modo va diminuendo e annientandosi insensibilmente quella del castoro, dacchè presso gli Europei venne in pregio la sua pelle. « L'A. qui parla egli da senno? intende egli in buona fede di ascrivere a delitto alla specie umana il suo propagarsi a scapito dell'altre specie? Un tal paradosso avrà bisogno d'essere confutato seriamente? Ma s'egli, pur rimproverando all'uomo la sua crudeltà verso gli animali, tenesse per certo che l'uomo abbia il diritto di distruggerli per la ragione, che la natura arma una specie contro dell'altra, e l'uomo contro di tutte; non verrebbe con ciò a conferire alla forza prevalente la virtù di legittimare ogni violenza e crudeltà? A quali eccessi non si giugnerebbe con siffatti principj? E questo è ciò, che si vorrebbe sostituire alla Religione?

L'A. condanna la specie umana, perchè rechisi a gloria d'avere posto in basso i bruti, credendosi d'una natura superiore alla loro: sopra di che una semplicissima considerazione ci corre qui alla mente. L'A. e i suoi seguaci nulla ommettono per ravvicinare i bruti alla specie umana. Li fanno intelligenti, perfettibili, ragionevoli, dotati d'ingegno e perfino di scienza. Producono le più studiate osservazioni sulla loro condotta; nè lasciano di farne loro un merito, come se gli animali si reggessero cogli stessi principj, co' quali essi ne giudicano. Dall'altro canto codesti filosofi stessi affettano un alto interesse per la virtù, e la van predicando come la qualità la più stimabile, e più capace d' onorare l' umanità. Nulladimeno mentre accordano ai bruti il vantaggio dell'intelligenza e dell'ingegno, non si scorge che sian per anco venuti al punto di assegnar loro la virtù: non è comparso ancora, per quanto io sappia, alcun elogio storico di qualche scimmia o castoro, segnalati per virtù. Se pertanto la virtù è qualche cosa, se è una perfezione all'uom solo riserbata, se ai bruti non è dato di conseguirla; la specie dell'uomo va dunque fornita d'una prerogativa, che innalza un muro di eterna divisione tra essa e l'altre specie tutte.

T. p. 95. « L'ineguaglianza delle condizioni produce tra gli altri questo disordine, che un uomo nato senza fortuna non se ne procaccia quasi mai, fuorchè mediante la violenza o la frode; alle quali la più parte delle famiglie va debitrice delle ricchezze che possiede. »

O. Sarebbe agevole il dimostrare che la disparità delle condizioni, contenuta entro giusti limiti, non che vantaggiosa solamente, è altresì necessaria allo stato di società. Se vi sono di quelli che salgono a ricco stato per vie oblique, hannovi pur coloro che vi giungono per vie regolari. Gratuita poi affatto è l'asserzione dell'A. che la maggior parte delle famiglie ripetano dalla violenza o dalla frode le loro ricchezze. Il satireggiare sta troppo male ad un filosofo.

T. p. 103. « Era fornito (Crosai) di quella nobiltà di cognizioni e di sentimenti, che nulla reputa per sè troppo grande nè troppo umile nel servire lo stato; e che non aspetta la sua gloria, fuorchè da quella ch'essa abbia procurato alla sua patria. »

O. Ecco un' anima grande in uno stato monarchico. Altri esempi adduce l'A. in gran numero, acconcissimi a smentire le sue opinioni sull'indole e gli effetti di tal maniera di governo.

T. p. 129. « Le nazioni debbon esse tutto ai re? e i re non debbono essi nulla alle nazio-

ni? Che è dunque il diritto delle genti? è forse soltanto il diritto de' sovrani? Questi, si dice, hanno da Dio solo il lor potere. Siffatta massima, trovata dal clero, il quale non fa i sovrani superiori al popolo, che per comandare egli ai re stessi in nome della Divinità; è in sostanza una catena di ferro, che tiene una intera nazione sotto il piede d'un sol uomo; non è dunque più un vicendevole legame d'affetto e di virtù, di fedeltà e d'interesse, quello che fa regnare una famiglia in seno a una società. »

O. Un filosofo è forse dispensato dall'esser giusto, o dall'esserlo anche verso il clero? 1. E quando mai il clero ha stabilito, che i re non abbiano alcun dovere verso le nazioni? 2. È questa forse una conseguenza di quel principio, che i re hanno il lor potere da Dio? 3. Questo principio è desso un' invenzione del clero? 4. Il clero l'ha egli adottato col disegno di tener i popoli schiavi sotto al re, e per dar leggi al re in nome della divinità?

Si domanda dunque in primo luogo, se il Clero abbia mai insegnato che i re nessun dovere hanno verso i popoli, loro soggetti: tutto si riduce a verificare un fatto. Aprasi dunque la *Politica cavata dalla S. Scrittura* di Bossuet, il *Telemaco* e i *Consigli per regolare la coscienza d'un re* di Fenelon, il *Piccolo quaresimale* di Massillon. Anche un filosofo può degnarsi, senz'avvilire sè stesso, di volgere uno sguardo a siffatti scrittori. Noi osiamo affermare che in nessun' altr'opera giammai furono nè presentati, nè con più zelo e franchezza particolareggiati i doveri del re verso i loro sudditi; e su tal punto ci appelliamo senza esitare alla buona fede dell' A.

Secondariamente si domanda se la imputazione, che or ora abbiamo smentita, sia una conseguenza almeno, della massima che l'autore rimprovera al Clero. No, in nessuna maniera.

Dire che il potere proviene da Dio, non è dire che Dio dispensi dai doveri, al potere annessi. I diritti dell'autorità paterna, se si considerino in genere come il diritto delle genti, hanno lor fondamento nella legge di natura. Un padre adunque ha da Dio, come autore della legge di natura, il potere ch'ei tiene sui propri figli come padre; e un tal potere nello stato di natura s'estende a tutto ciò, che è necessario al buon reggimento della famiglia. Ma dacchè il potere di padre proviene da Dio; sarebbe forse una conseguenza degna d'un filosofo il dire, che perciò il padre non è stretto da nessun dovere verso i suoi figli? La filosofia cristiana ne trae una conseguenza, del tutto opposta. La legge naturale ingiugne a un padre l'obbligo stretto e indeclinabile di vegliare alla conservazione ed educazion de'suoi figli, e al buon ordine della famiglia. Essa adunque conferisce al padre que'diritti sulla prole, che son necessari all'adempimento di un tale dovere. Quando la legge naturale impone un dovere, dà ad un tempo il diritto di adempierlo; altrimenti l'obbligazione sarebbe illusoria. Per lo che il potere, lungi dal distruggere il dovere, lo suppone anzi e lo stabilisce.

Egli è facile applicare siffatto principio all'autorità sovrana, di qualunque forma di governo si tratti. Debbe nella società esistere necessariamente un' autorità definitiva, affin di mantenervi l'ordine e la tranquillità, e riunire in uno le forze dello Stato contro i tentativi dell' inimico. Una tale necessità è fondata sulla natura delle cose, e sul bisogno stesso della società; la quale sussistere non potrebbe senz' ordine e senza governo. L'autorità dunque necessaria per consolidar l'ordine e la quiete, per dirigere convenientemente i membri dello Stato verso lo scopo della società, è consentanea allo stato universale delle cose; a quella legge di natura, che comanda ed esige quanto è indispensabilmente richiesto al buon regolamento della società.

Assai prima del clero Aristotile riconobbe che lo stato civile, non è uno stato puramente fattizio, ma sì, in certo modo, naturale all'uomo. Ora lo stato civile suppone di necessità un governo: d'onde viene che l'autorità pubblica, la quale forma il vincolo dello stato civile, è inerente al governo in forza di quello stesso diritto di natura, che richiede un governo pel bene pur anco della società. Il potere d'un governo può risedere o presso l'assemblea del popolo, o presso il consiglio degli ottimati, o presso un monarca; e dovunque esso si trovi non cangia punto la sua natura. L'adunanza del popolo nella democrazia, il consiglio o senato nell'aristocrazia, la riunione de' diversi poteri negli stati misti godono della stessa autorità, che il sovrano nella monarchia: la differenza non istà nel potere, ma nel soggetto che lo esercita: dappertutto esso è un' autorità definitiva, rivestita dei diritti che le sono inerenti in virtù del fine, da cui essa deriva. Torniamo dunque alla massima di cui si tratta. I sovrani hanno da Dio, autor dell'ordine e della legge di natura, il potere annesso alla loro dignità; (se mediatamente o immediatamente ora non entra nel proposito). Un tal potere tattavolta non è ad essi affidato per loro privato vantaggio, ma si riferisce di sua natura al vantaggio della società. I sovrani dunque son tenuti ad adoperarsi per la felicità de' loro popoli, in virtù di quell' ordine stesso, sul quale fondasi il potere ch' essi da Dio hanno avuto.

La Religione, per vero dire, nel prescrivere ai monarchi i doveri che verso i sudditi li stringono, vieta a questi di recar in pretesto l'abuso del potere, affin d'autorizzare la ribellione alla potestà, costituita per ordine di Dio. Così ne insegna il Catechismo del concilio di Trento; il quale, dopo avere stabi-

lito, che l'ossequio prestato alla potestà pubblica si riferisce alla maestà di Dio stesso, da cui proviene, soggiunge: *Nec enim hominum improbitatem aut nequitiam, si tales sint magistratus, sed divinam auctoritatem, quæ in illis est, reveremur: ut (quod permirum fortasse videatur) quamvis in nos sint inimico infensoque animo, quamvis implacabiles, tamen non satis digna causa sit, cur eos non perofficiose observemus.* D'altra parte poi la Religione non cessa di porre sott'occhio ai sovrani i motivi più atti a sostenere ed infervorare il loro zelo nell'alto, ma difficile adempimento delle loro funzioni; inspirando ad essi la più sublime idea dell'augusto ministero, da Dio a loro commesso pel comun bene; un vivo desiderio di degnamente servirlo in ciò che da loro esige; un timor salutevole de'suoi severi giudizj sui grandi che abusino del potere, e trascurino ciò che debbono a Dio lor padre e signore, o ciò che debbono a' cittadini, i quali a loro, come uomini, sono fratelli, come sudditi, sono figli.

La terza quistione, cioè se il clero, contro il qual se la piglia l'A. sia l'inventore della massima, che definisce il potere dei re venire da Dio; è pure agevole a sciogliersi. Lasciando stare le prove che ne potrebbe all'uopo fornire l'antichità pagana, ci ristrigneremo a notare che quella massima risale fino all'origine del cristianesimo. S. Paolo ne insegna che il potere discende da Dio; che chi ad esso si oppone, si oppone agli ordini di Dio stesso; che il principe è ministro di Dio a comun bene: testo mirabilmente spiegato da s. Tomaso nel suo Commentario sulla Lettera ai Romani. L'antico Testamento dal pari ci presenta gran copia di passaggi, i quali provano che Dio è quello che crea i re; e che riveste i principi, anche infedeli, di quel potere che tra gli uomini esercitano.

Si domanda per ultimo se il clero ebbe l'accortezza, ossia la malizia, d'inventare la detta massima per assoggettare i popoli ai principi, e questi a sè. Può egli l'A. credere in buona fede che s. Pietro e s. Paolo nel predicare la sommessione, dai popoli dovuta ai loro sovrani, mirassero a rendersi soggetti i Caligola, e i Neroni, onde governare lo Stato a nome di essi? Gli apostoli sapean pure che nulla aveano a sperare dai grandi della terra. Il lor maestro avea forse annunziato loro altro, che patimenti e persecuzioni (colla promessa di assisterli nel porre ad esecuzione lo stupendissimo comando, che loro lasciava, di chiamare il mondo tutto alla sua fede)! Essi sperimentarono l'efficacia di una tale promessa nel frutto che colsero della lor predicazione; e compierono il loro incarico annunziando coraggiosamente la verità e la virtù, nell'aspettazione della ricompensa che il divin maestro avea loro su nei Ciel riserbata.

T. p. 132. « E qual bisogno d'invocare il nome santo di Dio, del quale è sì agevole l'abusare?

O. Come? Si dovrà sbandire dal mezzo degli uomini il nome della divinità, perchè v'ebbero de'sacrileghi che il profanarono? questa logica non è nè giusta nè religiosa. Quante cose dovrebbonsi proscrivere, se fosse d'uopo proscrivere tutto quello di che l'uomo può fare abuso!

T. p. 135. « Tutti gli uomini parlano della libertà: i soli selvaggi la posseggono. Non che l'intera nazione, ogni individuo è veramente libero; un padrone non gli potrebb'essere che odioso e... »

O. Qual lezione pei candidati di codesta pretesa filosofia, che non respira tranne indipendenza e libertà! L'umanità può ella reggere a simili orrori? Le funeste catastrofi riferite dall'A. stesso, che sono il frutto di questa sfrenata libertà presso i selvaggi, non avrebber dovuto aprirgli una volta gli occhi? L'insussistenza delle sue illazioni ci fornirà ben tosto come farcene convinti dalle sue stesse parole.

T. p. 140. « Il primo sentimento dell'interesse si è la diffidenza; e il suo primo movimento è l'assalimento o la difesa. »

O. L'interesse adunque è ben atto a stabilire la confidenza e la concordia tra gli uomini! Noi avremo presto il campo di discutere siffatto argomento un po' più alla distesa. Intanto giova notare questi brevi tratti che scappano, per così dire, all'A. dalla penna: e che senza misteri svergognano pretesi filosofici sistemi di coloro, che vorrebbero innalzare l'edifizio della morale sulla base dell'interesse.

T. « In un paese d'abitanti, i quali o per boria o per indolenza non si vendono a giornata, ogni famiglia era costretta a fare da sè stessa la sua ricolta; nè vi si vedea quella viva gioja che ne' bei giorni d'estate anima i mietitori insieme raccolti, per faticare di conserva alla segatura di vasti maggesi. »

O. Prova manifesta degl'inconvenienti, che trae seco l'eguaglianza delle condizioni. Ciascuna famiglia sarebbe sopraccaricata di tutti i lavori, indispensabili alla sussistenza e alle altre necessità della vita. Un terreno fertile sarebbe popolato da abitanti che, come i coloni del Canadà, coltiverebbero con pena, e farebbero la ricolta senza nessuna allegria.

T. p. 141. « Le numerose feste d'una religione, la quale si estese mercè le feste istesse, chiudevano la via agli agi, interrompevano il corso dell'industria. Tanto facile e naturale è l'essere divoto, quando si tratta di non far nulla! »

O. Si discorre qui della Religion cattolica, professata da' Francesi, stabiliti nel Canadà. L'A. spaccia senza prova alcuna, che questa religione si è distesa per mezzo delle feste. Eppure non con questo mezzo s'erano i cristiani già sì prodigiosamente moltiplicati e dentro e

fuori dell' impero innanzi il regno di Costantino, e fin dal tempo di Plinio il giovine. In quei primi secoli, funestati pressochè sempre dalle persecuzioni, le feste dei cristiani erano così lungi dalla pompa di quelle de'pagani, che mal avrebbero potuto attirarsi gli sguardi del volgo. Solamente ne' tempi posteriori, quando il cristianesimo si era sparso già per tutto il mondo, le feste si celebrarono con più magnificenza, e presentarono un apparato imponente. Senza nuocere alle occupazioni socievoli, servivano le feste a raccorre insieme persone, disperse pei villaggi e per le capanne, e a stringerle fra loro co' vincoli della fratellanza, inspirata dalla Religione. Sono pur le radunanze pel culto quelle, che anche nelle false religioni han giovato a ravvicinar delle famiglie, che senza ciò avrebbero proseguito a vivere isolate, sconosciute, straniere le une alle altre.

Tornando alle feste istituite nel mondo cattolico, fa d' uopo in prima distinguere tra l' istituzione delle medesime, e il lor numero più o men grande. Che si stabilissero certi giorni festivi era una prescrizione del diritto stesso di natura; la quale esige che gli uomini riuniti pei legami della religione, consacrino in particolare una porzion di tempo all' esercizio del culto da lor professato. Per ciò che spetta poi al maggiore o minor numero delle feste stesse, e alle ragioni di moltiplicarle o ristrignerle, la Religione medesima ha riguardo alle circostanze de' tempi e de' luoghi, al fervore o al rilassamento de' fedeli nella pietà in questo o quel luogo, ai bisogni de' popoli, e via dicendo. Nei secoli d' ignoranza, quando le più floride contrade d' Europa furono invase da guerrieri, che niente altro conoscevano fuori de'loro cavalli, delle armi, e de'cani; gente che passavan nell' ozio tutto il tempo che non ispendevano in guerre; le feste dovettero contribuire, e contribuirono di fatto ad ammansare la rozza ferocia di quegli uomini, assai poco amici della socievolezza; e siccome vivevasi d'altronde con maggiore semplicità, le molteplici feste non pregiudicavano nè all' agricoltura nè al commercio.

Il soverchio numero delle feste, al dir dell' A., chiudea la strada ai comodi della vita, e interrompevano il corso dell'industria. Tuttavia fu pur quello il tempo, in cui il genio e l'industria ne arricchirono delle più utili invenzioni, come osservò il sig. d' Alembert, da noi già citato sul principio di queste osservazioni. Le feste non tolsero già alle belle arti di rifiorire in Roma e in Firenze, e di riflorirvi con tal carattere di grandezza e di sublimità, che tanto raro si dimostra in que' secoli, ne' quali il lusso dà legge al gusto ed all' educazione. Finalmente ogniqualvolta le circostanze parvero richiedere un più esteso travaglio per la sussistenza de' popoli, la Chiesa non ricusò mai di prestarsi a' veri bisogni ed alla indigenza dei suoi figliuoli. Nessun rimprovero adunque le si può fare per questo capo.

Ma non sarà forse fuor di proposito avvertire, come gli speciosi calcoli che presentemente si fanno sull'aumento delle ricchezze nazionali, procurato dalla diminuzione delle feste, potrebbero andar soggetti ad eccezione. Conviene ricordarsi che trattandosi di finanza due e due, come taluno disse, non fan sempre quattro. Presso ogni nazione esiste quasi una somma di travaglio per ciascun anno, la quai corrisponde al consumo interno degli oggetti, ed all' esportazione che può farsene in altri Stati. L'esportazione ha i suoi limiti; e pare anzi ch'ella debba andar minorando dovunque, attesa la cura che ogni popolo ha di procacciarsi colla propria industria ciò, che dapprima tirava dall' estero. Il consumo interno è circoscritto esso pure. Allorchè il travaglio ha esaurito quanto per questi due titoli si richiede, non ha più nulla a produrre. Le feste scemano è vero il numero dei giorni, dovuti al travaglio; ma detraggono esse tanto, quanto si crede, alla somma del lavoro che la nazione dee compiere in ogni anno? Per me nol credo. Gli artigiani, gli operai si danno con più o meno d' attività al travaglio, secondo che veggono d' aver maggiore o minor tempo per compiere il lavoro assegnato. Nei paesi protestanti, dove non può certo accusarsi il soverchio numero delle feste, si muovono lagnanze degli operai e degli artigiani; perchè, non paghi della domenica, vogliono riposare anche il lunedì. È pur generale il lamento sulla facilità, colla quale simil gente abbandona l' occupazione, appena che abbia buscato con che bere. Una tale poltroneria non reca alcuna maraviglia a un filosofo. L' artigiano, e l' uomo a giornata, i quali non veggono nel lor mestiero alcun prospetto di guadagno considerevole, si ristringono a procacciarsi quel tanto, che è lor necessario da un giorno all' altro. Tutta la loro ricchezza sta nel quanto può lor valere la paga di alcune giornate. Se per avventura abbiano accumulato qualche danaro, voglion fare come taut' altri, goder cioè della loro fortuna; e il primo modo di farlo si è per loro come per gli altri, quello di emanciparsi dalla fatica e dalla soggezione. I motivi soprannaturali della Religione sono i soli, che possano metter riparo a simil disordine; e a ridestare siffatti motivi giova la religiosa osservanza delle feste. Onde giudicar dell' effetto che potrebbe prodursi da un maggior numero di giorni d' opera rispetto all' accrescimento della ricchezza, bisognerebbe vedere altresì se un paese dove si fossero scemati i giorni festivi, senza nulla cangiare nel rimanente, il numerario siasi aumentato, e di quanto, e per qual particolare cagione. I calcoli immaginarj, di sopra ricordati, mal sosterrebbero una prova di tal genere. Del resto io non pretendo per nessun modo entrare in politica; e, avendo già

provalo che riguardo alle feste non v'è luogo a rimprovero contro la Religione, lascio volentieri cotesta discussione, come affatto estranea al mio subbietto.

T. p. 142. « Si scorge in ambo i sessi più divozione che virtù, più religione che probità, più onore che vera onestà. La superstizione infiacchisce colà il senso morale; come succede ovunque regna la persuasione, che le cerimonie tengan luogo d'opere buone, e che i delitti si sconlino a forza di preghiere. »

O. Vorrebbe forse l'A. ferir con tali rimproveri la credenza de' cattolici? La buona fede ne sarebbe troppo patentemente oltraggiata. La Chiesa non ha mai disgiunta la verace divozione dalla virtù; e i fedeli, per poco che sieno istruiti, sanno molto bene che le cerimonie non equivalgono altrimenti a' doveri, cui ciascuno è tenuto praticare nel suo stato; e che le colpe non si cancellano giammai senza il pentimento o la conversione del cuore. Il frizzo e la satira non s' hanno a sostituire a quella esatta verità, o a quella rigorosa precisione, che a buon diritto dobbiamo aspettarci da uno scrittore, il quale pubblica una storia filosofica.

T. p. 152. « La sollecitudine che risvegliava cotesta pianta (il Gin-seng), spinse i Canadesi a fare nel mese di maggio la ricolta, che non dovea farsi che nel settembre, e a seccare al forno ciò che s'avea a seccare all'ombra e lentamente. Un tal disordine screditò il Gin-seng del Canadà, e la colonia fu crudelmente punita della sua troppa avidità. »

O. Ecco un altro caso che serve a giustificare le leggi, dirette a circoscrivere l'uso del possesso ne' privati, per utile lor proprio non meno che della società.

T. p. 153 « Sventuratamente (la colonia) ripose la sua fiducia in agenti, che miravano unicamente al loro interesse particolare. »

O. Male adunque si stabilisce l'interesse particolare qual gran movente, che dee spingere l'uomo alla virtù. Se gli agenti della colonia avessero posto innanzi all' interesse la virtù, il lor guadagno sarebbe stato minore. Egli è questo un inconveniente quasi impossibile a schivarsi in qualchesiasi genere d'amministrazione. La fortuna è pur troppo sovente l'opera della frode (non diremo già quasi sempre come l'A.; giacchè convien guardarsi dalle esagerazioni): e in simili caso come si potrà pretendere che l'interesse sconsigli l'uomo dall'ascoltar l'interesse?

T. p. 168 « La gente de'Francesi avea pure quel carattere fiero, quell'invitto coraggio, che la qualità del governo, meglio ancora che il clima, comunica al soldato inglese. »

O. La fierezza di carattere, un'anima grande e coraggiosa possono dunque trovarsi sotto un governo, differente da quello degl' Inglesi. Qual ch'essi sieno i vantaggi della costituzione inglese, punto non iscemano quelli, di cui si gode sotto altre forme di governo.

T. « Le singole provincie, siccome guidate da separati interessi, nè ravvicinate tra loro dall'autorità d'un capo unico, non concorrevano al ben comune con quell'unione di sforzi e quell'accordo di sentimenti, che concentrando l'uso de' mezzi in un sol tempo, in un punto solo, ne rende sicuro l'effetto. La libertà delle deliberazioni faceva, che i coloni si perdessero a disputare inutilmente co' governatori, quando era d'uopo di operare. Qualunque piano d'operazioni, rigettato da qualche assemblea, veniva messo da parte; e quando si conveniva d'adottarne qualcuno, esso si facea pubblico prima d'esser posto in attività, e per tal modo riusciva bene spesso a cattivo fine. »

O. Dalle cose qui attestate si potrebbero cavare delle ottime prove della necessità d'un'autorità suprema nello stato civile, e d'un capo munito del poter sufficiente a dirigere gli sforzi d'ognuno al comun bene, concentrare l'uso de' mezzi in un tempo e in un punto solo, prevenire gli sconcerti delle deliberazioni anarchiche, scegliere un partito, invece di perdersi in vane dispute, ed operare innanzi che sia sventato il segreto. È cosa singolare che l'evidenza de' fatti abbia all'A. strappate o, se non altro, carpite in certo modo delle confessioni, che servir potrebbero d'apologia al reggimento monarchico.

T. p. 169. « L'odio o la gelosia degl' I.... hanno calunniato la condotta di que' generosi, fino ad accusarli d'aver comperato a prezzo d'oro i cranj de'loro nemici, d'aver menate le orribili danze, che accompagnano secondo l'uso di quo' popoli il supplizio de' prigionieri; d'avere imitata la lor crudeltà, e preso parte alle lor barbare feste. Ma siffatti spaventevoli eccessi meglio si ascriverebbero al furor nazionale d'un popolo, che ha surrogato il fanatismo della patria a quello della Religione; e che sa assai meglio odiare le altre nazioni, che non amare il suo proprio governo. »

O. Rendiam grazie all' A. d' averci scoperto un nuovo genere di fanatismo, pernicioso al par di quello della Religione. Così non potrà più dire, che il *sacerdozio è stato il germe d'ogni male.* Lasciamo alla nazione accusata il purgarsi dagli aggravj appostile dall' A.; i quali per altro mostrano abbastanza la loro insussistenza nel tuono enfatico e declamatorio, onde vengono annunziati. Noi ci terrem contenti d'osservare, che tra i luoghi comuni riprodotti ad ogni momento dagl' increduli contro la Religione, uno de' più ribaditi si risolve in questa argomentazione: la Religione produce de' fanatici che cagionano assai mali; dunque bisogna distruggere la religione. Per essere coerenti converrà dunque pigliarsela egualmente coll'amor della patria; dacchè, giusta il detto dell'A. risveglia esso pure dal canto suo un fanatismo,

non men funesto che quello della religione. Il buon senso però c'insegna, che non debbesi porre a carico nè della religione nè dell' amor di patria l'ignoranza o la malvagità di chi abusa di tal sentimenti.

T. p. 181. « I popoli del settentrione, che aveano di mano in mano invase le provincie meridionali d'Europa, trovati vi aveano i semi di questa nuova Religione (la cristiana)... Essa non tardò a dischiudere i suoi frutti. Vane contemplazioni sottentrarono ben presto alle virtù operose e sociali. »

O. La verità e la giustizia reclamano contro quella serie d'invettive che di qui comincia. E su qual fondamento s' ardisce insinuare che i popoli del Nord coll'abbracciare il cristianesimo perdettero le loro virtù sociali? Le possedeano essi forse, prima di convertirsi al vangelo? Le storie tutte fanno concorde testimonianza della ferocia e barbarie loro, avanti quell' epoca. Il cristianesimo, raddolcendo i costumi di que' popoli, li ornò delle virtù sociali, loro sino a quel tempo sconosciute. Il negare questo debito immenso dell' umanità alla Religione non sarebbe certamente senza ingratitudine.

T. « Una stupida venerazione per alcuni Santi, niente conosciuti, era sostituita al culto dell' Ente supremo. »

O. Il cristianesimo non ha mai sostituito la venerazion de'santi al culto, che debbesi all'Ente supremo: i Santi non furono mai invocati, che quali intercessori presso Dio. I libri liturgici e di sermoni, i catechismi, le istruzioni de' pastori presentano dovunque un culto, del quale il supremo Essere forma sempre il primo e principale oggetto. Que' servi di Dio che l' A. appella santi sconosciuti, oltre all'essere forniti di virtù eminenti, eran pur anco i benefattori dell' umanità. Legga egli soltanto la Vita d' un Epifanio di Pavia, d'un Carlo Borromeo, d'un Francesco di Sales, d' un Vincenzo de Paoli; e poi ci risponda.

T. « Alcune preghiere od offerte espiavano il rimorso de' misfatti più esecrabili.

O. Ecco una doppia risposta. 1. La Chiesa ha d' ogni tempo pubblicamente e notoriamente insegnato, che all'espiazione delle colpe richiedesi il ravvedimento e la mutazione del cuore. 2. Quali potrebbero essere i *rimorsi* d' un cuore, sventuratamente avvelenato dalle seguenti massime, che pur troppo corrono tra gl'increduli: che nulla v' ha di giusto od ingiusto per sè stesso: che dopo questa vita non v'è che sperare nè che temere: che ogni individuo è costretto a cercare la sua felicità nella somma de' godimenti ch' ei può procurarsi in questa vita? La cosa merita pure qualche attenzione.

T. « Tutti furon guasti i semi della ragione, e corrotti i principj della moralità. »

O. Amate Iddio sopra ogni cosa: amate il vostro prossimo come voi stesso: rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: fate agli altri quello che vorreste fatto a voi stesso: vivete nella temperanza, nella pietà, nella giustizia. Ecco la corruzione portata dal cristianesimo nella morale.

T. p. 194. « Se gli Americani sono un popolo nuovo, formano essi per avventura una specie d'uomini, originariamente diversa da quelle che popolano l'antico mondo? Conviene andare assai a rilento nel decidere una tal questione.»

O. La decisione può vedersi presso l' autore delle *Ricerche intorno agli Americani*: aggiungansi gli schiarimenti, il giudizio, l' autorità del sig. di Buffon (1). Gl' increduli pensandosi di trar partito dal colore de'negri per mettere in contrasto la Religione colla natura, non han fatto che danneggiare la propria causa.

T. « L' origine del popolamento dell' America è involta in difficoltà inesplicabili. Si suppone che gli abitatori dell' antico emisfero abbian dovuto passare nel nuovo pel Groënlad e il Kamtschatka; giacchè queste due contrade son quelle che uniscono, o almeno ravvicinano d' assai l' uno all' altro continente. »

O. Se i due continenti si congiungono, o almeno si ravvicinano d'assai pei suddetti paesi; dov'è dunque la pretesa *inesplicabile difficoltà* del passaggio degli uomini da un emisfero all'altro? La possibilità di questo passaggio è oggidì incontrastabile: ed ecco un' altra obiezione che il reale progresso delle cognizioni ha tolto all' incredulità.

T. « Come supporre che la zona torrida del nuovo mondo sia stata popolata da una delle sue zone glaciali? »

O. Nulla in tal supposizione, che non sia naturale e plausibile. D' altra parte è forse mestieri di cacciarsi nel cuore della zona glaciale per trovar il passaggio dall' antico al nuovo continente?

T. « La popolazione rifluisce benissimo dal settentrione al mezzodì. »

O. Dunque potrà essa del pari rifluire dalla zona glaciale nella torrida: la risposta alla difficoltà è qui somministrata dall' A. stesso.

T. « Essa però dee naturalmente aver cominciato sotto la linea equinoziale, dove la vita germoglia in un col calore. »

O. Strano modo di ragionare. In due maniere si può concepire l'origine del popolamento dell' America: 1. supponendo che gli uomini siensi recati dal vecchio nel nuovo continente: 2.° supponendo che il germe della vita, fecondato dal calore abbia prodotto uomini, ove non ne erano esistiti giammai. La prima ipotesi non

(1) Può altresì consultarsi un' opera stampata in Milano nel 1784 col titolo: « Dissertazione storico-anatomica » sopra una varietà particolare d'uomini bianchi elio- » fobi » ec. I fatti in essa dissertazione addotti, chiariscono pienamente l' errore di chi ripete tali varietà da una differenza d' origine.

ha nulla di ripugnante. I due continenti, per testimonianza dell'A., sono connessi o per lo meno assai vicini per mezzo del Groëland e del Kamtschatka; il passaggio è certamente possibile; la popolazione secondo l'A. stesso rigurgita dal Nord al Sud: nessuna sconvenienza adunque nell'immaginare che una delle zone fredde abbia somministrato abitanti alla torrida. Si potrebbe ancora con tutta verisimiglianza supporre che negli sconvolgimenti che il globo ha sofferto, e di cui l'A. fa parecchie volte menzione, il mare abbia ingojato delle isole, del bracci di terra e de'banchi, che servirono già di comunicazione tra l'un continente e l'altro. Un colpo di vento ha potuto egualmente spingere un naviglio dalle coste della Guinea su quelle del Brasile. Simili supposizioni sono affatto semplici, e consentanee all'analogia della natura: ma esse sono anche d'accordo colla Religione; e per questo l'A. vi scopre difficoltà insolubili.

L'altra ipotesi viene a contrasto colla Religione; e l'A. senz'altro non trova difficoltà veruna in supporre che nella zona torrida, animatosi il germe della vita mediante il calore, sieno sbucciati degli uomini ove non ve n'ebbe giammai. Ma e perchè un tal *germe di vita* non ha dischiuso degli uomini in tutte quelle isole del mare del Sud, trovate dai navigatori prive d'abitanti? Io dico che nella zona torrida, ed anche sotto la linea, le isole oggi deserte saranno sempre deserte, quando pur non riceveranno d'altro paese i primi abitanti: asserzione confermata da'più celebri naturalisti d'Europa. È ben singolare che, affin di combattere la Religione, gl'increduli sieno ridotti a far vista di credere ciò, che nè ponno credere, nè credono in realtà.

T. p. 198. « Una cosa più importante si è il sapere o l'esaminare, se queste nazioni tuttora mezze selvagge, sieno più ovvero meno felici de' nostri popoli inciviliti. I mezzi che alla felicità conducono, cercare si debbono nella natura dell'uomo. Di che ha egli d'uopo per esser felice, quanto può? Della sussistenza per il presente; della speranza e sicurezza di questo primo bene, se pensa a un avvenire. »

O. Sembra che qui l'A. faccia contro quella tesi, colla quale egli fa dipendere la felicità dalla moltiplicità e varietà de' godimenti. In appresso fa un quadro seducente della felicità de'selvaggi; il quale però è smentito dai fatti, per esso riferiti sul principio di questo volume; e soprattutto dall'osservazione, che durante la stagione poco propizia alla caccia e alla pesca, que' popoli sono ben di frequente esposti a perir di fame e di miserie: trista esperienza, che dee scemare la speranza e la certezza della sussistenza, in cui il primo bene è riposto. Alla pittura della felicità de' selvaggi egli contrappone l'altra spaventevole dello stato infelice nel quale vivono, secondo lui, i popoli. Noi ometteremo i tratti più orribili.

T. p. 200. « Rimarrebbe ancora una distanza infinita tra la sorte dell'uomo civile e quella del selvaggio; e tal differenza tornerebbe tutta a scapito dello stato di società; voglio dire la disparità delle fortune, e soprattutto delle condizioni. »

O. Egli è fuor di quistione che non v'avrebbe sventura peggiore dello stato di società, e della vita di ciascun individuo; qualora venisse tolta ogni diseguaglianza di ricchezza e di condizione. Ce ne somministra una prova l'A. medesimo nello stato di que' coloni di sopra rammemorati: i quali, dopo aver coltivate le terre fra gli stenti, e fatta la ricolta senza alcuna gioja, passavano l'inverno nell'ozio, vicino a una padella tra la pipa e l'acquavite. Io non nego che la disparità non possa offrir campo agli abusi: ma con buone leggi ciò puossi impedire. Il male assai spesso trovasi a lato del bene: e saggio è quegli, che sa distornar l'uno senza pregiudicare all'altro.

T. p. 201. « Essendo il sentimento dell'indipendenza uno de' primi istinti dell'uomo, quegli che al godimento di tal primitivo diritto unisce la sicurezza morale d'una sufficiente sussistenza; è senza paragone più avventuroso dell'uomo ricco, assediato da leggi, da padroni, da pregiudizj e da mode, cose tutte che ad ogni istante gli fan sentire il sacrifizio della propria libertà. »

O. Nessuno è libero, dove tutti possono far ciò che vogliono. Il sentimento di quella indipendenza, che si sdegna e s'offende per l'assoggettamento alle leggi, nasce da un malinteso orgoglio, cui la sana ragione disapprova. Un filosofo non dee confondere la libertà colla indipendenza. Le leggi più eque, e più necessarie alla conservazione della società, non possono a meno d'intaccare l'assoluta indipendenza degli individui, onde la società si compone. Se questa indipendenza fosse un diritto primitivo di natura, nè la società potrebbe giammai far leggi senza offendere la natura, nè alcun uomo a quelle sottomettersi senza rinunziare al primo istinto, al diritto primitivo della natura stessa: il che si oppone del pari alla ragione, all'ordine, e quindi al ben essere della società. Non è vero che i selvaggi godano di questa pretesa indipendenza: essi hanno istituzioni ed usanze, che tengon forza di leggi: son retti da capi anche dispotici, quali sono quo' della Luigiana, per detto dell'A.: finalmente si decreta presso di loro anche la pena di morte contro i perturbatori della società.

Ma torna opportuno il trattenerci alcun poco su questa favorita idea degl' increduli: *l'uomo nasce libero e indipendente.* Ardisco dire che questa imponente espressione, sì spesso ricantata e con tanta enfasi da Rousseau, dall'Autore del *Sistema della natura* e da'loro seguaci, non presenta altro nel lor medesimo sistema, che un ger-

go inintelligibile. Cotesti riformatori dell'uman genere distinguono quanto all'uomo due stati, che poi si danno gran cura di contrapporre l'uno all'altro; lo stato cioè naturale, e lo stato fattizio o sociale. Nel primo, a parer loro, l'uomo è un essere isolato, ridotto dalla natura a una condizione puramente animalesca, senza morali principj, senz'altra legge che la forza, posta in movimento dall'appetito e dal bisogno. Allo stato sociale o fattizio unicamente va debitore l'uomo dello sviluppo delle sue intellettuali facoltà, della cognizione della virtù, della pratica dei vizio. Ora dimando io: in quale di questi due stati può darsi, che l'uomo nasca libero ed indipendente? Nello stato sociale no certamente; poichè in esso l'uomo nasce sottoposto alle leggi della sua patria. Dunque, si dirà, nello stato naturale. Vediamo un poco qual sarà la libertà e l'indipendenza in questo stato. Fu osservato, dicono, in certa specie d'animali, che bene spesso la femmina divora, o distrugge i suoi parti poco dopo averli dati alla luce. Questi animali seguono il loro istinto; nè alcuno ciò ascrive loro a colpa. Se nella specie umana, e nel preteso stato di natura, accadesse che una madre, cedendo agli stimoli della fame, si gittasse sul proprio bambino e il divorasse; qual giudizio farebbesi d'un'azione così atroce? Diranno forse che questa madre ha calpestato la natura con ubbidire alla legge dell'appetito e del bisogno, legge unica impostale dalla natura in quello stato? Potrebbe forse costei essere giudicata secondo le nozioni del giusto e dell'ingiusto, le quali in siffatto sistema, spettano solo allo stato fattizio, e di cui, come si suppone, essa non ha la menoma idea? Ecco adunque giustificata l'antropofagia, e confuso il diritto colla forza, diretta unicamente dall'appetito e dal bisogno, senza principio morale di sorta, il quale possa regolaro i moti e frenarne l'impeto e la violenza. Or qual sorta di libertà compete a uno stato, dove il diritto è riposto nella forza? Non è ella una contraddizione il supporrè, che la natura produca gl'individui della specie umana liberi ed indipendenti, nel mentre che essa, per la condizione stessa della loro origine, crudelmente li abbandona, e li assoggetta alla prepotenza di chiunque abbia la forza per distruggerli? Un tale sistema è ancora più assurdo di quello di Hobbes. Questi di fatto non esclude dallo stato di natura l'esercizio delle facoltà intellettuali; e stabilisce in tal modo nell'unione de'deboli e negli artifizj della scaltrezza un contrappeso alla forza preponderante. Ma nel nuovo sistema non si lascia all'uomo che l'istinto animale; gli si tolgono tutti i vantaggi che può trarre dall'intelletto, senza pensar punto che col privar l'uomo della ragione lo si spoglia del suo carattere distintivo, gli s'involano tutti i suoi diritti e la stessa libertà, il cui esercizio presuppone l'uso della ragione. La natura però è ben lungi dall'aver formato il suo piano sulle stravaganti follie d'un cervello sbandato. Il Creatore ha fatto dono all'uomo della ragione; e questa facoltà, sociale per sua natura, prova ch'esso fu naturalmente destinato allo stato socievole. Gli aggiunse ancora il libero arbitrio; ed è manifesto che l'esercizio di quest'altra facoltà in un essere dotato di ragione non potrebbe esser legittimo, se non conformandosi alla ragione medesima, e sommettendosi alle norme che regger lo debbono. Se l'uomo consulta appena la propria ragione, non può non conoscere questa legge di moralità, scolpita a caratteri indelebili in tutti i cuori; la quale ingiunge agli uomini d'esser giusti e benefici, e loro divieta qualsiasi violenza contro a'diritti dell'umanità. Ed ecco già un freno. La società vi aggiugne una nuova sanzione mediante i castighi, ch'ella stabilisce contro i perturbatori: essa arma le forze di tutti gl'individui contro l'ingiustizia di un solo. L'A., come si è veduto di sopra, confessa egli medesimo, che le buone leggi fanno schermo al cittadino contro le altrui offese. Ora un tale schermo non è esso ciò, che propriamente costituisce lo stato di libertà? E poi nulla sarebbe assolutamente il diritto di libertà per l'uomo, destituito di ragione: perocchè come può dirsi che uno goda ciò che non conosce? D'altronde fuori dello stato sociale non avendo l'uomo che la sua propria forza da opporre alle forze di tutti, sarebbe di continuo esposto agli oltraggi che aspettare si ponno da una sfrenata moltitudine: ei dovrebbe temere di caderne vittima da un momento all'altro; dovrebbe ad ogni passo temer lo scontro d'individui più possenti di lui, che volessero usare di lor libertà, privando lui della sua. Non v'ha dunque che lo stato di ragione e di società, il quale valga a procacciare all'uomo il godimento d'una libertà legittima, e ad assicurargliene il possedimento.

Si obietta essere stata l'istituzione della società e delle leggi quella, che trasse l'uomo sotto il giogo della dipendenza: ora la società e le leggi sono istituzioni dell'uomo: dunque prima dello stabilimento della società e delle leggi l'uomo, considerato nel semplice ordine di natura, nasce libero e indipendente. La risposta non ha bisogno di molta fatica. L'uomo nasce nello stato di famiglia: dunque comincia dal nascere sotto la dipendenza di colui, che ha il diritto di governar la famiglia. L'uomo nasce destinato per natura allo stato di società: dunque la natura non ha fatto l'uomo, perchè abbia a vivere in uno stato di totale indipendenza da ogni subordinazione.

T. p. 204. « Ma dallo stato morale degli Americani rivolgiamo il nostro sguardo allo stato fisico del loro paese. Vediamo ciò che era innanzi la venuta degl'Inglesi... Non vi s'incontrava che qualche selvaggio, ispido dal pelo e dalle spoglie di que' mostri. Gli uomini dispersi fuggivansi l'un l'altro, o non si cercavan tra loro che per distruggersi. »

O. Chi si sarebbe aspettato di veder fermi-

nare con una pennellata sì tetra il bel quadro, dall'A. presentatoci, della felicità de' selvaggi, e di quel delizioso sentimento che accompagna la loro indipendenza, tanto invidiata dall'autore stesso? Come dunque di tanto eran capaci questi esseri feroci? e un sentimento sì dilicato, può egli far lega con tal eccesso di barbarie? Quando non si ha altra guida che l'immaginazione e la passione, riesce impossibile non ismarrirsi.

T. p. 213. « Furono incaricati della spedizione Groseillers e Radisson,del quali erasi corretta l'incostanza; sia che ogn'uomo ritorni al sentimento della propria patria, sia che un Francese non ha bisogno che d'abbandonar la sua, per sentirne l'amore ».

O. Dunque si ha una patria in Europa, e una patria che si può amare. Verissima sentenza; ma che poco s'accorda colle massime, insinuate in tant'altri luoghi dall'A.

T. p. 221. « Piccole navi salpando d'Europa (per Terranuova) a primavera, vi ritornavano nell'autunno con carichi intieri di questo pesce così secco come salato. Il consumo ne divenne quasi universale, e innanzi a tutti per la Chiesa romana. Gl' Inglesi trassero profitto da questa debolezza de' cattolici ».

O. I giorni di magro risparmiano un maraviglioso consumo di carni, e per conseguente una considerevole quantità di bestiame; il che torna a grand' utile dell'agricoltura, secondo molti autorevoli scrittori; i quali osservano inoltre che sarebbe agevole alla maggior parte dei paesi cattolici il procacciarsi una pesca sufficiente pe' loro bisogni; come tra gli altri il dimostra Ustariz relativamente alla Spagna. L'A. proseguendo a discorrer della pesca dice alla pag. 267: « Essa fu incoraggiata a segno di prescrivere che ogni famiglia, la quale dichiarasse con giuramento d' aver pel corso intero dell'anno vissuti due giorni la settimana a pesce salato, sarebbe alleggerita d'una parte della sua imposta. Il commercio invita i protestanti all' astinenza delle carni, la religione la prescrive ai cattolici ». Quell'astinenza che l'A. non condanna ne' protestanti, i quali la praticano per pura economia, è da lui chiamata debolezza nei cattolici che la osservano per ispirito di Religione. Noi contrapporremo a lui l'autorità del sig. d'Alembert (*Elem. di filos.* all' art. *Morale del filosofo*). « È questo adunque il gran principio della morale del filosofo, principio consentaneo al lagrimevole destino dell' umana condizione; che cioè quasi sempre è forza rinunziare a' piaceri, onde schivare i mali che loro tengono dietro ». Per tal modo lo spirito di mortificazione, e di rinunzia al piaceri, inteso dalla Religione nel prescrivere l' astinenza, invece di degradarla, deve anzi renderla più nobile all'occhio d'un filosofo, il quale conosca la deplorabil sorte dell' umana condizione, e la necessità di mortificarsi, onde prevenire i mali che trae seco l'amor del piacere. Per tal modo la Religione ha conosciuto assai tempo prima della filosofia i nostri mali, e i rimedi loro opportuni. Potrà egli un vero filosofo negare che questo sia un titolo, che la dee render cara all' umanità?

T. p. 237. « Se osassimo dire che l'autorità cominciò a rispettare in F.... i diritti della nazione in un'epoca, nella quale erano troppo impudentemente calpestati; noi faremmo torto alla buona fede e alla verità, doveri precipui d'uno storico. Una sì santa parola, che sola può assicurare la salute de' popoli, e sanzionare il poter de' regnanti, non vi fu mai conosciuta ».

O. Qual linguaggio è mai questo! o, a dir più vero, qual vertigine! Sarebbe pur buona cosa che l'A. profittasse d'un momento di calma per richiamarsi alla memoria il regno d' Enrico IV, di Luigi XII, di Carlo V, di S. Luigi e tant'altri regni, fatti del pari illustri dalla giustizia e dalla beneficenza. Allorchè regnando Luigi XIV l'Acadia passò sotto un dominio straniero, l'A. ci narra ch'essa rimase pur sempre abitata da' suoi primi coloni; e soggiunge che non si riuscì a trattenerveli, fuorchè promettendo loro di non obbligarli giammai a prender le armi contro la loro antica patria. Tanto era l'amore, che l'onore e la gloria della Francia inspiravano a tutti quei sudditi. Protetti dal lor governo, onorati dalle estere nazioni, affezionati al loro sovrano ec. » Di qual occhio avrebbero que' generosi Francesi riguardate le assurde accuse dell' A. contro un governo, da cui erano amati e ch'essi amavano?

T. p. 240. « Gli Acadiani che passando sotto un nuovo giogo avean giurato di non mai combattere contro i loro antichi vessilli, furono chiamati i Francesi neutrali.

Non fu loro concesso alcun magistrato che li guidasse.

Era un popolo semplice e dabbene, nemico del sangue ».

O. Dobbiam saper grado all' A. perchè siasi adoperato a trarre dalla dimenticanza, e a richiamare in piena luce lo spettacolo esemplare delle dolci e commoventi virtù, che formarono la felicità degli Acadiani, e che debbono per sempre formare lo scopo dell'ammirazione di tutto il mondo. Ma se i frutti della educazione a coloro son dovuti, che ne la diedero; egli non dovrebbe contrastare alla Religion cattolica, ed alla direzione de' suoi pastori il merito e la gloria d'aver formata una società, degna di servir di modello, per la rara unione di quelle doti, che meglio possono contribuire alla felicità de' mortali.

T. p. 242. « Non v'ebbe mai causa veruna, sia civile sia criminale, che meritasse d'essere inoltrata alla corte di giustizia la quale risiedeva in Annapoli: le lievi differenze venivan sempre terminate in via amichevole dagli anziani. I pastori religiosi eran quelli, che stendevano qua-

lunque atto. La miseria vi era ignota, e la beneficenza preveniva la mendicità; le disgrazie erano per così dire riparate prima che sentite. Il bene si faceva da una parte senza ostentazione, senza umiliazione dall'altra. Era la loro una società di fratelli, pronti del pari a dare che a ricevere. Questa preziosa armonia bandiva anche que' doveri di *galanteria*, che intorbidano sì sovente la pace delle famiglie. In quella società non si vide mal esempio d'illecito commercio fra i due sessi; e ciò perchè nessuno languiva nel celibato ».

« Il complesso di queste famiglie costituiva nel 1749 una popolazione di 18,000 anime ».

O. L'A., per quanto sembra, vuol dire che quel popolo non conosceva il celibato, proveniente dalla miseria, dall'interesse o dal libertinaggio: poichè come cattolici, e retti da pastori religiosi, non potevano ignorare il celibato di Religione. Senza la purità de'costumi inspirata dalla Religione, la sola unione conjugale non sarebbe stata sufficiente a tenere affatto lungi da quelle avventurate contrade la *galanteria*.

T. p. 245. Dopo sanguinose invettive contro varie nazioni delle più riguardevoli d'Europa, conchiude l'A. con questo epifonema: « E poi si dice che il governo e la società son fatti per la felicità dell'uomo! Sì, per quella dell'uomo potente, dell'uomo malvagio ».

O. 1. Ripete l'A., come si è veduto, dalla mancanza di governo e di buone leggi i disastri, che affliggono i selvaggi, che mantengono tra loro i semi d'odio e di vendetta, atroci e implacabili; che li traggono spesso a morir di fame, di freddo, di stenti. Ora le leggi suppongono lo stabilimento della società. Dunque l'amministrazione politica e la società son fatti per render l'uomo felice. Ne' paesi incivilìti la politica amministrazione assicura in generale i mezzi di sussistenza alla comune degli uomini: accade ben di raro che uno vi perisca di fame. S'essa non soffoca interamente nel cuor dell'uomo i germi dell'interesse e dell'ambizione, ne previene almeno in parte i tristi effetti; e questo è già non lieve vantaggio. Tocca alla Religione l'attutire il male nella sua sorgente: essa opera efficacemente sullo spirito; e l'A. ne conviene: essa condanna tutto ciò che è contrario alla virtù, e al vero bene dell'umanità. S'imprima la religione fortemente nello spirito de'popoli; e ai lamentati disordini si vedranno succedere le mansuete e tranquille virtù, che felici rendevano gli Acadiani.

2. È un'ingiustizia l'appurre a nazioni intere le mancanze o i vizj de' particolari, che hanno forse abusato del potere, loro commesso.

3. Si noti che i rimproveri dell'A. non vanno a ferir solo i popoli governati dai re; que'pure che reggonsi a repubblica, e quelli per sino che non professano il cattolicismo, toccano la lor parte. Ond'è che a torto, egli fa mostra altrove di attribuire alla religion cattolica, e a quello ch'ei chiama dispotismo, il privilegio assoluto di produrre tutti i mali che straziano l'umanità.

T. p. 250. « Gli abitanti della Nuova Inghilterra vissero lunga pezza tranquilli senza alcuna forma regolare di governo. . . Finalmente sentirono la necessità d'una legislazione ».

O. Altra prova che l'A., in opposizione a quanto già disse, ne offre, della necessità d'un reggimento per la stabile pace e per la felicità dell'uomo.

T. p. 252. « Quasi che il cuor dell'uomo avesse a progredire naturalmente dalla indipendenza alla dominazione, avean essi cangiato di massime col cangiare di clima; e parevano non essersi arrogata la libertà di pensare, che per interdirla altrui ».

O. Il tuono sostenuto, che da qualche tempo prendono gl' increduli, sembra assai acconcio a giustificare questa sentenza dell'A.

T. p. 253. « Cromwello non era più: l'entusiasmo, l'ipocrisia, il fanatismo, riuniti, come in lor seggio, nel cuore di lui; i partiti, le ribellioni, le proscrizioni, tutti questi mostri eran discesi con lui nella tomba ».

O. La verità fa plauso a questo ritratto. Ma che si dovrà pensare dell'indole di uno spirito, cui taluni vorrebbero dichiarar filosofico; quando dall'altro canto si veggono somiglianti filosofi, e specialmente il sedizioso autore dell'*anno* 2240, imprender l'elogio di Cromwello, e l'apologia dell'esecrando assassinio, onde questi bruttò la parricida sua mano?

T. p. 254. « Carlo II era uno di quegli uomini voluttuosi e delicati, cui l'amor delle donne e della tavola rende alcuna volta umani, e capaci di compassione ».

O. I voluttuosi sentimenti possono talora non soffocare affatto i germi della compassione in un cuore d'altronde benefico: ma non è davvero la voluttà quella che detta i sentimenti d'umanità e di beneficenza. Il voluttuoso assai spesso è tanto insensibile per gli altri, quanto indulgente per sè medesimo.

T. p. 265. « Il numero di quelle (navi) sofferse una notabile diminuzione dopo il 1730, perchè non si ebbe troppa cura del legname di costruzione. Fu proposto di proibirne il taglio dalla riva del mare a dieci miglia entro terra. Questa legge, della quale tutto concorreva a mostrare la necessità, non fu accettata; nè si sa il perchè ».

O. Un'altra prova del bisogno delle leggi, a fine di regolare l'uso de' possedimenti, come si conviene al ben generale dello stato.

T. p. 288. « Qualunque esteriore omaggio, di cui l'orgoglio e la tirannia fecero un dovere a' deboli, divenne odioso ai Quaccheri, i quali disdegnavano egualmente e padroni e servitori.

O. Non tutti i segni esteriori di omaggio son vincoli, dall'orgoglio e dalla tirannia imposti

a' deboli. Hannovi delle persone, che meritano più stima, più osservanza e maggior rispetto di tante aitre, sia per le loro virtù e doti personali, sia per l'ordine che occupano nella società, e pe' vantaggi che ad essa procurano. Quei posti, che sono la ricompensa del merito e dei resi servigj, o a cui sono annesse funzioni essenziali pel bene e pel buon ordine della società, hanno diritto d'essere onorati. Ora la stessa natura è quella, che insegna agli uomini a testificare per mezzo di esteriori segni i sentimenti di stima e di rispetto. Il rispetto che aveasi per le leggi a Sparta, si riflettea sui vecchi e sui magistrati; nè mai fu riguardato come un atto servile, ingiunto a' deboli dalla tirannide e dall'orgoglio.

T. p. 290. « Il loro coraggio in mezzo ai patimenti destò dapprima la compassione, e quindi l'ammirazione ».

O. I martiri della Religione monstravan forse minore intrepidezza in mezzo ai supplizii, che i quaccheri ne' lor patimenti? A che dunque tanta ammirazione per li uni, tanto dispregio per li altri? Questa doppia misura, questo doppio peso non ponno ammettersi dalla giustizia.

T. p. 291. « Guglielmo Penn rese legittimo il suo possesso per quanto da lui dipendeva. Finalmente l'uso, che ne fece, suppli a ciò che mancava per sanzionare il diritto, che ne avea acquistato ».

O. Queste parole suppongono che, malgrado i mezzi posti in opera da G. Penn, onde legittimare il suo possesso, mancasse tuttavia qualche cosa a una tale legittimità; il che vuol dire, come almeno da principio quel possesso non dovette essere per ogni parte legittimo. Aggiunge l'A., che il possesso divenne legittimo per l'uso che Penn ne fece. Noi dimandiamo, se il buon uso d'un bene, malamente acquistato, possa renderne legittimo l'acquisto, e dispensaro dalla restituzione. Siffatta morale andrebbe assai a verso a'concussionari. Il trattato conchiuso da Penn coi selvaggi, meno stupidi che qui non li dipinga l'A., potrebbe somministrare un titolo più plausibile al suo diritto. Del rimanente noi ci guardiamo bene dall' entrare in una discussione, affatto straniera al nostro scopo; che è unicamente di far vedere la volubilità dell' A. e l'assurdità de' suoi principj, non meno che delle conseguenze che ne risultano.

T. p. 292. « Il virtuoso legislatore (Penn) pose per fondamento della società la tolleranza. Volle che chiunque riconoscesse un Dio, avesse il diritto di cittadinanza; che chiunque l'adorasse sotto il nome di cristiano, partecipasse all' autorità. »

O. Il virtuoso legislatore fissò dunque de' confini alla tolleranza. Onde partecipare al diritto di cittadino bisognava riconoscere un Dio. Questo articolo esclude di botto quo' che professano l'ateismo, come sono l' autore del *Sistema della natura* e i suoi partigiani. Per aver parte all' autorità era d'uopo inoltre l'Ente supremo adorare sotto il nome di cristiano. E questo articolo esclude ogni pagano, giudeo, maomettano, anzi que' tanti pretesi filosofi, che si fanno un vanto di non credere al cristianesimo, affettando tutt' al più di seguirlo nell' esterno per ipocrisia, nel mentre che in lor cuore lo abborriscono, e fanno ogni sforzo per annichilarlo. Se G. Penn *spargendo*, come dice l' A., *i germi della ragione, della felicità e dell' umanità*, ha potuto escindere dal diritto di cittadinanza chiunque non confessa un Dio, e dalle magistrature chiunque non l' adora in qualità di cristiano; e perchè dunque non potrebbe una società cattolica, senza far torto alla ragione e all' umanità, negare la cittadinanza e le cariche a chiunque pigliasse a combattere la santa religione ivi professata, o pure diffondere massime destinate a dividere gli animi colla diversità de'sentimenti, e a stornare per tal modo la società dal pacifico esercizio della sua fede e del suo culto?

T. p. 204. « La Pensilvania smentisce l'impostura e l'adulazione, le quali vanno impudentemente gridando nelle corti e ne' tempj, che l' uomo non può far senza degli dei e de' re. Sono gli dei crudeli, che han bisogno di re che li rassomiglino, per farsi adorare: sono i re malvagi, che han d' uopo di dei tiranni per ottenere rispetto. Ma l' uomo giusto, l' uomo libero non ha bisogno che de' suoi eguali per chiamarsi felice. »

O. Quanto ben si conviene all' A. dopo una tale introduzione il tacciar d' impudenza la cattedra di verità! Non basterebbe egli solo questo squarcio a giustificare pienamente il programma della Sorbona: *non magis Deo quam regibus infesta est ea, quae hodie dicitur, philosophia?* Si grida ne' templi che agli uomini è necessaria una religione, un Governo: una religione per tributare all'Essere supremo il culto dovutogli; un Governo affin di mantenere il buon ordine nella società; Governo che, in qualunque foggia sia organizzato, richiede un'autorità suprema, come già fu spiegato di sopra. La Pensilvania, se stiamo alle relazioni dell' A., non prova per nulla il contrario. I suoi abitanti non erano senza religione; poichè pretendevano seguir l'evangelio alla lettera: e questo avanzo di cristianesimo, tuttochè depravato, era quello che inspirava loro quei sentimento di fratellanza, che desta l' ammirazione dell' A. Era necessario riconoscere un Dio, chi volesse essere loro concittadino; adorarlo al modo dei cristiani per aver adito alle magistrature. La Pensilvania non mancava di Governo, giacchè v' avea pure una magistratura. Ora un Governo qual ch' esso siasi, quando non si voglia snaturare i nomi, porta seco una decisa ineguaglianza tra il piccolo numero di que' che governano e il grande di que' che son governati. Ma qui

vi sono inoltre due cose da osservare: l'una che quel Governo, per confessione dell'A., non avea fin allora tocca la sua perfezione: l'altra che non è maraviglia, se una popolazione ristretta, riunita da sentimenti fratellevoli, loro altamente scolpiti in cuore dalla religione, abbia potuto lunga pezza conservar la tranquillità della pace, senza l'intervento, dirò così, d'una forza coattiva; quando si consideri soprattutto che una vasta estensione di terre forniva un mezzo sicuro e comodo di occuparsi nel lavoro a chiunque ne volesse profittare. Per quanto numerosa sia una famiglia in tali congiunture, ciascun dei figli trova un pronto patrimonio nella coltura di nuovi terreni, senza recar danno o risvegliare alcuna gelosia ne' vicini, i quali possono fare altrettanto. In circostanze simili può agevolmente sussistere certa eguaglianza presso una popolazione, che d'altronde va contenta d'una vita semplice e frugale. Ma una volta che il terreno sia tutto smosso, e ripartito a un determinato numero di possessori; una volta che non v'abbia più campo da estendersi, e che la popolazione si trovi ristretta entro i confini del paese da essa occupato; la diseguaglianza nel numero de' figliuoli basta allora per alterar l'uguaglianza della ricchezza del territorio; e costringe, chi voglia supplirvi, di ricorrere a' mezzi, che offerir possono le arti e il commercio. Or le arti e i mestieri non son tutti del pari onorifici e lucrosi. Il negoziante s'arricchisce co' lanifiej, mentre che il giornaliero guadagna a stento di che vivere: ed è noto che il commercio, essendo soggetto a mille disgrazie, non favorisce sempre tutti coloro, che vi danno opera. Puossi dunque stabilire come cosa certa: 1.° che la coltivazione, e quindi la division delle terre, ossia la proprietà fondiaria è d'una indispensabile necessità per ogni popolazione, che non voglia rimanere in uno stato puramente selvaggio e barbaro; 2.° che la disparità delle fortune è una naturale conseguenza dell'assegnamento delle proprietà in qualsiasi popolazione. Potrà essa venir ritardata, almeno quanto a una certa disuguagliauza, soprattutto se vi hanno de' terreni incolti; ma alla fine la disuguaglianza s'introdurrà malgrado ogni precauzione per impedirla. Ora la disparità delle fortune è più che atta a risvegliare ed accendere la brama delle ricchezze in coloro, che sperimentando i disagi della indigenza, soglion paragonare lo stato loro a quello dei ricchi. La difficoltà dell'acquisto, e gli ostacoli che s'incontrano nella pratica de' mezzi che guidano a un ricco stato, non tarderanno guari a destare sentimenti d'invidia, di gelosia, di odio, di rivalità. Il *mio* e il *tuo* sarà sempre il pomo della discordia tra i mortali. Si otterrà a stento dall'uomo ricco, che non si voglia credere molto al di sopra di quell'indigente, al quale paga i servigj che ne riceve, oppur fornisce di che vivere colla propria generosità. Se dopo introdotta la diseguaglianza, si viene a indebolire anche la Religione, vedrassi ben tosto scomparire quella cara fratellanza, che nudrita era e sostenuta dal religiosi sentimenti. Resterà l'uomo; e la società diverrà il bersaglio de'disordini, che nascer possono dall'interesse, dall'ambizione, dalla vanità, dalle gare. E chi allora potrà negare il bisogno o, a dir più giusto, la necessità d'un potere coercitivo forte e vigoroso, per reprimere le funeste conseguenze delle passioni, *per difendere i cittadini, e premunirli contro le offese*? L'uom giusto e libero, dice l'A., non ha d'uopo che d'altri eguali per menar vita felice. Egli così sembra supporre che possa darsi una popolazione, nella quale i privati, godendo tutti d'una perfetta libertà, non lasciassero d'essere costantemente giusti, inaccessibili a qualsiasi sregolata commozione, incapaci di nuocersi l'un l'altro. Ma subito dopo egli stesso dice, che il pretendere che una popolazione sia sempre senza nemici, egli è un supporre che il mondo sia tutto popolato di quaccheri. Or non è egli egualmente strano il supporre la realtà d'uno stato costante e inalterabile di giustizia e d'equità tra uomini, che vivano in una perfetta libertà, senza verun freno di governo? E con tali sogni un filosofo piglia ad ammaestrare il genere umano?

Noi non pretendiam qui metter parola sulla preferenza tra le diverse maniere di governo: ci contenteremo di ricordare un'antica osservazione, che l'A. sembra aver perduto di vista. Antichi filosofi e politici hanno osservato, che qualora una general corruzione abbia guasta una repubblica, non rimane quasi mezzo onde ristabilirla; perchè gli è troppo difficil cosa che il molto numero, che concorrer dovrebbe alla riforma, voglia sacrificare l'interesse personale a quello del pubblico. Un tal fortunato cambiamento può assai più agevolmente accadere in un governo monarchico, dove l'interesse particolare del sovrano è inseparabile dall'interesse della nazione. Nel bel frammento che ci resta de' libri di Cicerone intorno *la repubblica*, intitolato *Il sogno di Scipione*, il vincitore d'Annibale annunzia al giovine Scipione le turbolenze che avrebbero sconvolta Roma; e aggiugne che toccherà finalmente a lui di porvi riparo, e di riordinar la repubblica dopo essere stato rivestito della dittatura. I sopraddetti politici osservano che Ottaviano, finchè non fu che uno de'principali di Roma, fu un mostro: e il conflitto de'privati interessi in una repubblica, corrotta e incapace di più rialzarsi, partorì gli orrori di quelle proscrizioni che fanno fremere l'umanità. Divenuto poscia pacifico possessore dell'Impero, Ottaviano Augusto formò la delizia del suo secolo; perchè da quel punto in poi il suo personale interesse fu una cosa sola con quello del-

l'impero. Qualora accada che un principe s'inganni su questo vero interesse, la voce della Religione ne lo farà accorto ad ogni istante, come si è veduto più addietro.

T. p. 299. « Se con un cuor tenero si conoscessero le dolcezze della pietà, si potrebbe bramare d'esser divoto sino a 20 anni, come può una donna desiderare d'esser bella fino a'25. Ma dopo questa età bisogna esser uomo ».

O. Che intende egli dire con ciò? I Fenelon i Belzunce, i Las-Cazas, che riunirono perpetuamente le dolcezze della cristiana pietà al corredo delle altre virtù dell'umanità, non eran forse uomini? La grandezza dell'uomo non risplende mai tanto, quanto nelle azioni di questi eroi del cristianesimo, de'quali la Chiesa ha ne'suoi fasti consecrate la memoria.

T. p. 304. « Si vede in generale che i popoli semplici e virtuosi, tuttochè selvaggi e poveri, si danno molto pensiero della sepoltura. Nasce ciò dal riguardar ch'essi fanno quegli ultimi onori come una porzion dell'affetto, che unisce con istretti legami le famiglie nello stato men lontano da quel di natura. »

O. L'affezione che procede dai legami del sangue e delle parentela sussiste in tutto il vigore nel cuore de'popoli semplici e virtuosi. I sentimenti delle nature non vi sono già rintuzzati de quell'indifferenza, che il piacere, l'ambizione, l'interesse sogliono inspirare per tutti gli obbietti che a tai cose non si riferiscono. Avvertasi di più con Tullio (l. 1. *de nat. deor.*) che gli onori delle tombe porgono una ben eloquente testimonianza della credenza d'un'altra vita. Una siffatta credenza, universalmente diffusa fin da'primi tempi (sia per un sentimento naturale, sia per l'originaria tradizione dell'umana schiatta), non ha sofferto veruna alterazione tra'popoli semplici e virtuosi. La pretesa distruzione dell'anima è un'empie novità, nata dal depravamento della filosofia all'epoche in cui la Grecia correa verso la sua decadenza.

T. « L'esequie son sempre in maggior numero nelle piccole, che nelle grandi società; perchè se in quelle si trovano poche famiglie, esse però sono più estese d'assai: quivi regna maggiore unione e forza maggiore; tutti i mezzi, tutti i ripieghi banno un maggior grado di attività. E questa è la ragione per cui piccioli popoli han soggiogato grandi nazioni; per cui li Greci distrussero i Persiani, per cui li Corsi presto o tardi cacceran dalla loro isola i Francesi. »

O. Lo spirito di patria è quello che mantiene i vincoli d'unione tra le famiglie: e quella che sostiene, rafforza e rianima l'amor di patria si è la Religione. Più d'una volta la religione del giuramento salvò Roma, legando con inviolabile fedeltà le legioni ai loro stendardi. L'A. dirà forse che questi sono discorsi di devoti, e ormai fuor di stagione. Ma i devoti potranno ancora farsi un vanto di pensare su questo punto, come pensarono già i Senofonti, i Polibii, i Marc'Aurelii. Riguardo alla profezia dell'A., nulla costa l'avventurar delle predizioni, quando altri non è obbligato di sopravvivere al loro avveramento.

T. p. 308. « Se a cagione del despotismo, della superstizione, della guerre verrà l'Europa a piombar di bel nuovo nella barbarie, d'onde la trassero già le arti e la filosofia; queste faci della mente umana andranno a illuminare il nuovo mondo, e la luce risplenderà prima di tutto a Filadelfia. »

O. Ecco un'altra profezia. Si direbbe che l'A. a forza di sollevar la sua immaginazione per far l'elogio de'quaccheri, è giunto fino a partecipare della loro entusiastica ispirazione. Pretende egli in questo passo che le arti e la filosofie abbian tratta l'Europa dallo stato di barbarie in cui giaceva. Questo articolo riguarda il passato, del quale si può giudicare con maggior franchezza che non dell'avvenire. Se l'Europa uscì dal seno della barbarie assai tempo prima che cominciasse il regno della filosofia; per certo non si può accordare a questa il vanto d'aver procurato un siffatto vantaggio. Ora, purchè ascoltiamo i novelli filosofi, in questo secolo soltanto si mostrò nella piena sua luce la filosofia. Lo spirito filosofico, secondo l'Autore del *Secolo di Luigi XIV*, non s'introdusse che assai tardi in Francia; e, per quanto pare, solamente negli ultimi anni di questo monarca. I migliori scrittori che viveano sotto quel regno, se se ne eccettuino Boindin, Terrasson, Lamotte, Fontenelle e qualche altro, non erano in grado, per giudizio d'un altro filosofo, *di somministrar quattro pagine*, meritevoli d'esser collocate nel tesoro delle umane cognizioni. E nondimeno il secolo di Luigi XIV fu il secolo delle coltura, del gusto, dell'erti belle, del genio, degli uomini grandi. Tale ce lo dipinge il celebre scrittore che pigliò a farne il quadro. « Un tempo degno dell'attenzione dei secoli avvenire era quello, nel quale gli eroi di Corneille, e di Racine, i commedianti di Molière, le voci de'Bossuet, e de'Bourdalone tonavano all'orecchio di Luigi XIV, e quel di Madama sì chiara pel suo buon gusto, a quel d'un Condè, d'un Turenne, d'un Colbert, di quella moltitudine di genj che in ogni genere allora comparvero. Un tal tempo non ritornerà più . . . » Si sa benissimo che i più grand'uomini che esistessero a quell'epoca, furon per la maggior parte devoti alla religione, affezionati al loro re. Il genio loro non sofferse per ciò veruna alterazione, e senza esser ispirati dalla nuova filosofia ci lasciarono de'capi d'opere, che riscuoteranno l'ammirezione di tutti i secoli. Non parlo poi dell'altre nazioni. Conoscerebbe assai poco l'Italia, chi pretendesse ch'ella abbia dovuto aspettare le lezioni de'nostri novelli maestri per dispogliare la sua rozzezza.

T p. 309. « Nessuno potrebbe amare abba-

stanza la modestia, la probità, la sollecitudine al travaglio, la generosità di questi settarj (i quaccheri). Ma non si potrebbe egli accusar como imprudente la loro legislazione? Nello stabilir che facevano i capi della colonia quella civil libertà, che guarentisce l'un dall'altro i cittadini, doveano, parmi, stabilire la libertà politica, che mette uno Stato al coperto dagli attentati di un altro Stato. L'autorità, diretta a mantener l'ordine e la tranquillità interna, è affatto inutile, se non ha prevenute le esterne invasioni. Il pretendere cho la colonia non dovesse aver mai nemici, era un supporre che il mondo non fosse popolato che di quaccheri; era un armare i forti contro i deboli, abbandonare le pecore in balìa de'lupi, ed esporre tutti i cittadini all'oppressione del primo tiranno che volesse soggiogarli. »

O. Questa *imprudenza* è un *corollario* del dogma ammesso da'qnaccheri; essere cioè un delitto il portar comunque le armi, sia per offesa altrui sia per propria difesa. Ecco dunque, almeno per confession dell'A., un errore nella setta de'quaccheri; error capitale, pernicioso alla società; errore, che mette le pecore alla discrezione de'lupi. I qnaccheri affettano di seguire letteralmente il Vangelo. Quanto può essere di lodevole nella lor condotta, la modestia, la probità, l'amor del travaglio, la beneficenza loro attribuita, tutto contiensi nell'evangelio, e la Chiesa cattolica ne conserva l'insegnamento in tutta la sua purità: e semprecchè i quaccheri non volessero intendere l'evangelio diversamente dalla Chiesa cattolica, non prenderebbero gli errori che loro giustamente si rimproverano.

T. « Ma dall'altro canto come conciliare la severità delle massime evangeliche, a norma delle quali si governano esattamente i quaccheri, con quell'apparato di forze offensive e difensive, che tengono tutti i popoli cristiani in un perpetuo stato di guerra? »

O. La cristiana dottrina, che ha la sua base nell'evangelio, proibisce la vendetta, e comanda il perdono delle ingiurie, e l'amor de'nemici; ma essa non vieta la giusta difesa di se medesimo nè la giusta tutela de' proprj diritti; ingiungo anzi ai capi della società l'obbligo di proteggerli e difenderli. Non senza ragione, dice l'Apostolo, il principe cinge la spada; egli deve con essa punire i malvagi. Il Battista ai soldati, cho vennero a consultarlo, non impose già di rinunziare al mestiere dell'armi, ma sì d'esser contenti dello stipendio che riceveano, e di non usar soperchieria a veruno. Nella dottrina cattolica non si trova la menoma incoerenza.

T. p. 310. « Se v'ha un distintivo, che onori sopra i figli di Maometto i seguaci di G. C. si è l'aver questi apparentemente lasciato le armi ai primi. Non furon forse la persecuzione e il martirio, che moltiplicarono il cristianesimo ne'suoi primordj? »

O. L'A. fa mostra qui di confondere insieme due cose ben diverse. I primi fedeli soffrivano come cristiani la persecuzione e il martirio, anzichè rinunziare alla fede; ma non perciò rifiutavano come cittadini di portar l'armi contro i nemici dello Stato, sotto le bandiere degl' imperatori, tuttochè pagani. Uno Stato che abbraccia il cattolicismo, non perde punto il diritto a difendersi o ad assalire giustamente: diritto che come a Stato gli pertiene: laonde i reggitori dello Stato, se osservano religiosamente la cristiana morale, non imprenderanno giammai veruna guerra, che non sia del tutto giusta e necessaria. Maometto usò della spada per sottomettere i popoli alla sua religione: mentre chè la persecuzione e il martirio moltiplicarono i seguaci del cristianesimo dal suo nascere. È questo indubitatamente un tal contrapposto, che onorevolmente distingue i discepoli di Gesù da'seguaci di Maometto. La religione di Cristo non approvò mai che si forzassero gl' infedeli a ricevere il battesimo; e questa è dottrina costante delle scuole cattoliche. I miscredenti mal conoscono la Religione, che pigliano a combattere. Havvi poi tropp'altri caratteri ancora, che stabiliscono l' eccellenza della Religione di G. C. sopra tutte le sette, che naequero dall'errore.

T. p. 313. « Fino a quei punto i coloni non avean mai conosciuto veri possedimenti. Ognuno andava errando alla ventura per quelle terre, o stanziava ove piacevagli, senza titoli o convenzioni di sorta. Finalmente si segnarono de'confini; e i vagabondi, fattisi cittadini, videro stabilirsi de' termini alle lor piantagioni. Dopo questa prima legge della società, ogni cosa mutò aspetto. »

O. L'A. par qui riconoscere l'istituzione dei possessi come una delle primo leggi sociali, il cui effetto si è di cangiare de' vagabondi in cittadini. Ora l'ineguaglianza delle fortune, che egli altrove mostra disapprovare, è una conseguenza inevitabile dell'introduzione de'possessi tra famiglie più o meno numerose, delle quali le une crescono, le altre si estinguono. Adunque non si dà a vedere troppo consentaneo nelle sue idee. Tutto quello che un savio legislatore può fare, si è di prevenir l'esorbitanza e gli abusi di tale disparità; ma il volerla togliere affatto, sarebbe un rispingere la società nel primo caos, e ridurre tutti i cittadini nella miseria.

T. p. 322. « Egli partì nel 1633 con 200 cattolici, tutti di buona nascita. L'educazione che avean ricevuta, la Religione per la quale espatriavano, la fortuna loro promessa da chi li guidava, prevennero i disordini troppo facili a succedere in ogni nascente stabilimento. La nuova colonia vide i vicini selvaggi, guadagnati dalla dolcezza e dal benefizj, farsi solleciti di concorrere alla sua formazione. Con tali non isperati soccorsi i fortunati membri di essa

uniti dagli stessi principj di Religione, diretti da' savj consigli de' loro capi, si dedicarono di concerto ad utili lavori. Lo spettacolo della pace, e il felice stato onde godevano, trasse presso di loro una folla d' individui ec.

O. Eccovi, oltre i Francesi neutrali dell'Acadia, una società di cattolici, che offre al mondo il consolante spettacolo della pace e della felicità. Ma quali furon le sorgenti di questa pace, di questa felicità? L'A. le accenna; e giova certo il badarvi seriamente. Furono desse una civile educazione, l'uniformità de'principj religiosi, il savio governo de'loro capi. Il frutto della educazione è una prova del vantaggio d'una onesta nascita in colte contrade: il bene che risulta dalla direzione d'un capo mostra la necessità della subordinazione. Ma quell'intimo sentimento di fratellanza, il solo che atto sia a far gustare appieno le dolcezze d'una verace e perfetta unione, fu prezioso frutto dell'attaccamento che aveano alla religion cattolica, da lor professata. L'A. non ha potuto dissimulare la molta influenza, che la concordia loro ne'principj di religione, ebbe sullo stato di pace e di felicità in cui viveano. Non è dunque l'amore dell'umanità, che detti a tanti scrittori quell'astio crudele, col quale si sollevano contro la religione in generale, e in ispecie contro la Religione cattolica.

T. p. 324. « Dappoi chè questa Casa, più indifferente riguardo a' pregiudizj di religione, entrò nel seno della chiesa anglicana, venne pienamente ristabilita in tutti i suoi diritti. »

O. L'espressione non è certo equivoca. La religione non è che un pregiudizio. Ma una funesta esperienza ne insegna che da per tutto la probità vacilla, da per tutto si corrompe il costume, a misura che la religione s'indebolisce. Vorrebbero essi *i filosofi* far dipendere l'integrità de' costumi, e la probità da una semplice quistione di pregiudizj?

T. p. 333. « V'è luogo a dubitare se i filosofi che, sull' esempio di Locke, si fecero a cercare la tolleranza nell'Evangelio, abbian creduto di trovarvela. »

O. Si è egli l' A. avveduto della diffidenza, che sparge sulla sincerità de' *filosofi* nelle loro asserzioni?

T. p. 335. « Locke non camminò che d' un passo debole e vacillante nella carriera della legislazione. Era riserbato a Montesquieu d'illuminare per sempre gli uomini di Stato, ec. »

O. Montesquieu dice che senza il lusso tutto è perduto; il nostro A. attribuisce al lusso la rovina d'ogni cosa. A chi de' duo dar retta? L'A. non eccettua neppure le grandi monarchie, alle quali sembra il sig. di Montesquieu ristringere l' utilità del lusso. Molt'altre massime s'avrebbero di quest'ultimo da opporre a quelle dell' A. Se l' uno è fatto *per illuminare gli uomini di Stato*, qual giudizio dovrà farsi dell' altro?

T. « Osiam pure di pubblicarlo per onore della filosofia e del trono: l' istruzione, non ha guari inviata dall' Imperatrice di Russia al senatori, da essa incaricati di compilare un codice legislativo, è tratta parola per parola dallo *Spirito delle leggi.*

O. Senza esaminare se l'istruzione fosse presa parola per parola da quel libro, giova ripetere ciò che a tal proposito abbiamo già detto: che cioè tale istruzione stabilisce con somma saviezza per un impero esteso, quanto è quello della Russia, la necessità di quel poter monarchico e indipendente, che l'A. affetta in generale di rendere odioso sotto il nome di despotismo.

T. « Il codice (compilato da Locke), per una bizzarria, che mal può concepirsi in un Inglese e in un filosofo, dava agli otto proprietarj che l' avean fondato, e al loro eredi non solo tutti i diritti della sovranità, ma tutto altresì il potere legislativo. »

O. Qui non trattasi d' esaminare se il piano di Locke fosse ben concepito, o no. Solamente osserviamo che l' A. sembra voler dividere il poter legislativo dai diritti della monarchia, dopo avere encomiata un' istruzione, nella quale un tal potere vien attribuito al sovrano. Ciò non è andare d' accordo con sè medesimo.

T. p. 365. « Si son veduti de' paesi nel Nuovo Mondo, ne'quali i bruti avean progredito più che l' uomo verso lo stato di perfezione e di società, a cui eran dalla natura chiamati; e ciò perchè vivean senza padroni. »

O. Noi rimandiamo il lettore a quanto abbiam detto in proposito de'selvaggi e de' castori.

T. « La guerra forse fu quella che diè la vita alla società; questa porta una troppo chiara impronta della sua origine. »

O. Bellissimo ragionamento! La natura è quella che chiama gli animali allo stato di perfezione e di società; e puro non è quella che forma la società tra gli uomini! Leggete ora il passo che segue:

T. p. 367. « L' amor della patria è un comando che la natura fa a tutti gli uomini sotto pena della vita.

O. Può egli immaginarsi una patria senza punto di società? Un uomo errante pei deserti ha esso una patria senza società? Dunque se la natura comanda agli uomini d'amar la patria, essa è che chiama gli uomini allo stato socievole.

T. p. 380. « Si niega all' uomo, nato libero, d' andare a respirare, dove il cielo e la terra gli sarebbero cortesi d'un asilo. Piace soffocarlo nella sua culla, anzichè lasciarlo vivere lungi da una capanna, privo di tetto e di pane. Per fino la scelta del suo sepolcro gli viene contesa. Tiranni politici, ecco l' opera delle vostre leggi. Popoli, ove sono i vostri diritti? Dobbiam noi dir loro che alcune potenze, mediante il più odioso maneggio, hanno di recente congegnata una convenzione, che dee togliere qualunque

scampo a chi ha perduto ogni speranza? Da due secoli in qua i principi tutti d' Europa nelle tenebre dei *gabinetto* hanno di consenso fabbricata quella lunga e pesante catena, dalla quale sentonsi i popoli per ogni parte avviluppati. » *Pag.* 381. « Popoli, che tutti più o men sordamente gemete sulla vostra condizione, assicuratevi: coloro che non v'hanno amati giammai, son venuti al punto di non più temervi. Un solo porto vi rimaneva negli estremi dell' oppressione; la fuga e l'emigrazione: e questo pure vi fu chiuso. » *Pag.* 382. « Alcuni principi convennero tra loro di consegnarsi non solo i disertori, i quali, arrolati la maggior parte colla forza e colla frode, han pur diritto di sottrarsi mediante la fuga; non solo i malviventi, che non dovrebbero veramente trovare scampo in verun luogo; ma tutti indistintamente i loro sudditi, qualch' essa sia la cagione onde furon costretti ad abbandonare la propria patria. » *Pag.* 383. « Voi finalmente che nascete in que'barbari Stati, in cui il patto reciproco tra'sovrani di consegnare i fuggiaschi è suggellato mercè un trattato, ricordatevi dell'iscrizione che Dante scolpì sull'entrata del suo inferno:

Lasciate ogni speranza, o voi ch'entrate. »

O. Un vero filosofo non potrebbe dar più bella prova del suo amore verso l'umanità, nè meritarsi a miglior diritto la gratitudine de'popoli, che procacciando con iscritti sodi e commoventi di risvegliare, mantenere, ravvivare ne' grandi del secolo i sentimenti efficaci di pietà, di commiserazione, d' indulgenza, di affetto, dovuti ai deboli e bisognosi. Bello e glorioso si è ad un filosofo il saper infiammare il cuore de' re della terra a pro de' lor sudditi. Ma il mezzo onde giungere a sì salutevole scopo non è già lo spargere semi di diffidenza, d' odio, di discordia; esso sta piuttosto nell'adoperarsi a sempre più stringere il *nodo vicendevole d' amore e di virtù, di premura e di fedeltà, il quale fa regnare una famiglia nel seno d' una società*, come un padre in mezzo ai suoi figli. In tal guisa adempiono un sì augusto dovere i ministri dell' Evangelio allorchè dall' alto della cattedra, coll' autorità ad essi accorda'a dal sublime lor ministero, annunziano ai grandi della terra i voleri e i giudizi di lui che solo è possente, che innalza ed umilia a suo grado, e che stringe in sua mano i destini dell' universo.

Non senza qualche esitanza ci siam determinati ad ammettere in questo scritto i passi che abbiamo addotti: ci ha per altro acquietati il considerare che trattasi d'un libro, sparso anche di troppo; che i brani riportati, per quanto odiosi sieno in sè stessi, servono a dare un' idea dello spirito che domina in tutta l' opera, e a cui non tutti i lettori pongono mente; per ultimo che le rivelazioni dell' A. non son meglio fatte per inspirar fiducia, che le sue profezie.

Veniamo ora al soggetto di questo articolo. Ella è una quistione di diritto pubblico o politico, se uno Stato, qual che ne sia la forma del governo, abbia diritto non dirò già di tenere schiavi i suoi sudditi co' ceppi al piede, ma sì di porre un limite ad emigrazioni arbitrarie, dannose alla società. Se guardiamo al fatto, il gran numero di viaggiatori, che in ogni paese s' incontrano, fa credere abbastanza che i popoli d' Europa non sono poi così oppressi come li dipinge l' A. Quanto al diritto, i più illustri scrittori, quelli ancora che scrissero in paesi liberi, comunemente insegnano, che siccome lo Stato deve mantenere la sua protezione ai sudditi; così questi debbono prestare i lor servigj allo Stato; e che quindi lo Stato ha diritto di proibire ogni irregolare espatriamento, sia per impedire il danno che ne rifletterebbe sulla società, sia per obbligare i privati all'adempimento de'doveri, verso lo Stato contratti. Aggiungasi un' altra avvertenza. Per detto dell'A. e per le osservazioni le più divulgate, è notissimo che presso le nazioni colte una data estensione di terreno contiene una popolazione incomparabilmente maggiore, che non un egual tratto di paese presso i selvaggi. Da ciò viene, che i cittadini componenti questo soprappiù di popolazione in una nazione dirozzata, debbono la loro nascita allo stato civile, senza il quale questo eccesso di popolazione non avrebbe esistito. Tutti adunque cotesti sudditi dello Stato a lui debbono l'esistenza loro, la loro educazione, i mezzi ch' ebbero di coltivare i lor talenti, di rendersi atti all'esercizio di quell'arte o professione, a cui s' applicarono. Ciò posto, e perchè lo Stato non avrà esso il diritto ad esigere da'sudditi un contraccambio di servigj, e impedire ch'essi non rechino altrove, senza legittima cagione (1), facoltà e talenti, de' quali vanno debitori alla loro società? Non vogliam tacere un argomento ancor più forte che l'A. ne fornisce contro lui stesso, tenendoci però dal guarentire il fatto sul quale si appoggia. Ecco qual ei ne insegna l' A. in proposito delle emigrazioni (p. 379). « La maggior parte degli stranieri che passano in America, non s' imbarcherebbe se non venisse ingannata. Alcuni fuorusciti sbucati dalle paludi di . . . si spargono pe'contorni dell' Alemagna, più abbondanti di popolazione e i meno fertili: vantano con entusiasmo le delizie del Nuovo Mondo, e la fortuna che agevolmente può farvisi. I miserabili, abbagliati da sì magnifiche promesse, van dietro cieca-

(1) Diciamo *senza legittima cagione*: il che assai monta di notare, soprattutto ove trattasi dell'interesse superiore della Religione e dell' onestà; ed anche perchè un vincolo troppo stretto a tal riguardo, oltre chè farebbe torto a quell'onesta libertà che è propria dello stato civile, volgerebbe a pregiudizio delle società stesse: le quali coll' isolarsi di tal maniera si priverebbero vicendevolmente de'reciproci vantaggi, che loro venir possono dal passaggio de' sudditi da questo a quello Stato.

mente a tal vili mezzani . . . . Costoro, prezzolati essi pure . . . pagano una gratificazione a simili arrolatori. Intere famiglie vengono senza lor saputa vendute a lontani padroni, che lor preparano condizioni tanto più dure, quantochè la fame e il bisogno non permettono di rifiutarle a coloro che vi sottopongono . . . . L'illusione vien perpetuata mediante la cura che si ha di sopprimer le lettere d'America, che potrebbero rivelare un mistero d'impostura e d'iniquità, troppo ben coperto dall'interesse che lo seppe inventare. » Supposta adunque la realtà de' fatti, de' quali noi non rispondiamo in nessun modo; potrebbe egli l'A., senza esser ingiusto, negare a uno Stato qualunque il diritto di provvedere alla sua conservazione e a quella de' suoi sudditi, vietando le emigrazioni che spopolano la patria per dare intere famiglie di cittadini in balia degli stranieri? Quanto alle particolari e nuove convenzioni di cui l'A. favella, noi le ignoriamo, nè sappiamo che cosa ei si voglia dire (1).

T. p. 384. « Gli uomini per la più parte non son nati malvagi; essi non amano di oprar male. Ma tra quelli stessi, che la natura sembra aver fatti giusti e probi, ve ne ha pochi che sieno abbastanza disinteressati, coraggiosi e magnanimi, per ben operare a prezzo di qualche lor sagrifizio. »

O. Nell'apostrofe alla natura, che già riferimmo, sembra che l'A. insinui il contrario. Checchè ne sia della sua incoerenza, egli confessa qui che tra quelli stessi che la natura ha formato giusti e dabbene, pochi hanno tal disinteresse e generosità da far il bene con loro sagrifizio. È necessario adunque pel bene dell'umanità il cercar da qualche lato un mezzo capace di sollevar l'anima a questo nobile e coraggioso disinteresse, che non teme di sacrificare il priveto al comune vantaggio. Ma un siffatto mezzo dove trovarlo? Forse in quel medesimo interesse privato, che si vanta come l'anima e il vincolo della società? Ma come concepire, che l'interesse sia capace d'inspirare il disinteresse, che gli è direttamente contrario? Come volere che l'interesse imponga de' sagrifizj, i quali succeder non ponno se non a suo discapito? che obblighi a discoprire misteri d'iniquità, da lui inventati? Indarno si direbbe che, essendo il privato interesse contenuto nell'interesse generale, ciascun cittadino dee tendere a questo, per quello assicurarsi. È questa una massima conosciuta in ogni tempo, e da quegli stessi, che il ben pubblico han saputo volgere a lor particolare profitto. Essa è ben vera nel fatto, purchè venga applicata alla totalità d'un popolo o d'una nazione. Si dice con tutta verità non potersi intaccare l'interesse del pubblico senza che la massa del popolo ne soffra; ma anche nel fatto sarà essa trovata fallace relativamente a un piccol numero di privati, posti nella circostanza di potere impunemente fare la loro fortuna ed appagare l'interesse loro, con dispendio dell'interesse generale. Ben molti esempj ne dà di ciò l'A. stesso; e in que' paesi pure, che a parer suo godono della migliore costituzione. Ei giunge ad affermare, come già vedemmo, che la maggior parte delle famiglie che sorsero a ricco stato, riconoscono la loro fortuna dalla frode e dalla violenza. In qualunque costituzione di governo si avrà sempre a fare con uomini; cioè con esseri sensibili agli allettamenti della cupidigia. Non si giungerà mai ad impedire, che tra le persone in carica non ve n'abbia di quelle, cui la carica stessa non porga frequenti occasioni d'arricchirsi e d'innalzarsi, sacrificando il ben pubblico al personale loro vantaggio. È dunque necessario a costoro tutt'altro motivo che l'interesse, onde inspirar loro quel virtuoso disinteressamento, quel coraggio, quella grandezza d'animo, che insegna a oprare il bene col sagrifizio di ciò che all'interesse più costa.

Nè si dica affin di nascondere la vergogna o l'assurdità del sistema, che in simili circostanze l'uomo onesto fa consistere il suo più caro interesse nella pratica de' suoi doveri, e nel testimonio della propria coscienza. Un tal linguaggio è giusto e conseguente in bocca d'un vero filosofo, convinto che la virtù ha de' diritti sul cuor dell'uomo, indipendentemente da ogni altro secondario interesse; ma in bocca d'un falso sapiente, che pretende fondare il sistema morale sulla base dell'interesse, un tal linguaggio è una manifesta contraddizione. Noi intendiamo qui parlare di que' falsi filosofi che, ridestando gli errori di Lucrezio e d'Hobbes, nessun altro premio scorgono nella probità e nella virtù, fuorchè quello che viene dall'utile, e dai godimenti, da essa procurati all'uomo nel corso di questa vita. Abbiamo già veduto come la pensi intorno a tal punto l'autore del *Sistema della natura*: vediamo ora qual sia la sentenza dell'autore del *Sistema sociale*. « La morale (dice egli, pag. 57) è fatta per additare all'uomo la felicità, ossia il piacere più durevole, più reale, più vero; e insegnargli che lo dee preporre ai piacer passeggero, apparente, fallace. » Dopo siffatta dottrina il discepolo del falso savio si crederà egli obbligato a sostenere una morte crudele, prima che commettere un'azione ingiusta,

(1) Quest'articolo riguardante le emigrazioni fu steso in un tempo nel quale eravamo ben lungi dal prevedere il funesto sopravvento che dovea acquistarsi lo spirito di seduzione, onde col mezzo d'una filosofia sovvertitrice d'ogni principio religioso e sociale porgere occasione ai più orribili disastri. Ciò non ostante, col confutare le massime stravaganti d'uno scrittore di paradossi sul diritto di mettere un freno a temerarie diserzioni, dannose al ben pubblico, e il più spesso fatali agli stessi privati che per mancanza per riflessione vi si abbandonano, non si è fatto altro che opporgli le antiche massime, comunemente ricevute dalle incivilite nazioni, supposta sempre e una legittima autorità di vietare, e motivi parimente legittimi che il divieto stesso giustifichino.

la quale d' altronde gli aprisse dinanzi la prospettiva d'una splendida fortuna? Odasi il maestro: « Onde sentire la felicità è necessaria l'esistenza. . . L'uomo perciò dee dar luogo a una scelta fra' suoi piaceri , e riguardar come beni quelli soltanto , che non intaccano la sua esistenza sia di presente sia pei loro lontani effetti. » E di nuovo : « La morale gl' insegnerà , che per render felice sè stesso deve occuparsi della felicità di coloro , de' quali ha mestieri per la sua propria. Essa gli mostrerà che tra tutti gli esseri il più necessario all'uomo è l'uomo stesso ». Il che è quanto dire che l' uomo si prenderà cura del suo simile e del suo cavallo per uno stesso principio; intantochè sì l'uno che l' altro contribuir può al suo ben essere. La morale gl' insegnerà ch'egli, più che del cavallo , dee far conto dell' uomo, perchè questo gli è più necessario. Ma se accadesse che un uomo reputasse a sè più necessario il suo cavallo , che non un vecchio schiavo infermo; che cosa gli suggerirà la morale? Rechiamo un altro passo. « La giustizia è il cardine della vita sociale , tanto indispensabile alla nostra felicità : e nondimeno questa giustizia talora si oppone affatto ai nostri interessi personali e del momento. Mercè il sagrifizio che ad essa facciamo di tai frivoli interessi , noi ci procacciamo sicurezza , ci procacciamo il diritto alla protezione , alla stima , all' amore, alla considerazione de' nostri simili ; senza il qual diritto la società non può per noi avere allettamento veruno. » La morale insegna per tal modo a preferir la giustizia a un interesse personale e momentaneo colla mira d' una maggior sicurezza, non che di quella stima e considerazione, senza di cui la società non ha attrattivo. Con somiglianti principj l' avaro d' Orazio , se avesse a ricomparire fra noi; quest' avaro che, nulla curandosi di quanto possa dirsi di lui, gode tutto in veder crescere di giorno in giorno il suo tesoro, sarà egli in dovere di rinunziare a que' guadagni che la giustizia condanna , e che destano i gemiti del povero, ma che sfuggono alla severità delle leggi , e d' altronde vaigono a lui (in un colla sicurezza , anche per parte de' grandi) tutti i contrassegni di benevolenza e d' ossequio, che possono altamente lusingare la sua vanità? Con tali principj , lo dico , qualora si tratti di scegliere tra la perdita della vita e l' ingiustizia, a qual de' due s' appiglierà mai l' allievo dei moralista? Ascolti il suo maestro. « Il cittadino non può amare la sua patria , che in ragione degli utili che da essa ritrae ; se non ne riceve alcuno , è forza che il suo affetto s'affievolisca. Qualora la patria non gli cagioni che dispiaceri , il suo cuore si alienerà affatto da lei . . . . L' uomo cessa d' amare la stessa sua vita dal punto che questa non gli presenta nulla di piacevole. » Non è d'uopo al certo di spiegazione, onde chiarire le scuse, che questa dottrina può prestare al tradimento ed al suicidio. Ma non secondo questi principj misurarono il loro amore verso la patria i Socrati , gli Aristidi , i Focioni, anzi persino ch'essa compensava i lor servigi coi trattamenti più ingiusti : e una patria , tuttochè pagana, non ha essa diritto di bramare una morale , che all' opportunità le riproduca dei Socrati , degli Aristidi , de'Focioni ? Ma innalziamo il nostro pensiero a qualche cosa ancora di più sublime, e di più salutare all'umanità. Può egli credersi che la morale dell' A. sia stata quella, che giunse a inspirare al Borromei e al Belzunce l'eroico coraggio di sagrificare sè stessi alla salvezza del loro gregge? Qual labbro profano oserebbe avvilire un sì eccelso eroismo , assegnandogli per iscopo una stolta vaghezza di stima , di onori , di complimenti? Meriterebbe ella la virtù gli encomj, onde i filosofi credono lor debito onorarla? Sarebbe ella una sì gran cosa, se non fosse che stromento di quella meschina felicità, che può godersi in questa vita?

T. p. 386. « Gli schiavi sorsero a libertà nella Pensilvania. Un sì maraviglioso cambiamento doveva esser l'opera d'un popolo tollerante. Ma indarno si aspetta un siffatto eroismo da nazioni, che son tanto barbare pel vizj prodotti dal lusso, quanto il furono per quelli prodotti dall'ignoranza ».

O. Il cristianesimo ha dato fin da'primi secoli più esempj di siffatto *eroismo*. L' A. ne' primi volumi dell' opera fe' onorevolissima menzione di quanto adoperò il domenicano Las Cazas per la libertà degl' Indiani. Non v' ha dubbio, la religione essere stata quella, che infiammò di tal zelo quel pio vescovo. I consigli da lui dati ottennero l'approvazione de' più celebri teologi del suo tempo. Che se non sortirono tutto quel felice esito che se ne dovea aspettare, ciò non dee attribuirsi alla Religione, avendo essa medesima dettati siffatti consigli: di che conviene anche l'A.

Al cominciare della terza dinastia quasi tutto il basso popolo era schiavo in Francia (ed altrove); ciò si sapeva anche senza l' attestazione del sig. di Montesquieu. Al progresso della monarchia, al ristoramento della sovranità dee la Francia l'istituzione de' comuni, e la libertà che a quel servaggio la sottrasse. Quanti di quei pretesi sapienti, che abusano oggidì d'una tale libertà per detrarre alla Religione ed al governo, sarebbero tuttora curvi sulle glebe, stringendo il sarchio invece della penna, se la monarchia non ne avesse tolti i lor antenati? Pare che un tal servigio meriti pure qualche gratitudine.

T. p. 387. « L' esperienza ha dimostrato che nel clima delle colonie la popolazione per natura sua cresceva del doppio ogni 25 anni. Questa verità, ond'esser meglio sentita, ha bisogno d'uno sviluppo. Da per tutto il popolo s'aumenta in ragione del numero de'matrimonj; e questo

numero si fa maggiore in proporzione della facilità de' mezzi, che si hanno, onde mantenere una famiglia. In un paese ove è copia di mezzi di sussistenza, molti cercano un presto collocamento. In una società invecchiata pe' suoi medesimi progressi, le persone doviziose, spaventate dal dispendio che seco trae il lusso femminile, formano più tardi che loro sia possibile uno stabilimento difficile ad essere assodato, e costoso ad esser mantenuto; sicchè le persone prive di beni, trapassano la lor vita in un celibato, che turba la quiete maritale. I padroni han pochi figli, i domestici non ne hanno, gli artigiani temono d'averne. Un tal disordine è così sensibile, nelle grandi città soprattuto, che le generazioni non si riproducono quasi bastevolmente per mantenere la popolazione al consueto livello, e costantemente vi s'incontra maggior numero di morti che di nascite. Fortunatamente una tal decadenza non si è peranco stesa per le campagne, dove l'abitudine di fornir un riparo al vuoto delle città lascia un po' più di campo alla popolazione. Siccome però i terreni sono tutti occupati e posti quasi a prezzo eccessivo, ne viene che chi non può acquistar possessi vive al servizio del proprietario. Il concorso prodotto dalla moltitudine degli operai invilisce la loro fatica, e la modicità del guadagno toglie loro il desiderio, la speranza e le facoltà di rigenerarsi per via dei maritaggi. Tale è lo stato in cui trovasi di presente l'Europa ».

O. Queste riflessioni, da qualche espressione infuori, pajono nel fondo assai giuste. Aggiungansi ora alle cause dello spopolamento mentovate dall'A. le desolazioni della guerra, il bisogno di numerose armate che fa invecchiare anzi tempo il fiore della gioventù, il flagello della emigrazione che spopola i paesi senza popolarne alcuno, in più contrade la mancanza di buon regolamento in ciò che spetta la conservazione de' cittadini sia per prevenire le malattie, sia per arrestarne i progressi; e si avrà la risposta alle declamazioni di tanti scrittori, i quali non san vedere altra causa dello spopolamento che il celibato religioso.

Questo articolo giova ancora a far risposta all'opposizione, che gl' increduli mettono in campo, riguardo alla numerosa popolazione che, secondo il sacro testo, dovea già esistere uno o due secoli dopo il diluvio. Nelle circostanze più favorevoli (ecco quello che fu obbiettato) la popolazione non cresce, che d'un ventesimo in cent' anni. Questa osservazione, dato che sia vera, non può aver luogo se non forse nelle contrade già da gran tempo popolate, e dove tutti i terreni sono occupati; ma certo viene smentita dal fatto ove trattisi di paesi che, non ancor soggetti a padrone, presentano uno spazio illimitato, dove la popolazione può estendersi senza impedimento di sorta. In simil caso ciascuna famiglia riprodurrà altrettante famiglie, quanti sono i figli in essa nati. Se tali famiglie menano una vita semplice, se mercè il lavoro e la frugalità vi si gode d'una sanità vigorosa fino agli anni più avanzati, la popolazione deve prodigiosamente aumentare. Il dotto Dionigi Petavio, sopra ipotesi evidentemente possibili, calcolò che la popolazione dopo il diluvio ha potuto dare alla terra più abitanti, che non si richiederebbero per verificare il numero, registrato nel sacro testo. L'autore dell'addotta obbiezione, il più *bello spirito* de' suoi tempi, volge in ischerzo il calcolo del Petavio, dicendo che *non si creano gli uomini con de' tratti di penna:* ma è chiaro che una facezia non basta per appagare le persone di giudizio. Anche ammesse tutte le cause, che possono alterare il corso progressivo nel calcolo del dotto gesuita, si avrà sempre un risultamento più che bastevole a render nulla la difficoltà agli occhi d'ogni persona spregiudicata.

T. p. 390. « Si gode in esse (nelle colonie inglesi) di tutta forse la felicità, che colla fralezza dell'umana condizione può conciliarsi ».

O. Non già dunque solamente tra' selvaggi, come pretende altrove l' A., l' uomo è felice, quanto gli è dato di esserlo.

T. p. 391. « La politica e per lo scopo e per l'oggetto rassomiglia all'educazione della gioventù. Sì l' una che l' altra tendono a formar degli uomini. Esse debbono quindi sotto molti aspetti rassomigliarsi ne' mezzi. I popoli selvaggi, come i fanciulli d'età ancor tenera, riuniti che siansi in società, voglion esser guidati colla dolcezza, o frenati colla forza. Essendo essi per difetto di esperienza, sola maestra della ragione, incapaci a governarsi da sè medesimi nella vicenda degli avvenimenti e de'rapporti, che accompagnano lo stato d' una nascente società; dee il governo esser illuminato per loro, e scorgerli mediante l'autorità fino all'età della cognizione. Perciò i popoli barbari trovansi naturalmente sotto la guida e la verga del dispotismo, infino a che il progredire della società istrutti non li abbia a condursi mediante il loro proprio interesse ».

O. Prova l' A. che ogni società ne' primordj ha d'uopo del lume e della scorta dell'autorità. A parer suo l'autorità, che altrove ei vorrebbe disonorare coll'appellazione di dispotismo, non vi sta male, anzi è necessaria per supplire all'inesperienza della nazione. Ciò posto, il popolo che in ogni paese costituisce la massa della società, esce egli giammai da questo stato d' infanzia, il quale esige che il governo lo soccorra del suo lume, e lo conduca quasi per mano colla sua autorità? Dirà l' A. che l'esperienza forma col tempo la ragione del popolo. Ma non ci ha insegnato egli stesso, che riguardo alle nazioni, come riguardo a' privati, gli errori del passato son inutili affatto pei futuro? Non ci dic'egli (p. 420) che « le nazioni in generale son più fatte per sentire che per riflettere ? »

Che il popolo voglia il bene, ma che nol conosca è sentenza pur di Rousseau, i cui principj, a quanto pare, aggradano d'assai all'A.; sentenza costantemente vera per tutti i popoli e in tutti i tempi. Si ponga ben mente; e si troverà che talvolta le società invecchiano senza esser uscite giammai dall'infanzia: all'ignoranza della prima età sottentrano spesse fiate gli errori, assai più fatali, d'una falsa educazione.

L'A. vuole che le nazioni nello stato di lor pretesa maturità sieno guidate dalla opinion pubblica. Se per opinion pubblica s'intendo quella, che viene adottata dalla moda dietro l'influenza degli scrittori, che in ogni stagione ottengono maggior voga e celebrità, non potrà essere ammeno che ne' tempi più felici l'opinion pubblica sia sempre l'organo delle utili verità. Cerchiamone un esempio. Il nostro A. non cessa di ricordare i funesti effetti del lusso; ci dipinge a forti colori i vizj e i mali, ond'esso infetta e opprime la società. Eppure se s'interroghi l'opinion pubblica, almeno, da qualche anno in addietro, si troverà (a giudicarne dalla moltitudine degli scrittori) vôlta, a pluralità di voti, in favore del lusso. Da Melon il lusso è chiamato il contrassegno e la cagione della maggior prosperità degli Stati. Montesquieu afferma che mancando il lusso (almeno nelle grandi monarchie), ogni cosa va in rovina. Voltaire ha sovente impiegate le grazie del suo pennello, onde offrirci del lusso il quadro più seducente. Chi può inoltre contare i libri, gli opuscoli filosofici e politici, ne' quali il lusso è vantato come la sorgente della ricchezza e della felicità nazionale? Chi osasse aprir bocca contro il lusso, sarebbe riputato un atrabiliare, un bacchettone, un teologo. L'A. non ha dunque modo di negare che, trattandosi d'un punto del più alto rilievo, l'opinione pubblica per gran parte del secolo diciottesimo non sia stata predisposta e propagata dalla setta che dettava la moda, se così è permesso d'esprimersi. Si esige che il popolo legga, affine d'illuminarsi; chiene il popolo ha letto, ed ha letto gli scritti de' novelli riformatori; ma niun frutto ebbe di questa lettura fuorchè l'errore. Ora è d'uopo che l'A. venga ad aprire gli occhi alla gente. Ma vi riuscirà egli? e quando poi? Vero è che i filosofi sembrano già da qualche tempo accostarsi al parer de' teologi sul fatto del lusso; ma ancorchè (cosa assai difficile) giugnessero a screditarlo, ripareranno essi al guasto, recato da' loro antecessori? E si pretenderebbe che la pubblica opinione, in ogni tempo fluttuante a capriccio de' begli spiriti, fosse la bussola del Governo?

T. p. 403. « Un qualche potere dee nel fatto definitivamente decidere su ciò, che può giovare, ovvero nuocere al bene generale dell'intera società ».

O. Se è vero che le nazioni son meglio fatte per sentire che per pensare; che gli errori del passato sono inutili per l'avvenire; che il popolo brama il bene, ma nol conosce: va egli di accordo con sè stesso l'A. quando vuole affidare alla massa componente una popolosa nazione il deposito di quest'autorità, che dee stabilire definitivamente intorno al bene generale della società?

T. p. 414. « L'Inghilterra nutre nel suo seno una quantità di sudditi, che non hanno alcun rappresentante; perchè non godono dell'estensione di possessi, richiesta affine di poter concorrere all'elezion de' membri, che debbono costituire il parlamento ».

O. Si domanda se questa moltitudine di sudditi, che per non possedere quaranta scellini di rendita sono esclusi dal votare per le elezioni, sien considerati in Inghilterra quali uomini liberi e cittadini, ovvero quai semplici schiavi dei rappresentanti e de' loro committenti? Se l'A. non osa chiamarli schiavi, gli sarà forza confessare, contro quello che dice nella pagina precedente, che può uno essere uom libero e inoltre cittadino coll'obbligo di prestare ubbidienza a leggi, che nè siasi imposte da sè, nè per mezzo di chi lo rappresenta.

T. p. 416. « Nessuna società, dacchè perdette una volta il privilegio di dar il voto nella sanzione e promulgazione delle leggi fiscali, ha conservato un'ombra solamente di libertà. Una nazione è per sempre schiava, quando essa non ha più un'assemblea nè un corpo, che sostener possa i suoi diritti contro l'autorità di chi la governa ».

O. Secondo un tal principio converrebbe in certo modo distinguere in Inghilterra due sorta di nazione, l'una sopra dell'altra: la nazione cioè che ha il diritto di votare, e quella che ne è priva. Non è tuttavia probabile che la massa de' sudditi, la quale non ha il diritto di votare, provi più pesante il giogo della schiavitù, che non quelli a' quali un tale diritto è concesso. Questi stessi sudditi sarebbero essi men liberi sotto tutt'altro governo, ove i diritti de' cittadini sono determinati dalle leggi, e protetti da magistrati posti a guardia delle leggi stesse? È un pazzo abuso del nome di schiavo, quello di applicarlo a persone, che godono di tutti i comodi della vita, e che, mercè l'osservanza de' doveri, dall'onore e dall'urbanità imposti ad ogni uomo, non sentono il giogo dell'autorità più degli stranieri che vivono tra loro.

T. p. 424. « Spezzate i nodi che stringono l'antica alla nuova Brettagna; e ben presto le colonie settentrionali avranno da solo più forza, ch'esse non ne avessero quand'erano unite alla loro metropoli ».

O. Le ragioni addotte dall'A. alla pag. 423 sembrerebbero provare il contrario: ed è questo un nuovo argomento della poca coerenza di lui nel ragionare. Il dire il pro ed il contra è un mezzo sicuro d'assestare i pronostici a qualsiasi avvenimento. Del rimanente noi non c'impegniamo nè punto nè poco in discussioni di

simil fatta; persuasi che, trattandosi degli affari che premono a' privati e molto più alle nazioni, non bisogna arrogarsi la libertà di parlare, tranne quando altri è abbastanza instruito per sapere ciò che si dica, e abbastanza prudente per non dire, se non ciò che è necessario.

T. « Le colonie delle nostre monarchie assolute voleranno forse dinanzi un padrone, che non saprebbe offerir loro una condizione più dolorosa di quella, in cui le tiene il lor governo».

O. L'A. reca de' fatti che smentiscono le sue predizioni. Dice alla pag. 356, che i coloni spagnuoli della Florida, ed onta della miseria (da lui immaginata) nella quale eran lasciati dalla metropoli, allorchè la Florida col trattato del 1763 venne ceduta all' Inghilterra, vollero tutti passare a Cuba. Tanto è naturale agli uomini lo amare la lor madre patria: questo amore, imposto dalla natura (come l'A. stesso confessa), è d'altro lato così dolce, così degno d'un'anima sensibile ed onesta, che il volergliela render odiosa sarebbe una crudeltà.

T. p. 425. L'A. parla qui dell' avanzamento del bene nel nuovo emisfero, e dell'avanzamento del male nell' antico.

O. È molto probabile che nel nuovo emisfero non v'abbia tanto di quella pretesa filosofia, quanto avvene nel vecchio. Il sig. V. ha detto, non una volta sola, che in Europa chiunque vien sotto il nome di persona onorata, in una parola, il maggior numero di quelli che si distinguon nel mondo, sono imbevuti delle massime e dello spirito della filosofia. Vi ha in questa sentenza dell'esagerazione sicuramente; ma, levato il dippiù, vi è forse anche troppo di vero in ciò che rimane. Nondimeno l'antico emisfero, tutto filosofia, fa rapidi progressi nel male; mentre il nuovo, meno filosofo, pur progredisce nel bene. Un simigliante contrasto presenta una specie d'enimma, che confonde gli ammiratori di questa sorta di filosofia. L'A. attribuisce giustamente i progressi del male a quelli del lusso: ma chi furon essi in questi ultimi tempi gli apologisti e i promotori del lusso? L'A. li conosce: non sono certamente i teologi.

T. p. 422. « Pur troppo la subita e rapida decadenza de' nostri costumi e delle forze nostre, i delitti dei re e le aventure dei popoli renderanno pure universale la funesta catastrofe, che disgiunger dee un mondo dall'altro. La mina è apparecchiata sotto le fondamenta dei nostri vacillanti imperi; i materiali delle loro rovine s'ammucchiano o s' accatastano negli avanzi delle nostre leggi, nell'urto e nel fermento delle opinioni, col totale rovescio dei diritti che costituivano il coraggio, col lusso delle nostre città e colla miseria delle campagne, coll'odio irreconciliabile tra uomini vili, che tutte posseggono le ricchezze, e uomini robusti e ad un tempo virtuosi, cui null'altro più rimane a perdere, fuorchè la vita ».

O. Convien ripeterlo: la filosofia va prosperando, e i costumi si guastano. Non così si annunziò il cristianesimo al suo nascere: esso operò una riforma così subitanea e così sensibile ne' costumi; che il mondo ne restò maravigliato. I pagani stessi attestarono questa sorprendente mutazione; ed anche a' giorni nostri la pittura, che l'A. fa de' neutrali dell' Acadia, basterebbe sola a provarne l'autenticità. Un uomo onesto, potrebbe egli adunque restar sospeso tra la Religione e l'incredulità?

L'A. compiange il rovesciamento de' diritti de' popoli, diritti ch'eran l'esca del loro coraggio. Vorremmo da lui sapere, quali erano i diritti de' popoli sotto il despotismo del governo feudale, che sussistette già un tempo. E non è egli pure il cristianesimo, a cui deve il mondo l'abolizione della più parte di que'pretesi diritti feudali, che formavano la sciagura de' popoli e il disonore dell' umanità?

Ei piange il coraggio annichilato tra noi: ma le chiare gesta de' guerrieri de' nostri giorni, encomiate a gara dagli stessi filosofi, dimostrano irragionevoli le querele dell'A.

Parla della collisione, e del fermento delle nostre opinioni; e ne addita il pericolo. Ma da che vengono essi alimentati questi due disordini?

Presenta le nazioni europee come divise ciascuna in due classi: l' una di uomini vili che tutte hanno in lor mano le ricchezze, l' altra d' uomini robusti e virtuosi che non han più altro a perdere, tranne la vita. Ha egli posto ben mente a quello che dice? Questa classe che non possiede nulla, tutto questo basso popolo, per detto de' nostri filosofi, ignora perfino il nome di filosofia; e tuttavia, secondo l'A., è la classe degli uomini robusti e ricchi di virtù. La classe padrona di tutta la ricchezza è popolata di filosofi, ed è la classe de' vili. Vi ha egli posto mente, ripeto; ovvero, sarebbe questo un effetto di qualche sconvolgimento accaduto tra le sue idee?

È poi da dolersi che il fermento sul quale ei piange, nasconda al suo sguardo la vera sorgente di quel disordine, le cui fatali conseguenze dipinge egli con tanta forza e così altamente deplora. Osiamo indicargliela noi. Questa sorgente altro non è che il disprezzo, la dimenticanza della Religione. A conferma di questa nostra asserzione noi non gli citeremo de' teologi, de' bacchettoni. Apra egli Polibio e Montesquieu; apra lo stesso *Dizionario filosofico*, e vi leggerà che l' epicureismo fu altre volte la rovina di Roma e della Grecia: l'epicureismo, dico, che tutto concentra nell' interesse personale; che fa dell' uomo l' idolo di lui stesso; che l' amor del piacere sostituisce a quello della virtù, l'indolenza della mollezza agli sforzi del coraggio; che estingue ogni vero affetto socievole, e ponendo la sensibilità sul labbro pianta la durezza nel cuore. E si fanno le maraviglie, che riproducendosi la stessa causa si riproducano i medesimi effetti?

Del resto ripeto ciò che già ho dichiarato al principio di quest'opera: che sotto il nome di filosofi io non ho inteso, tranne coloro i quali abusando della filosofia, giusta il detto del sig. d'Alembert, infatti ne mancano, e disonorano così un nome rispettabile, ingiustamente usurpato; sotto poi l'appellazione d'*Autore* ho voluto indicare unicamente l'editore, chiunque egli siasi, del libro che io percorreva: che riguardo ai fatti, che appartener possono sì ai privati sì alle nazioni, io non ne ragiono fuorchè seguendo le supposizioni dello scrittore, guardandomi bene dall'accordar loro il menomo grado d'autenticità. Io cito le parole stesse dell'A. non per provare ciò che egli asserisce, ma perchè esse porgono chiari argomenti d'una maniera di pensare, assurda ne'suoi principj, micidiale nelle conseguenze. Che cosa dovremmo noi aspettarci da questo spirito d'indipendenza, che ribellasi contro ogni sociale instituzione de'suoi simili, e non si piaca che in favor de'castori e de'selvaggi? Lungi dall'approvare punto di tutto ciò, che lo scrittore asserisce a scapito di chicchessia, sarà facile il vedere che solo mio malgrado e con orrore ne ho cavati alcuni passaggi, atti a svelare la malignità del sistema, sopprimendone accortamente i più odiosi e stomachevoli.

VIRTUTEM POLITICAM

Ad Optimum statum non minus Regno, quam Reipublicae necessariam esse

ORATIO

HABITA IN REGIA TAURINENSI ACADEMIA

NONIS NOVEMBRIS ANNO MDCCL.

Accesserunt distincta Capita, quibus proposita in Oratione Argumenta dilatantur, confirmanturque (1).

PROOEMIUM

Disserentium inter se reprehensiones non sunt vituperandae, ait Tullius lib. I de finibus; *maledicta, contumeliae, tum iracundiae, contentiones, concertationesque in disputando pertinaces indignae mihi Philosophia videri solent. Neque enim disputari sine reprehensione, nec cum iracundia, aut pertinacia recte disputari potest.* Propterea idem Tullius (lib. 2, Tuscul. quaest.) *tantum abest*, inquit, *ut scribi contra nos nolimus, ut id etiam maxime optemus. In ipsa enim Graecia Philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus, dissensionibusque viguisset.*

Huic aequissimae sententiae assentiri plane videtur eruditus Auctor, idemque ingeniosissimus, qui nuper commentarios edidit *de Spiritu Legum* vulgariter inscriptos, qui etiam, singulari libello in eorum defensionem non multo post edito, adversus nonnullas religiosorum quorumdam censorum criminatio-

(1) Questa è la Orazione, della quale Francesco M. Zanotti congratulandosi scriveva all'Autore così: « La materia importantissima, che vi si tratta, parmi trattata eccellentissimamente; e se non temessi che fosse troppo scarsa la lode, direi che è trattata affatto secondo il genio mio.... Che dirò poi di tanti vivissimi lumi di eloquenza, di cui Ella gli adorna; e d'una latinità sceltissima, ch'Ella sa usare senza mostrare di scegliere? Quanto a me, io ho questo suo libro per un capo d'opera ». La massima di Montesquieu, presa dal Gerdil a confutare, si è che negli Stati monarchici la virtù non è punto necessaria, intantochè « può un regno sussistere e fiorire senz'amor della patria, senza desiderio della verace gloria, senza sacrifizio del privato interesse; in una parola senza virtù niuna; e vi tiene luogo di tutto, e a tutto supplisce il solo onore; e questo stesso inteso per una pregiudicata opinione degli uomini; però vi ponno ben essere in un regno molti buoni cittadini, ma non già molti uomini dabbene ». La prima edizione è di Torino 1751; ripubblicaronla i Bolognesi al tomo VI, e lo stesso i Romani. E. R.

nes, suam de omni omnino reprehensionis genere sententiam his fere verbis aperit: *Nunquam sunt reprehensiones operum contumeliosae in Auctores ipsos existimandae, nisi qui reprehendunt, velle omnino videantur non opus ipsum castigare, sed Auctorem laedere. Licet profecto de libris, qui publici juris fiunt, judicium cuique suum proferre: is enim esset perridiculus, qui cum docere alios vellet, renueret se ipse doceri. Qui nos admonent, nostrorum sunt laborum socii: Auctor, et Censor, quos tenet studium veritatis, communi utilitate ducuntur; est enim veritas totius generis humani bonum commune. Quare non jam hostes, verum foederati potius, earumdemque partium studiosi, ac fautores habendi erunt.*

Et Auctorem quidem nostrum eo videbatur aequius esse ita sentire, quod libri sui prooemio non veri tantum so studiosissimum, sed humani etiam generis amantissimum profiteatur, cujus maguopere interest veritatem spargi in vulgus: non parum, ait, in hoc esse momenti, quod ad recte, prudenterque judicandum de rebus populus instituatur. Serpit enim error vulgi, tollensque se se humo invadit procerum mentes, penes quos est summa rerum: Magistratus etiam, qui assumuntur e populo, deferunt secum in id munus errores, quibus est multitudo depravata, quique deinceps in populum ipsum maximo ejus damno, et periculo redundant: humani propterea generis charitate inductum se esse ad scribendum, viginti in id duobus annis incubuisse, eumque tantum, planeque herculeum laborem a se exantlatum, ut e multitudinis animis praejudicatas opinationes, temeritatemque, velut feram, et immanem belluam extraheret.

Si tantum, inquit, *ego consequi possem, ut nova cuique incitamenta sufficerent ad suum colendum officium, ad Principem, Patriam, leges amandas, observandasque: si perficere, ut in omni gente, omnique Imperii genere, qua potiuntur homines felicitate, hac fruerentur jucundius, mortalium me omnium felicissimum existimarem.*

Si consequi ego id possem, ut aut qui praesunt, prudentius imperarent; aut qui reguntur, aequius parerent; etiam existimarem me mortalium omnium felicissimum.

Longe omnium me mortalium felicissimum arbitrarer, si humanis ex animis temerariam assensionem, opinionemque praejudicatam extirpare possem. Ac demum concludit, *eam patere hujus exercendae virtutis amplissimae, quae universi mortalium generis charitatem complectitur, rationem longe expeditissimam, si quis in erudiendis hominibus, operae plurimum, atque studii consumat.*

Eisdem porro sum ego rationibus adductus, ut hoc scribendi consilium susciperem, eaque refellerem, quae Auctor multa congessit, ut virtutem suaderet a Regni natura et Statu ita sejunctam esse, ut sine virtute praeclare omnino Regnum administrari valeat. Sic enim Auctor statuit (lib. 3, cap. 5). *Quemadmodum in eo se maxime prodit mechanicae artis industria, quod minimo virium, motuum, instrumentorum apparatu, ingentes moles torqueantur; ita etiam in Regno eam esse vim politicae artis, ut maxima moliatur maximo, quod fieri possit, virtutis compendio: Regnum consistere absque amore Patriae, absque verae gloriae cupiditate, absque utilitatis privatae despicientia, uno verbo absque ornatissimo illo heroicarum virtutum choro, quae vetustate obsoleverunt: harum virtutum leges locum tenere, quibus propterea nullum opus; quarum graviori certe onere levat unumquemque Regni status ipse, et constitutio. Nullius fere momenti esse quidquid fit in Regno, nisi splendide fiat* (cap. 6). *Caeterum si Regno virtus deest, non omni destitutum esse praesidio; honorem praesto esse, praejudicatam videlicet opinionem cujuscumque hominis, et cujuscumque ordinis*

hominum: eum honorem sedem virtutis tenere, eamque ubivis repraesentare: tantam in eo vim inesse, ut ad splendidissimum quodque opus animos incendat; hincque fieri, ut in Regnis optime constitutis multi admodum Cives boni esse possint, pauci admodum homines boni.

Ego vero in animum induxi, ea si vera essent, quae ex Auctoris prooemio recitavi, pertinere certe plurimum cum ad veritatis defensionem, tum ad optimum Regni statum, hominumque in Regno degentium salutem, ac felicitatem, ne quis unquam sibi persuaderet, posse Regnum nullo virtutis praesidio satis apte administrari, solaque vi honoris ejus, quem Auctor non sejungit ab ambitione, fateturque praejudicatam esse opinionem cujusque hominis, et cujusque ordinis hominum. Costituamus enim Principem, aut Principis Administrum, qui hanc opinionem animo imbiberit, alienam esse a Regni natura virtutem, honore ipsum vigere imprimis, non magnopere curandum esse in Regno, quid honeste, sed quid splendide fiat; quid proclivius, quid illi sententiae tam consentaneum, quam ut neglecta prorsus temperata, et aequabili administrandi ratione, salutari ea quidem, plenaque sapientiae, sed propter aequabilitatem, et moderationem vix apparente, totum se ad illa splendida, et magnifica facinora conferat, quae populum obstupefactum admiratione, suisque plaudentem periculis efferunt acerbissimo funere? Nam qui Principes ardent vehementiori cupiditate popularis gloriae, et famae, quosque honoris ejus a virtute sejuncti, sive ambitionis faces acrius incendunt; hos constat solitos imprimis falsae hujus gloriae auram captare et ex immoderatis sumptibus ad magnificentiae ostentationem, et ex bellicis triumphis ad monimentum fortitudinis. Actum porro esse de Regno, deque Populi salute, et felicitate graviter Auctor (*lib. 10, cap. 2*) confirmat, si in deliberationibus de bello suscipiendo quidquam tribuatur gloriae Principis: quin etiam (*lib. 13, cap. 15*) conqueritur magnum fere Administrum audire, non qui sapiens est publicae rei procurator, sed qui valet calliditate plurimum, estque in expediendis rebus celer, ac versutus. Cui querelae, si alicubi gentium forte locus esse potest, justissimam esse non est diffitendum. Has porro exitiales pestes e Regno depellere honor ille non potest, a quo saepius immittuntur; nascuntur enim illae a falsae gloriae cupiditate, perversaque ambitione, quibus potissimum viget honor omnis a virtute sejunctus. Accedat itaque oportet consiliorum omnium moderatrix sapientia, et aequitas; tum in actis ipsis fides, ac temperantia; ut eventus ad incolumitatem Regni, Populorumque felicitatem accommodari valeant.

Parum itaque videtur Auctor felicitati Regni consulere, multumque discedere ab illa amplissima universi generis humani charitate, cum virtutis in Regno utilitatem et praestantiam minuere nititur; in ejusque locum commentitium honorem obtrudere conflatum ex errore, et ambitione, tanquam principium Regni statui accommodatissimum.

Et Auctorem quidem talia de Regni principio statuere potuisse, majorem etiam videtur admirationem habiturum, si quas ipse attulit virtutis, et honoris definitiones mediocriter animadvertere libuerit. Virtutem politicam, quam negat esse Regno necessariam, eam ait esse amorem Patriae, justae gloriae cupiditatem, privatae utilitatis despicientiam: illo porro suo prooemio aperte significat existimaturum se mortalium omnium felicissimum, si omnes homines, in quocumque politiae genere, suis posset cohortationibus incitare ad amorem Patriae, Principis, Legum, officiorumque. Jam vero cum didicerint homines in Regno degentes nullius in Regno pretii aut momenti esse virtutes ejusmodi, non puto futurum, ut

ex hac disciplina incendantur admodum ad earum virtutum studium, idest ad amorem Patriae, officiorumque constantiam. Quin potius, si quorum animis insedisset aliqua Patriae charitas, futurum est omnino, ut hac nova doctrina excitati, respiciant se aliquando; cogitent nullam sibi publici boni rationem habendam, suis cuique commodis esse serviendum, semetque sui, suaeque stultitiae poeniteat, quibus forte aliquo tempore contigisset propter officiorum constantiam detrimenti aliquid suscipere: quo fiet, ut abjecto prorsus amore Patriae, evulsisque ex animo virtutibus illis, quibus nihil est opus, spem omnem eripiant hujus disciplinae Auctori ejus assequendae felicitatis, quam ex amore omnium in Principem, Patriam, leges, et officia esset cumulatissime consecutus. Propterea non ingratum ipsi fore puto, si quis ad Patriae charitatem revocare studeat homines in Regno degentes.

Honorem vero illum, cujus vim ad optimum Regni statum suadignam commendatione Auctor judicavit, praejudicatam ipsam, ait, opinionem esse cujusque cum hominis, tum ordinis hominum. Eodem porro illo suo prooemio testatur mortalium se omnium felicissimum existimaturum, si tantum consequi labore suo posset, ut humanis ex animis praejudicatas opiniones evelleret. Multum ergo videtur etiam hoc loco de spe illius assequendae felicitatis Auctor ipse sibi detrahere; cum ejus honoris praestantiam extollit, qui nascitur ex praejudicatis opinionibus, iisdemque alitur, et gliscit. Quid? quod profitetur id sibi maxime propositum fuisse, ut veritatem, quae bonum est commune humani generis, spargeret in vulgus? Quid porro tam inimicum veritati, quam opinionum vanitas, omnisque popularis, ac imbecillae assensionis temeritas? Nullo igitur modo ferre veritas honorem illum potest, qui populari tantum, ac plerumque temeraria commendatione floreat. Quare id consentaneum videbatur, ut cum vellet per omne genus politiae veritatem invehere, virtutem ipsi comitem adjungeret, quae habet a veritate commendationem. Nam quod ait Auctor, magnum humani generis bonum positum esse in veritate, non ita puto dici ab eo quasi bonum illud sola veri inquisitione, aut contemplatione totum contineatur, quin ex ea cognitione quidquam promanet ad humanae vitae actiones moderandas: est enim philosophi, et politici hominis non in sola veritatis investigatione conquiescere, sed eam ad omne genus officii apte, prudenterque accommodare. Quocirca si plurimum veritas ad humani generis bonum valere censenda est; id ex eo fit maxime, quod quos veritatis species magnopere delectat, his necesse sit virtutis effigiem magnopere placere. Est enim veritas virtutis amica, habetque virtus a veritate constantiam: nihil praeterea in rebus humanis potest esse constans, purum, simplex, fidele, sincerum: nec sine fide, et constantia quietum, pacatumque statum aut comparari, aut partum conservari posse sperandum est.

His de causis cum pro muneris mei ratione in sollemni studiorum instauratione praefari aliqua deberem de virtutis dignitate, et praestantia, nihil aptius occurrit, quo muneri meo satisfacerem, quam si adversus Clarissimi Auctoris sententiam virtutem in Regno, non minus quam in Republica necessariam esse defenderem. Quam Orationem cum adornabam, non aliud mihi versabatur in animo, quam ut eam in spectatissimorum Auditorum corona haberem, nec arbitrabar futurum aliquando, ut publicam lucem aspiceret. Verum cum non pauci sapientia, et auctoritate praestantes viri, qui de virtutis in Regno praestantia idem, atque ego sentiunt, cuperent, imo etiam rogarent, ut eam publici juris facerem; fateor me horum voluntati libenter esse obsecutum. Quidquid enim de re bona dilucide dicitur, praeclare semper dici Auctor est Tullius; quod

valere arbitror etiam cum minus eleganter, aut erudite dicitur. Cum autem ageretur de refellenda celeberrimi Auctoris sententia; id mihi omnino faciendum duxi, ut multa, quae necessaria coactus orationis brevitate coarctaveram, et peranguste referseram, ea dilatarem, explicaremque latius, novisque argumentis confirmarem. Ac ne dubitatio aliqua superesse posset de mente Auctoris, deque eo, quod ipse virtutis nomine significare voluit, cum virtutem expulit o Regno; primo capite quod Orationem sequitur, id mihi censui dilingentissime explicandum: ratus nullam posse disputationem recte procedere, nisi ante id probe constituatur, planeque intelligatur, de quo disputetur. Quod quamquam eo loco satis apte perfecisse mihi viderer, non defuerunt ex his, quibuscum id operis communicavi, qui plus etiam requirerent; non committendum, ut legentes ante ad Orationem accederent, quam esset haec res distincte explicata: multis quippe constanter persuasum esse nil peccatum ab Auctore in costituendis politicarum Societatum principiis; qui nimirum sic existimant, non aliud principii ejus nomine ab Auctore esse intellectum, quam idipsum quo, prout communiter vivitur in societate, allici solent plerumque homines, ac permoveri, ut velint Societati servire. Jam in Rebuspublicis amore Patriae, sive quod eodem recidit studio aequalitatis, et frugalitatis servitur Reipublicae: in Regno invitantur honore homines; maxime vero in quibus positum est praecipuum Regni robur, nobiles viri vehementer exstimulantur, ut difficillima, maximeque periculosa Regni munera laeti, alacresque suscipiant, ac fortissime obeant: in despotico denique dominatu nil superest nisi timor, quo servitute oppressi homines legibus parere coguntur. Ita scilicet Auctorem plerique interpretantur, quem propterea et recte sensisse, et praeclare omnia dixisse defendunt. Quae interpretandi ratio nisi ex istorum animis in ipso disputationis ingressu extorqueatur, non immerito censuerunt benevoli monitores proclivo futurum, ut ipso etiam offenderentur Orationis argumento, putarentque nos in ejusmodi sententia refellenda operam lusisse, quam ipsi perversa interpretatione finxissemus, Auctor constituisset nunquam. Atque istorum quidem nos consiliis, monitisque eo libentius paremus, quo facilius ipsis satisfacere possumus. Nam qui Auctoris decreta sic intelligunt, ut superius sunt ab ipsis exposita, videntur mihi quidem magis, quod Auctor dicere debuisset, divinare, quam explicare quid senserit.

Primum cum volunt isti principium Societatis politicae ab Auctore dictum id esse, quo plerumque homines permoventur, ut serviant Societati *(Lib. 3, cap. 2)*; Auctori ipsi repugnant manifestissime, qui totam suam de Societatum principiis disputationem concludens aperte testatur, principia se designasse ea, quae essent quidem in unaquaque politia summopere expetenda; de hoc nil sollicitus utrum in hac, vel illa politia revera vigeant. Praeterquamquod non solum negat Regna virtute administrari, sed plane contendit in eo administrationis genere *nil opus esse virtute.*

Secundo. Virtus ea politica, videlicet amor Patriae, seu legum, gubernationisque politicae, quem Auctor inducit velut principium omni Reipublicae admodum necessarium, vel refertur ad Optimates, penes quos est summa rerum, vel ad populum, qui descriptioni politicae paret solummodo: nam diversis locis modo ad unum, modo ad alterum respicere Auctor videtur. Si refertur ad primos, nil mirum Optimates eas leges amare, idque gubernationis genus, quo suprema ipsorum potestas continetur, ac sancitur. Auctor certe ipse palam docet (*Lib. 4, cap. 3*), quod ipsum est per se apertissimum, nemini displicere supremam, qua pollet, potestatem: ne

que usquam auditum esse Reges non amare potestatem regiam, aut qui despotice imperant, illam suam dominationem odisse. Sin virtus ea politica spectatur in his, quorum est legibus parere, nullum Auctor proferet argumentum, quo evincat virtutem ejusmodi populo necessariam esse in Republica, praesertim Aristocratica, quod non idem efficiat pari jure populo necessariam esse in Regno. Propterea non diffitetur Auctor (*Lib. 3, cap. 4*) non adeo necessariam esse virtutem in Republica Aristocratica, quam in Democratica, quod in illa Nobilium legibus populus contineatur. Quamquam si suis vellet Auctor decretis constantius haerere, cum doceat (*Lib. 2, cap. 6*) in plerisque Rebuspublicis Aristocraticam gubernandi rationem non admodum abhorrere a dominatu despotico, ac multo graviore in his, quam in Monarchia servitute populos premi; consentaneum esset, ut in ejusmodi Aristocratica gubernatione principium etiam constitueret non admodum abhorrens a principio, quod ex ejus sententia despoticae est dominationi accommodatissimum: quod scilicet non virtutem tantum omnem, verum et honorem ipsum prorsus respuit.

Tertio. Quod eodem loco affert Auctor (*Lib. 3, cap. 4*), quo virtutem demonstret saltem Optimatibus in Aristocratia summopere necessariam, non facit ut recte, et congruenter posita ab eo videri debeant principia gubernationis politicae. Ait enim, ***Optimates, cum legum vim adversus aequales suos tueri debebunt, sensuros id se facere non posse, quin simul in seipsos quasi repercussu quodam agant***. Ex quo concludit, eam esse naturam, et conditionem ejus Politiae, quae virtutem omnino desideret: qua scilicet fit, ut privatum commodum cedat publicae utilitati. Tum addit, ***non posse contineri politiam illam, nisi aut magna prorsus virtute, qua Optimates cum populis suis aliquam aequalitatem habere non dedignentur, aut minori saltem virtute, moderatione scilicet quadam, quae tueatur inter Optimates aequalitatem eam, qua omnes conservantur***. Nunc vero non intelligo, quamobrem aliquam Auctor virtutem in Optimatibus requirat, ut reprimant se se mutuo, vimque legum adversus aequales suos tueantur. Nam in illa tuenda legum vi tantum abest, ut adversus se se agant, quod supra dixit Auctor, quin potius ut hoc loco multo sane melius, ac verius dicit, non alia ratione conservare possint auctoritatem suam, nisi vim legum tueantur, qua omnium aequalitas adversus paucorum ambitionem defenditur. Quare amor ipse supremae potestatis, qua omnes fruuntur, satis, credo, virium habebit, ut velint eorum conatus retundere, quos et leges contemnere, et majorem quamdam supremae potestatis partem sibi arrogare, et dominationem affectare intelligerent.

Quarto. Quod Aristocratiam Auctor ait multam in Optimatibus virtutem requirere, ut moderate gerere se se velint erga Populos, quibus imperant: in eo ego vehementer assentior Auctori. Verum simul et hoc animadverto, si virtus ex eo capite desideratur in Aristocratia tanquam principium ei gubernationi accommodatum, et necessarium, jam tale principium gubernationis ab Auctore designari quod ad Rectores pertineat, quo moveri debeant, qui praesunt multitudini, quod in suo Imperio spectare ipsi potissimum debeant. Quocirca cum vellet reliquarum gubernationum consentanea principia investigare, ne, quod vitiosum est, desiliret de genere in genus, in Regno etiam, et despotico dominatu constituere debuisset principium illud, quo moveri debent qui Regiam despoticamve dominationem tenent. Quod si fecisset, perspexisset magnam Regno requiri virtutem in principe, ne quam habet Regiam potestatem, eam velit efficere despoticam: tum etiam in despotice imperante, si salutis suae, felicitatisque Imperii rationem habere volue-

rit, prout suo loco declaraturi sumus.

Quinto. Quod ajunt nonnulli Auctoris Patroni, recte fuisse honorem constitutum ab Auctore tamquam principium Regni, proptereaquod honoris stimulis excitantur plerumque homines in Regno, ut gubernationi pareant; quamquam Auctoris menti consentaneum esse concederetur; nihil tamen in eo est, quod non possit jure ac merito transferri in Respublicas. Honos, qui hoc loco dicitur, non alius intelligi potest, nisi vehemens quaedam cupiditas laudis, et illustris gratiae; tum etiam dignitatum obtinendarum, quae vulgo nuncupantur honores. Vigent porro in Rebuspublicis, imo aluntur optimis institutis, non minus quam in Regno, studia laudis, et gloriae. Triumphi, supplicationes, monumenta publica, statuae, imagines, et innumerabilia ejusmodi sunt fueruntque in omnibus Rebuspublicis, egregiis Civibus velut laborum meritorumque amplissima proposita praemia. Sunt etiam in Rebuspublicis honorum gradus Praefecturae, Magistratus, alii aliis ampliores, illustrioresve, quorum honesta, et magnifica specie Optimates ipsi incendi plurimum possunt ad bene merendum de Republica. Quod si dixeris in Rebuspublicis studium ejusmodi honorum conjunctum esse cum virtute, seu gubernationis amore, aut saltem eam honoris cum virtute conjunctionem summopere optandam; minime repugnabo. At idem ajo non minus optandum in Regno: siquidem honorem sine virtute, idest sine amore moderatae gubernationis, legum, ac publicae utilitatis, magnis posse Regnum cladibus afficere, ejusque statum labefactari, intelligi poterit ex his, quae diximus de virtute necessaria in Principe, Proceribus, Administris, Magistratibus, atque Judicibus.

Tandem necillud est facile concedendum, cum Auctor nil opus dixit esse virtute in Regno, minime omnino esse intelligendam de morum probitate illam suam sententiam, sed tantummodo de illo amore Patriae, publicae utilitatis, legum, ac politicae gubernationis. Enim vero ut illi suae sententiae Auctor fidem faciat, profert vitia, quae fingit Aulicorum in Regnis omnibus communia, quae vitia eadem in vulgus etiam permanere magnopere contendit. Vult itaque Auctor non esse necessarias in regno virtutes illis vitiis oppositas. Atqui virtutes hae tamen illae sunt, quae morum probitatem faciunt, et sine quibus vir frugi appellari nemo potest. Idem luculentius patet ex his, quae tradit (lib. 3, c. 5) de legibus educationis in Regno, de non adhibendis ex Richelaci sententia hominibus frugi, sed obscuris, de non curando in Regno quid honeste fiat, sed solum quid splendide. Quae singula suis locis edisseruntur.

En opus, operisque et faciendi, et emittendi consilium; quod consilium si Lectori studioso virtutis probabitur, ut certe probatum iri confidimus, reprehensiones, in quas opus incurret, hominum politiora desiderantium aequo animo patiemur, nec eae facient ut nostri nos umquam instituti poeniteat.

O R A T I O

Istud fere solet vitium in doctorum hominum, acerrimoque ingenio praeditorum commentationes obrepere, ut cum in rerum difficilium investigatione inusitatas vias indagare coeperunt, continere se postea vix possint; ac nimio quasi quodam impetu animi elati longius digrediantur, quam cogitata ratio postulet. Non enim ingeniosi homines plerumque student cogitationes suas ad res ipsas accommodare; verum postquam se, ingeniumque suum in omnem partem versarunt, suntque in longa meditatione defatigati; si quid tandem emergit, quod aut novum, aut subtiliter inventum esse videatur, id facile in rerum naturam, natura ipsa quandoque repugnante, transferunt. Nec vero mihi opus est ex antiquitatis memoria ejus rei documenta repetere: grandius scilicet exemplum incurrit in oculos, idque recens, quod cum est in illustri monumento positum, tum ejusmodi est, ut orationis argumentum suppeditare mihi videatur; quum et muneri meo sit aptissimum, et vestra frequentia, vestraque attentione dignissimum. Prodierunt quippe nuper in vulgus, magnaque continuo celebritate claruerunt de legum intima vi, ac sententia, aut si verbum e verbo vultis, de Spiritu legum inscripti commentarii: quibus Auctor solertissimus ita est in omnium aetatum, omniumque populorum persequendis legibus, institutis, judiciis, moribusque versatus, ut quod incredibile videri posset, haec omnia certas ad causas revocare tentaret; infinitamque varietatem rerum non solum plerumque dissimillimarum, verum etiam interdum pugnantium definitis rationibus complecti. De libri summa recte ne, an secus processerit, nihil ad nos; aut si ad nos, nihil ad hoc tempus: lubricum certe videtur genus orationis esse, hominique non acriter intelligenti facile praeceps. Quid enim, ut unum ex multis insignem locum proferam, in quo mea versetur hodierna disputatio; quid, inquam, tam novum, tam inauditum, tam ut ab ipsa rerum natura, sic ab omni hominum cogitatione alienum, quam quod ad Regni statum, incolumitatem, felicitatemque nihil optimi mores, nihil sancta vivendi disciplina, nihil, ut uno omnia verbo complectamur, virtus valere, aut momenti afferre dicatur? Non opus in Regno est, inquit, amor Patriae, non verae gloriae cupiditas, non utilitatis aut privati commodi ulla contemtio; non aliqua ex priscis illis heroicorum temporum virtutibus, quas in obsoletis tantum chartis quasi per caliginem adhuc intuemur: gravi scilicet isto virtutis onere quemque levat Regni status ipse. Sinite porro, N. N., ut pro muneris mei ratione nulla Auctoris calumnia hanc caussam coner attingere, virtutisque in Regno defensionem hodierna exercitatione suscipiam. Qua in re, etsi minus ingenio valebo, aut facultate dicendi, ipsa tamen oratio nixa virtutis praesidio se hujus vi, et robore facile defendet, atque tuebitur: gratiorque ac jucundior influet in aures vestras una tam praeclari nominis commendatione; quam ut sermonis ornatum vehementer desideret, sitque mihi verborum, ac sententiarum floribus conspergenda.

Et principio quidem paullo latius explicanda esse videtur ea sententia, quam mihi refellendam sumsi, ut qua de re disputatur, planius intelligere possitis. Tria Scriptor nobilis distinguit regendarum Civitatum gubernacula, sive genera Societatis politicae: Rempublicam, Monarchiam, quam Latini Regnum dixere, et praeterea despoticum, quod vocat, Imperium, quasi herilem prorsus dominatum quemdam, quemque tyrannidem saepe appellat. Singulis autem illis generibus singula etiam, eorumque naturae maxime consentanea principia voluit adjungere, quibus unaquaeque politia pro sua indole commode regeretur. Naturam quippe politiae ait, id esse, quo ad unum potius, quam ad aliud genus pertinere ipsa intelligitur: Principium vero quasi mens adjuncta corpori, affectio quaedam est, quae pervadens multitudinis animos, conflatam ex ea Societatem ceu politiae molem agitat, impellitque ad agendum. Sic autem principia partitur per singulas politias, ut Rebuspublicis virtutem attribuat, honorem Regno, despotico dominatui minas atque terrores. Virtutem porro dicit, non quam divinitus patefactam Religionis lumen demonstrat, sed virtutem dumtaxat politicam, quam Patriae charitate ita definit, ut ea reliquae virtutes omnes contineantur, quae optimum Civem efficiant. Jam quid ejus honoris nomine intelligendum sit, cujus ope florentissima Regna evadant, non facile dictu fuisset, nisi suam de honore illo sententiam Auctor plane explicasset. Neque enim esse potest justae gloriae cupiditas, quam nominatim pellit e Regno: praeterquamquod justa gloria fructus est politicae virtutis honestissimus, cu-

jus proinde flagrare desiderio proprium esse videtur excelsi et invicti animi, suas utilitates et commoda prae honestate despicientis, atque ad veram laudem, quae virtutem sequitur, exornatque, magnis conatibus adspirantis. Quid ergo venit istius honoris nomine? Studium scilicet existimationis propriae; talisque existimationis, quae non ipsa rerum veritate, aut constanti sapientium judicio quaeratur, sed quae ex incertis popularis famae rumoribus colligatur; quamque aut praejudicata vulgi opinio, aut suus cujusque sensus effingat. Caeterum eum virtutem Rebuspublicis, Regnis honorem concedit, non id se velle significare ait, in hac, vel illa Republica virtutis, in hoc, vel illo Regno vigere honoris professionem; sed hoc potius, hanc esse ex ipsa rerum natura Reipublicae, Regnique constitutionem, ut illa virtutem, honorem hoc maxime desideret. Non ergo, quod est bene animadvertendum, ut consistat dumtaxat Respublica, vel Regnum, virtus in illa, in hoc honor prorsus desideratur; sed ut firmius consistat, meliusque, ac rectius administretur. Jam mihi videor simplici hac nudaque expositione praeclare jecisse fundamenta defensionis meae. Virtus, inquit Scriptor disertissimus, in Regno legibus ita suppletur, ut minime necessaria ipsi esse videatur. Ego arbitror, N. N., nunquam egregium hominem, tam gravem mulctam Regno irrogaturum fuisse, ut id splendore omni virtutis, quo nullum in humanis rebus praestantius bonum cogitari potest, penitus orbaret; si quod sapienter de legibus disseruit, paullo attentius recogitasset. Legem ipse certe generatim definit rationem, insitam in humana natura, quae justorum, injustorumque distinctione, atque imperandi prohibendique sapientia universum genus humanum regit, ac moderatur: scriptas autem cujusque gentis leges, cum civiles, tum politicas eamdem ipsam esse rectam rationem, prout ad humana facta et negotia, quae occurrunt, sive singulorum cum singulis, sive singulorum erga communitatem, sive denique gentium, et populorum inter se convenienter accomodatur; ut proinde, quemadmodum Tullius ait, ad illam supremam naturalemque legem, tractam ex Supremi Dei numine, atque ad ejus effigiem expressam leges humanae omnes dirigi debeant, quae describunt jussa populis, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. Quam vim, naturamque legis quisquis cogitatione comprehenderit, simulque virtutis rationem omnem complecti animo voluerit, mirum quemdam earum quasi consensum, concentumque reperiet, ut illi verum omnino vidisse videantur, qui haec una vi, atque una consensione naturae constricta esse dixerunt. Quid enim est virtus, nisi habitus rectae rationi consentaneus; aut recta ipsa ratio adulta, et confirmata, e qua velut juris omnis fonte leges civiles, ac politicae promanant? Quod si ergo legibus Regnum tamquam altissimis infixum radicibus innititur, istud est consequens, ut sive qui leges describunt, sive qui legibus obtemperant, illi quidem rectae rationis praecepta explicent, isti ejusdem rectae rationis praeceptis pareant, in quo certe positum est officium omne virtutis: quo fiet, ut quemadmodum sine legibus, ita sine virtutum officiis Regnum consistere haud possit. Quod si occurreret quispiam, diceretque, qui Regni legibus parent, non ex virtute id facere, propterea quia non id faciunt studio virtutis; facile ex hoc refelleretur, quod virtutum officia, quae vir ingeniosissimus Rebuspublicis tantopere necessaria contendit, minime sit necesse ex amore virtutis proficisci. Neque enim ut stet Respublica, aut rite administretur, intimum virtutis studium, non autem externa dumtaxat virtutis officia, et adjumenta postulat: nisi forte velimus Stoicam disciplinam eum populari administratione ita esse conjunctam, ut nemo sit e Plebe in eo genere politiae, qui statim atque sit ortus in lucem, non ipsa Zenonis praecepta, Catonisque sensus una cum spiritu hauriat, sugatve cum lacte nutricis. Isthaec porro officia quid est, quod putemus minus Regno ad sapientem administrationem, quam Reipublicae necessaria esse? Nam sive Principem spectes, sive Regni Proceres et Administros, sive Magistratus, ac Judices, nullum munus reperies, quod publica felicitas, Regnique diuturnitas non ipsi virtuti creditum, commissumque velit. Ponite ante oculos vestros Principem, qui singulari quadam sapientia, et plane incredibili prudentia Regnum constituat, ac moderetur; qui in summa rerum omnium potestate modum tamen teneat, sibique temperet; qui externa pericula bellica fortitudine propulset, internos animorum motus mansuetudine, et clementia regat, cujus lenitas animi, et aequitas magis in dies effloreseat; nihilne dicemus tanti Principis virtutem ad Regni felicitatem pertinere? Immo vos, Auditores, cogitatione orationem meam praevertitis, atque Deo Optimo Maximo immortales gratias agere gestitis, cui debemus hoc tantum beneficium, tamquam humano generi expetendum, ut omnium nostrum fortunae, libertas, incolumitas, salus, ejus Principis, cui nihil est virtute antiquius, nutu teneantur. Neque hoc loco repugnantem habebimus politissimum Scriptorem, qui superbiam, qui crudelitatem, qui populorum contemptum, qui levitatem, et inconstantiam, qui vitia his, quas narravimus virtutibus contraria, inter eas caussas recenset, quae Regno depravationem, ac tandem interitum afferunt. Quid dicam de Regni Administris, Proceribus, atque Magistratibus? hic certe doctoris, quem refellimus, constantia desideratur. Nam cum agens de Regni principio nititur e Regno dimovere sedem virtutis, Procerum vitam atris adeo coloribus depingit, ut si hominem deterrimum poeta ali-

quis fictis, conquisitisque vitiis deformatum vellet inducere, nullam tantam improbitatem, nullum tam turpe flagitii dedecus conjicere in ipsum, nibil denique inquinatius, perversius, conturbatius effingere posset: quod eo consilio perspicacem Auctorem fecisse arbitror, ut cum nullum in Regni Optimatibus virtutis vestigium reliquisset, facilius id, quod sibi propositum erat, obtineret; posse regna commode carere virtute, nullaque hujus ope florentissima consistere. Verum bene habet, quod telum istud venenatum, ex illo vitiorum coeno in virtutem emissum, Auctor ipse ita retundat, ut levius jam esse, ac hebetius necesse sit. Enim vero cum caussas illas distincte, et copiose explicat, quibus regna depravantur, atque intereunt, ut est politicae rei consultissimus, non illa certe praetermittit quae multo ante descripserat Procerum vitia; ex quo uno facile intelligi potest, si Procerum vitiis labefactari statum Regni posse non confitetur sotum, verum etiam contendit, perperam ex iisdem vitiis concludere ipsum, nibil ad optimum Regni statum conservandum virtute opus esse. Idem fere peccat in caussa Magistratuum. Quippe quum in illa subtilius imata principiorum descriptione versatur, homo mira prorsus ingenii celeritate ad excogitandum eo usque provehitur, ut non dubitet dicere in Republica quidem Magistratus esse virtutis testificationes, in Regno vero honoris dumtaxat insignia. At ubi de judiciis pro rei dignitate copiose disputat, ostendit plane, quam firmum, quamque stabile Regni praesidium in ipsa sit judiciorum forma, et integritate constitutum. Itaque Magistratus in Regno requirit tales, ut non alios virtus ipsa deligeret: viros gravitate, et sapientia spectabiles, quietos, cupiditate omni carentes, qui nullos impetus habeant, qui matura et accurata circumspectione, qui summa fide, religione, diligentia omnia ponderent, atque dispiciant. Quum enim illud moderatae gubernationis, qualis Regnum est, maxime proprium velit, ut in ea Cives honesta libertate fruantur: libertas autem sit in tranquilla securitate posita, qua Cives tum demum potiuntur, cum intelligunt vitam suam, fortunas, incolumitatem, salutem in Regni tutela, et praesidio latere quam tutissime: cohaerenter sane Auctor concludit honesta ea libertate misere spoliatum iri Cives, nisi de judiciorum integritate, et forma, apud quae veniunt interdum in discrimen capitis, existimationis, fortunarumque omnium, constantem, praeclaramque opinionem habeant. Quae autem illa esse opinio posset, si ea esset Regni natura, ut non virtuti, sed incerto fallacique honori Magistratus demandarentur? Quamobrem si honesta libertas in Regno cum judiciorum sanctitate est arctissimo vinculo conjuncta; aut virtus apud Magistratus valebit, aut si, ex eo loco repulsa honore illo commentitio, abire cogetur; nec ipsa libertas locum in Regno, ubi consistere possit, reperire poterit. Quid? quod eam esse affirmat Reipublicae conditionem, ut in ea judices omnia ex mutae legis praescripto statuere, ac sancire debeant; nihil interpretari, nihil ex aequo et bono agere ipsis liceat; oculos uno verbo illis ad inspicienda legis verba relinquere tantum videatur, mentem ad ejusdem vim perspiciendam penitus eripere: contra vero id in primis Regnum postulare, ut ad legum interpretationem Magistratus prudentiam et aequitatem adhibeant, interdumque arbitrorum potius, quam judicum personam sustineant? Quae si vera sunt, ad veri quoque similitudinem videtur esse propensius, tanto majorem virtutem ab Auctore Magistratibus attribuendam fuisse in Regno potius, quam in Republica, quanto plura illorum, quam istorum, fidei, integritati, arbitrio permittenda censuit. Nec minus ipse auctoritatis sententiae suae detrahit, nostraeque adjungit, cum de Regni Administris loquitur, quos ait ingentem labem, ac deplorandam perniciem Regnis inferre, quoties id evenit, ut inani gloriae cupiditate excitati ea se abripi sinant. Quae certe paterent multo luculentius, si verba ejus et decreta recitare non prohiberet imperata brevitas orationis. Hanc porro inanis gloriae cupiditatem in illis hominibus qui restringuere poterit honor, qui nec a veritate constantiam habeat, nec a virtute moderationem, qui eo tantum spectat, ut efferat sese, ut excellat, ut omni conatu non ad optima, sed ad splendidissima contendat? Jam enim fas est propius honorem istum attingere, quem Auctor tribuere Regno voluit tanquam supplementum virtutis; quique per omnes Regni partes late sparsus, ac diffusus vitalem spiritum et salutarem toti Regno impertiri debet, quo ipsum vigeat, efflorescatque. Non est honor ab Auctore inductus ille, ut diximus, qui nascitur e studio virtutis, estque hujus fructus longe honestissimus: hoc etenim in optima etiam Republica optimus quisque ducitur. Vix quisquam invenitur, ait Romanae Reipublicae interpres Tullius, cujus Reipublicae fastis perpolitus Auctor admodum delectatur; vix quisquam invenitur, qui laboribus susceptis, periculisque aditis, non quasi mercedem laborum desideret gloriam; ut non sit ille ipse Cicero veritus de se dicere in concione, omnia, quae gessisset, jam tum in gerendo spargere se ac disseminare arbitratum in orbis terrae memoriam sempiternam. Honos Regni proprius ex Auctoris sententia, propriisque verbis ille est, quem parit ambitio, quo plurimum quisque sibi arrogat, quo non aliis benefacere, nosque ipsis conciliare studemus; sed sejungere nos ab iis, et iisdem praestare omni ope conamur; non qui Philosophiae praeceptis, sed vulgi falsis plerumque, ac praejudicatis opinionibus ducitur, bonos non verus, sed vanus, qui aucupatur inanes famae rumores, omnesque umbras falsae gloriae consectatur. O infirmum Regni praesidium in ficti ejus honoris vana imagine collocatum! Id cer-

te mihi videor vere esse dicturus, magnaque cum omnium recte sentientium, tum Auctoris ipsius assensione, gravissimas pestes irrepere posse in regnum ex ea simulata specie bonoris, qui non rectum virtutis iter et cursum, sed opinionis tortuosos anfractus, latebrasque erroris sequatur. Haec scilicet honoris depravatio cum semel imbecillitatem hominum occupavit, torquet ingenia quocumque flectere cepit, tantaque perversitate imbuit, ut rebus honestissimis, longeque utilissimis ignominiae labem aspergat, turpibus, ac perniciosis decus, et splendorem adjungat. Hinc, ut ab Auctore potissimum exempia requiramus, neglecta jacuit apud multos Populos agricultura, qua nihil uberius; sordidae habitae artes, quibus rerum omnium copia paratur; quarum rerum contemtus ampissimis Regnis turpem egestatem attulit, eaque pacis ornamentis, ac belli praesidiis magna ex parte spoliavit. Quis excipere sine risu valeat eam honoris ambitionem, quae apud nonnullos populos invaluit, qui tantum dignitatis in gnavia ponunt, ut Optimates unguibus utantur longissimis, velut amplissimis honoris insignibus, quos resecare imprimis cavent, ne labori unquam manum admovisse videantur? Gentibus illis, quae militarem virtutem prae caeteris suspiciunt, nihil illustrius videtur, aut magnificentius, quam bellica laude excellere: at eam praestantem sane laudem multi saepe robore corporis, inconsiderato animi quodam ardore, et impetu, importunaque plerumque periculorum despicientia concludere omnino videntur: quibus propterea in rebus omnem existimationis suae summam ita reponunt, ut homine nobili, ac generoso indignas fere putent artes eas, quibus ingenia poliuntur. Atqui tamen nulla fere pars est rei militaris, quae non magnopere desideret adjumenta doctrinae: hinc existunt innumerabiles artes, quarum vis tanta cum admirabilitate cernitur in praeliis, in castrorum munitionibus, in oppugnationibus oppidorum, in omni denique genere belli, et apparatu. Doctrinae studiis non acuitur solum, verum etiam alitur belli administrandi prudentia; augentur virtutes eximiae illae, comites et administrae Imperatoriae fortitudinis, innocentia, temperantia, humanitas; quae cum belli atrocitatem mitigare plurimum possunt, tum etiam cum celeritate conficiendi finem afferunt acerbissimarum calamitatum. Quam belle igitur, quam praeclare ornari posse Regnum putabimus falso illo, vanoque honore, qui si vel in ipsis militaribus studiis, quae videntur ejus esse maximo propria, solus regnare permittitur, nec ipsi adjungitur comes, et moderatrix prudentia, et aequitas, virtutem bellicam multorum judicio omnium praestantissimam confundit cum insana temeritate, quae ruit deinceps caeco furore in suorum, aliorumque perniciem, et interitum? Non omnia itaque sunt in Regno ad illum commentitium honorem exigenda: verum est honos ipse ad virtutem flectendus, atque ad naturam suam ita revocandus, ut sit insigne virtutis, ejusdemque ornamentum, praemiumque splendissimum; ut ejusdem formam praeseferat, atque similitudinem, eque ipsa tamquam e sole radius exire videatur. Atque hoc quidem non parum caussae nostrae favet, quod in illa sua sententia nequeat auctor ipse consistere, sed ut in lubrico insistentem vis illa veritatis, quae omnium animos attingit, impellat eum facile, atque in contraria loca vix opinantem conjiciat. Quod ut exemplo aliquo perspiciatis, paucis indicabo, quae statuit de Sinensis Imperii administratione. Refert ipse Sinensium Imperium inter ea, quae despotico, ut vocat, unius arbitrio reguntur, cujus administrationis rationem omnem terroribus ac minis ita concludit, ut non solum virtutem excludat, sed honorem, quem Regno saltem tanquam supplementum virtutis relinquit, in eo dominatu perniciosum fore disertis verbis pronunciet. Quamquam vero aliquibus in rebus disparem faciat Sinensis Imperii, aliorumque herilium dominatum conditionem; quod tamen attinet ad ipsum terroris principium, virtutisque, et honoris depulsionem, par facit cum ceteris. Suspecta proinde sibi ait esse, quae de laudis, et gloriae studio apud Sinenses vulgo a nostris praedicantur: nunquam se in animum inducturum vigere minimam honoris umbram in eo populo, a quo nil nisi fustibus obtineas. Quid? nil nisi fustibus obtineas a Sinensibus, quos ais proposita quotannis ab Imperatore, idque ex patrio, costantique more, amplissimi honoris consecutione ad agri colendi diligentiam, et industriam ei regioni apprime necessariam incendi, atque inflammari? Utinam vero possem hanc in rem omnia proferre in medium, quae longa post oratione disserit de praeclaris, iisdemque antiquissimis Sinensium institutis! Conflata ea esse mirifica prorsus arte ex Religione, ex moribus, ex legibus, ex modis tam arcto vinculo socialis inter se, et cohaerentibus, ut nihil aptius, nihil pulcrius, beatius nihil cogitari possit: horum rituum praesidio diuturna pace cum summa gloria fruitos esse Sinenses; multoque fuisse illud Imperium florentius, quamdiu Imperatores consuetis illud ritibus regere perstiterunt, quam cum minas, et supplicia in ejus administrationis rationem invehere coeperunt: tantam denique fuisse Sinensium legum, et morum vim, et constantiam, ut cum a victoribus immutari non possent, ipsos victores immutare, eosque cum ad patrias, inveteratasque consuetudines, tum ad meliorem etiam frugem pertrahere potuerint. Vocet nos proinde Scriptor eruditus, quoad ipsi libuerit, ad veteres illos Caesares, Claudium, Caligulam, Neronem, ut in eorum Imperio tanquam in speculo principium intueamur despotici dominatus: continuo nos ipsum revocabimus ad Sinenses, et quantum turbulentissimis fluctibus, ac tempestatibus praestat jucunda tranquilli-

tas, plenaque dignilalis; tantum contendemus Imperium, quod virtute floreat, illis Imperiis antecellere, quae timore tantum continentur; meliusque illum consuluisse despoticis Imperiis, qui virtutem, quam qui metum his praeesse voluerit. Quamquam nec adeo caussae nostrae diffidimus, ut priscam illam Caesarum Imperatoriam Majestatem adire vereamur, illudque supremum arbitrium nobis declinandum putemus. Inter luctuosissimas clades, quibus post homines natos genus humanum misere identidem afflictum est, atque perditum; si, inquit, Christianae professionis obliviscì possem, Stoicae Sectae casum, et interitum recenserem, vehementissimeque deplorarem. Fingebat haec disciplina ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, justitiam, ad omnes denique virtutes magnos homines, et excelsos. Nulla in re paullo asperior, aut durior, quam natura ferre videretur, praeterquam in dolorum, voluptatumque despicientia; haec una bonos Cives, haec una fortes viros, haec una optimos Imperatores efficiebat. Utriusque id Antonini exemplo demonstrat, quin et Juliani Caesaris, illa sua impia defectione famosi; quorum imperio nihil humano generi optabilius, nihil amabilius contingere potuisse affirmat. Primum hic abs auctore peto num censeat Romanum Imperium minus fuisse in Antoninorum supremo dominatu, et potestate, quam primorum illorum Caesarum? Non censebit, opinor: est enim res non in opinione dubia, sed illustris, et perspicua; quin potius si ad historiae fidem pressius rem totam exigere juberet, liquido constaret, quo longius a prima origine abiuit Imperium romanorum, eo magis ad supremum, seu despoticum dominatum accessisse: ut propterea exploratum haberi debeat eamdem fuisse Antoninis imperantibus Imperii romani naturam, quae fuit imperantibus Tiberio, Claudio, Caligula, Nerone. Mox velim auctor ipse recogitet, quae fuerunt ab eo constituta de illius Imperii natura, et principio; ita pertinere ad naturam, constitutionemque dominatus despotici timorem, ut si absit, manca futura sit, imperfecta ac debilis ea gubernatio. Tum potestatem, optionemque ipsi facio, ut utrum velit eligat, manere plane in ea sententia, an ea confirmare, quae gloriose hoc loco praedicat de Stoicae disciplinae praestantia; deque optatissimo Antoninorum Imperio, qui ea disciplina regnandi jura sanxerunt. Manet in ea sententia? Quantum jam decedat oportet de tota illa gloria Antoninorum, a quibus neglectum fuit illud timoris principium, sine quo imperfectam fore necesse sit dominationem despoticam; qui suorum charitate septi et esse maluerunt, et fuerunt, quibus id propositum est, ut justitia chariores essent, quam potestate terribiles: fatendumque propterea Auctori erit, si minus ex Stoica disciplina, saltem ex ejus ipsius doctrina convenientius imperasse primos Caesares; perfectioremque, ac praestabiliorem dominatus formam, rationemque tenuisse, qui metu, qui terroribus, qui minis, verberibus, cruciatibus, caedibus potestatem suam sancire imprimis curarunt, qui innumerabilium Civium, plerumque innocentum sanguine terram turpissime foedarunt, qui agros, qui Civitates, qui templa, qui Provincias vexarunt, spoliarunt, devastarunt; quibus imperantibus, quas res luxuries in flagitiis, crudelitas in suppliciis, avaritia in rapinis, superbia in contumeliis efficere possit, eae omnes perferendae fuerunt; quorum imperium quasi flamma pestifera exitium fuit orbis terrarum teterrimum. En ad quae nos exempla Auctor vocat, ut quod sit Imperio despotico principium conveniens discamus! Sin ab ea discedere non vult praeclara commendatione Stoicae virtutis, et disciplinae; laudesque confirmat, quibus Antoninorum Imperium extulit; concedat hoc etiam oportet, quod est ei commendationi maxime consentaneum, non eam esse despotici dominatus naturam, quae mores, virtutem, honorem respuat, minas, terrores, cruciatus efflagitet; siquidem plus valuit ad salutem, firmitatem, felicitatemque Imperii romani stoica virtus Antoninorum, quam Neronum superbum, et crudele Imperium. Sed quid ego pluribus vos moror, quando, uno res verbo tota confici plane potest? Quae est ista politica virtus, quam vult Auctor reipublicae summopere necessariam, regno ne conducibilem quidem? Meministis ab eo dictum, ipsam esse charitatem Patriae. Ergo nil in regno valere putabimus Populorum erga Principem, et Patriam studium, amorem, pietatem; nil Principis in suos charitatem, benignitatem, clementiam? immo, reclamat Auctor vehementer, incredibile dictu quantum Princeps in regno ametur a suis! id solum optandum, ut ipse suos amet; ut qui regni procurationem gerunt, tranquillitati pubblicae pro sua cujusque muneris ratione prospiciant; ut quos Princeps in aliquo dignitatis gradu collocavit, reliquisque Civibus praeesse voluit, hos populus revereatur, omnibusque colat cum honoris, tum grati animi significationibus; id ni fiat, metuendam regno, et lugendam status commutationem, gubernationisque depravationem. O gloriosum, o magnificum, et honestum, planeque justum virtutis triumphum! Audistis, atque ut estis in virtutem egregie animati, non sine sensu quodam voluptatis jucundissimo audire potuistis; audistis virtutem pulsam e regno, illa ipsa voce revocatam, suisque honorificentissime sedibus restitutam, illa, inquam, voce, quae sempiternum ipsi exilium e regno indixisse videbatur. Populus jam is in regno exhibetur, quem incredibilis tenet amor, studiumque in principem: princeps optatur, qui suos magna vicissim benevolentia complectatur: administri requiruntur, qui debere se aliquid patriae meminerint: magistratus, qui summa fide, et religione vitam, salutem, liberlatem, honorem, fortunas civium tueantur: cives, qui

meriia in pairiam ab his, qui sibi praesunt, coiiaia magni faciant, eosdemque, a quibus sunt profecia, coiant ex animo, omnique honore, et iaude dignos existiment. Caussam igitur vicimus; ex ipsa Anctoris confessione virtus iiia eadem in regno vehemenier desideratur, quam voluit esse propriam Rerumpublicarum. Ipsa vero regna, et quaevis omnino imperia, cum viderint primum in ea optimi regni status descriptione, ex virtute ab Auctore constituta et designata, deinde in Antoninorum imperio tamquam in exemplo, saluiem, pacem, concordiam securitatem, felicitatemque in res bumanas per virtutem illatam; si quid ipsi curae supererit suae saluiis, et feiiciiaiis, non jam faciie sibi virtutem eripi sinent, nec eam quasi Astraeam e terris in coelum, e suis penetraiibus in respubiicas convolare patieniur. Antequam vero perorem, sinite, anditores, paucis me referam ad ea prima capita, quibus ferendarum iegum rationem auctor tradere instituit. Curandum esse imprimis, aii, in unoquoque genere poiitiae, ut leges omnes, sive quibus vita Civium regitur, sive quae propius pertineut ad juventutis institutionem, ad cjus politiae naiuram, et principinm accommodatissime referantur. Quod si ergo taiis est regni natura, quae non virtutem sed simulatum honorem iiium, quasi uuum consentaneum sibi principium adsciscat, ita erunt ieges ferendae, ut neglecta omni virtutis ratione, falsum bonorem unice, impenseque foveaut: ita juvenius erudienda, ut discat contemnere officia virtutis, ut iiiud unum ad laudem directum iter arripiat, quod sit popuiari fama, atque opinione probatum. Qua de re planius forte, quam opus foret, suam auctor senientiam aperit: educationem, doctrinamque pueriiem, qua morum, reiigionisque praeceptis adolescentes a parentibus, et magistris imbuuntur, non admodum vaiere ad reliquae vitae consuetudinem formandam; cito prima iila rudimenta hominum, quibuscum vivuut, dictis, et exempiis obiiterari, et in eam, quae propria regni sit, educationem commutari; meliori bac iu re conditione veteres quam nos fuisse; quod apud ipsos popularis consuetudo a privata educatione, reiigionisque institutis minime dissentiret. Absit porro haec a Legislatorum mente iusania, et immanitas, ut de puerili cducatione tam perverse uiio tempore opineniur. Inest certe vis aiiqua iliis virtutum seminibus, quae ineunti adolescentiae inseruniur: quae quamqnam videntur in muliis cupiditatum impetu ianquam turbine aliquo, aut iempestate obrui, ac perverti; erumpunt tamen aiiquando, ei cum adolescentiae iibidines deferbuerunt, eximiae inde virtutes firmata aetale existunt. Sunt etiam nec admodum pauci, quos exculta optimis artibus adolescentia sic plane flecit ad bonestatem, ad laborem, et contiuentiam, ut omnem aspernentur quietem, ac remissionem; nunquam iis blandimentis conniveant, quae videiur natura iiii aetati genuisse, ac profudisse; quos inanes deliciae occupatos unnquam, impediiosve detineant; qui denique in iso juventuiis flore maturitatem adepti videantur, fructusque profundant cum uberes, ium Reipublicae saiutares. Te bic appello senatus princeps, regnique administer amplissime. Audivi ex te summum virum amplissimis togae honoribus in hoc regno maxima cum lande perfunctum; cujus oximiae virtuiis aemulator ipse semper habitus es; quem ut dignitatis gradu superasti, sic majoribus in regnum promeriiis antecellis: audivi, inquam, ex te summum iilum Magistratum memorare solitum fuisse, quam innocentiae, fidei, integritatis laudem esset consecutus, hanc magna ex parte se acceptam referre assiduae librorum Ciceronis de officiis lectioni, in qua cum puer adhuc esset, a Patre magna cum delectatione detinebatur: factum scilicet iila frequenti commentatione, ut quae cernitur his libris nativis coloribus expressa virtutis effigies, omnibusque polita eloquentiae ornamentis, leniter in animum ipsius illabereiur, mox eum occuparet, tandem inveteraret penitus, et tanqnam iu venis, medulisque insideret. Sapienier propierea Clarissimus Muratorius aureo libello, quem quasi metam laborum honestissimam publicae felicitati consecravit, laetissimam celebrat bonorum segetem, innumerabilesque utilitates, et commoda pacis, otii, et tranquilliiatis, quae virtutis cultura humano generi parit, ac profundit. Haec iiiam mortalibus iantopere expetitam felicitatem afferre potest, frustra tamdiu expetendam, quamdiu sine viriute expetetur. Sit quidem diversa apud diversos Populos, pro suo cujusque poiitiae genere, publicae rei administratio: omnibus tamen ex aequo sit proposita virtus, quemadmodum omnibus ex aequo proposita est felicitas. Habet unaquaeque politia propria quaedam incommoda, et sua: his tamen quamquam discrepantibus malis virtus una mederi potest, cujus haec est vis prorsus mirifica, ut bona quidem multa, ei diversa esse patiatur, mala autem nulla. Fuit, fuit propterea certe cycnea viri iileratissimi vox iila, et oratio, qua eodem postremo suo libro optimi principis *Caroli Emanuelis* inviciissimi singuiarem sapientiam, deque virtutis praestantia gravissimum judicium ornatissimis verbis commendavit; simulque praenunciavit inter tot, iantaque gloriae monnmenta, quae nomen ipsius ad memoriam hominum sempiternam propagabunt, non minimum id futurum, quod in hoc nobiiissimo artium omnium iiberaiium, et disciplinarum Theatro, morum philosophiam sedem habere voluerit, eamque quasi virtutis officinam quamdam studiosae juventuti patere. In hoc augustissimi regis tam praeclaro testimonio, iu hac ejus tam excellenti auctoriiate orationem prorsus ierminari volo. Non id commitiam, ut ex immortalibus optimi principis in virtutis disciplinam promeriiis, cogitationes vestras ad me

de mea tenuitate dicentem transferam. Tantum hoc dicam, eam esse virtutis disciplinam, quae plus auditorum studio, quam Praeceptoris ingenio proficiat; plusque ad istud excitandum studiam docentis voluntatem, quam eruditionem valere.

QUÆSTIONES XV.

Quae sunt Orationi adjunctae, eoque dispositae ordine, quo singulis ejusdem partibus, ut sunt aliae ex aliis nexae, aptius responderent.

QUÆSTIO I.

Quid virtutis nomine Auctor intellexerit, cum dixit nihil opus esse virtute in Regno.

In libello, quem *Defensionem Spiritus legum* Auctor inscripsit, non dissimulat (pag. 49.) sibi vitio datam fuisse, quod quibusdam imperiis non virtutem, sed honorem, timoremve, ceu opportunum, maximeque ipsorum naturae accommodatum principium tribuerit. Quod crimen diluere in hunc modum ingreditur: « Auctor ad caput 5. lib. 3. notam hanc adjecit: » loquor hoc loco de virtute politica, quae virtus moralis est, quatenus bonum commune » spectat, parum admodum de singulis virtutibus moralibus, nihil penitus de illa virtute, » quam divina Religio mortales docuit. Cap. » praeterea 2. et 3. lib. 5. Auctor virtutem definit amorem Patriae: amorem autem Patriae » dicit amorem aequalitatis, et frugalitatis. » Statim autem atque Scriptor vim alicujus vocabuli definit, ita semper est accipiendum, » ut eo vocabulo non aliud intelligatur, quam » quod eo Scriptor significare voluit. Habet virtutis vocabulum, quemadmodum pleraque » alia linguarum omnium vocabula, multiplicem intelligentiam. Significat enim aliquando » virtutes Christianas, aliquando Ethnicas; modo aliquam tantum virtutem aut Christianam, aut Ethnicam; saepe ipsam fortitudinem; etiam in linguis nonnullis dexteritatem » aliquam, aut habilitatem ad certas artes; » quare ex antecedentibus, et consequentibus » potestas est eruenda vocabuli. Auctor hoc loco plus etiam aliquid praestitit: expressam » definitionem suam protulit. Itaque nonnisi ex » oscitantia in legendo prodire potuit objecta » criminatio ».

Hic plane videtur Auctor fucum facere velle, recteque declinare invidiam perversae opinationis; aeque enim sententiam suam de virtutis nilius praestantia in Regno plane explicat; quod utinam fecisset, illamque suam orationis suavitatem, et elegantiam, tum eruditionis omnis florem et copiam novas esse voluisset ad virtutis in omni genere Politiae studium illecebras: quod suo Prooemio facturam se pollicitus erat. Nunc quoniam oblitus ex parte salutaris promissi regna destituere, atque lactissimae spei fructu fallere voluisse videtur, sunt ejus dogmata ex illis obscuritatis latebris in apertam lucem promenda, ne fallaci honestatis simulatione incauti capiantur.

I. Cap. 5. lib. 3. in eo totus est Auctor, ut persuadeat nihil opus esse virtute in Regno; verba ejus ante recitavimus, quae in hunc locum transferre non juvat: nota autem ad id caput adjecta, profitetur eo capite loqui se de virtute politica, quae virtus est moralis prout spectat bonum totius communitatis universe. Fatetur igitur, cum ait, virtutem in Regno haudquaquam esse necessariam, id se intelligere de virtute illa morali omnium amplissima, quae nititur in bonum commune, omniumque in omnes charitatem complectitur. Atqui (ut christianas virtutes prorsus omittamus) hanc etiam orationem probis hominibus absonam videri necesse est: eamque cum ab ipsa veritate, tum a Regni salute abhorrere, quam maxime oratione nostra pugnavimus, firmioribusque deinceps argumentis evincemus.

II. Quod adjicit Auctor, in ea nota loqui se non de singularibus virtutibus moralibus, ipsimet capiti 5. lib. 3., cui est adjecta illa nota, repugnat apertissime. Eo quippe capite non id solum dicit, generatimque dicit virtute nil opus in Regno; sed ostendit praeterea quibus minime virtutibus sit opus; nam praeter charitatem patriae, praeter verae laudis capiditatem, utilitatis privatae despicientiam, quas nominatim commemorat, omnes uno verbo complectitur heroicas virtutes illas, quae priscas aetates ornarunt. Quae sunt autem priscae illae, heroicaeque virtutes, quarum egregia species tantam adhuc admirabilitatem facit; nisi quas intuemur in illustrium virorum praeclaris gestis, quae sunt historiarum monumentis prodita; in quibus permulta occurrunt sapienter, juste, fortiter, temperate ab his dicta et facta? ut proinde qui pellit e regno priscas omnes, heroicasque virtutes, ei necesse sit e regno simul depellere sapientiam, fortitudinem, constantiam, patientiam, moderationem, temperantiam, justitiam, aequitatem, omnes denique quotquot sunt singulares virtutes morales, quae splendida quadam specie in majorum dictis, vel factis eluxerunt.

III. Perperam auctor hoc nomine purgare se posse putat, quod hujus vocabuli *virtutis* propriam, suamque definitionem adhibuerit: nam si vocabula ita sunt a legentibus accipienda, quemadmodum sunt a scriptore definita, profecto multo est convenientius, ut auctor ipso pro-

priae sit memor definitionis, nec vocabulo a se definito in alienam significationem abutatur. Jam vidimus eo capite 5., quo docet posse regnum commode carere virtute, virtutis nomine omnes omnino virtutes complexum esse, quae sunt hactenus eo nomine appellatae. Sed etiam in eo quod ait se, quid virtutis nomine intelligi vellet, aperte declaravisse, multa sane miscet, quae suis locis apte distinxerat; ita tamen miscet, ut nihil ex ea perturbatione commodi capere possit. *Virtutem*, inquit, *auctor definiit amorem Patriae; amorem vero Patriae studium aequalitatis, et frugalitatis.* Igitur ex auctoris definitione non alia est vis subjicienda huic vocabulo virtutis, praeterquam studium aequalitatis,et frugalitatis; adeoque si fiat quaestio, utrum virtus in regno sit necessaria, perinde erit atque si quaeratur, utrum sit in regno necessarium aequalitatis, et frugalitatis studium: quare cum negavit auctor virtutem esse in regno necessariam, hoc tantummodo ex sua definitione negare potuit, necessarium esse in regno studium aliquod aequalitatis, et frugalitatis. Quorsum igitur, cap. illo 5., nulla prorsus facta mentione aequalitatis, et frugalitatis, nomen ipsum virtutis in aliam significationem detorquet, seu potius nativae, communique significationi restituit? Cur non solum excludit studium aequalitatis, et frugalitatis, quod ne commemorat quidem, sed priscas omnes, heroicasque virtutes, et quidquid ex honestate fit, cum tacite fit, occultove? Haeret igitur auctoris opinioni ea labes: quam eluere, aut illa commentitia definitione obtegere posse immerito sperat.

IV. At quamquam Auctor virtutis nomine studium tantummodo intellexisset aequalitatis, et frugalitatis, eaque propterea vox capitis 5., *Nullum opus virtutis in Regno*, istud tantum innueret, nullum opus in Regno studio illo aequalitatis, et frugalitatis; multum adhuc a vero abhorreret oratio istiusmodi. Quidquid enim Auctor disputat, ut aequalitatem, et frugalitatem doceat cum optimo statu Reipublicae esse arctissime conjunctas; idem in Regnum, proportione quadam, jure ac merito transferri posse certis ex Auctore ipso depromptis argumentis sumus postea demonstraturi.

V. Virtutem politicam, cap. 2. lib. 5., dicit esse amorem Reipublicae: amorem autem Reipublicae in Democratia, ait, cap. 3., amorem esse Democratiae: amorem denique Democratiae esse studium aequalitatis, et frugalitatis. His ergo capitibus, quibus virtutem se definivisse profitetur, contrahit vocabulum, et significationem virtutis ab amore Patriae generatim ad Reipublicae amorem, immo ad amorem Democratiae. Nam studium illud aequalitatis, et frugalitatis, quod unum virtutis nomine indicare se voluisse testatur, eo loco non sejungit ab amore Democratiae, sed unum eumdemque amorem esse vult. Quare si definitioni suae vult Auctor constanter haerere ut par est: cum inquirit, utrum virtus sit necessaria in Regno, sit principium Regni statui accommodatum, id scilicet inquirit, utrum amor Democratiae sit in Regno necessarius, sitque principium regendo Regno accommodatum. Dignam nimirum quaestionem, in qua explicanda multum laborent summis ingeniis, exquisitaque doctrina Philosophi!

VI. Volo jam Auctor paullo definitionem illam suam dilatet, virtutemque dicat amorem Patriae generatim, quaecumque tandem Patria homini obtigerit, sive Democratia, sive Aristocratia, sive Monarchia, sive despoticum Imperium (Patriam quippe dirimus non solum ipsum in quo nati sumus, sed formam societatis civilis, cujus legibus gubernamur): absurdam semper videri sententiam ejus necesse est, hoc solo, quod e Regno longe amandet amorem Patriae: quae sententia fit ex hoc etiam absurdior, quod graviter docet, lib. 5. cap. 2., amorem Patriae ducere ad morum integritatem, et vicissim ex morum integritate nasci amorem Patriae. Tollere igitur e Regno amorem Patriae, idem est plane atque tollere id e Regno, quod ducit ad morum integritatem, quodque ex ipsa morum integritate nascitur; quod eodem recidit, atque si diceretur, nihil in Regno curandum esse de morum probitate. Vox certe minime ferenda eo in homine, qui se veritatis, charitatis humani generis, probitatis studiosum profiteatur.

VII. Atque in enucleanda quidem Auctoris sententia nobis paullo diligentius haerendum fuit, ne istud objiceretur, e loco jam communiore petitum, fuisse idcirco a nobis Auctorem reprehensum, quod ejus mentem, et sententiam non satis acute perviderimus; vel ut fere jam objici solet, propter superstitiosam Religionem quamdam, vel propter indiligentiam censoribus plerumque familiarem: vel denique propter tarditatem ingenii, ignorationemque rerum politicarum; quae, quamquam cadere in nos facile possit, non tamen facit, ut quod Auctor scripsit, non intelligere possimus, si quidem intelligi valeat.

QUAESTIO II.

De triplici genere Societatis politicae apud Auctorem.

Antequam ea singillatim displicere ingrediamur, quae de singulis gubernationis politicae generibus Auctor disserit; juvat paucis referre, quae de gubernatione politica generatim constituit. Lib. 1. cap. 2., quarta lege naturali, ait homines conciliari ad societatem vitae, communemque conjunctionem. Hoc enim ordine, hac serie leges naturales disponit, ut prima vocentur homines ad pacem, et concordiam; altera commendentur sibi ad se conservandum; tertia ipsos alliciat ad propagandum genus; quarta invitet ad societatem ineundam.

Quid porro ex constituta inter homines societate consequatur, pergit cap. 3, explicare in hunc modum: « Cum in societatem convenere homines, imbecillitatis suae sensum amittunt: aequalitas inter ipsos desinit, bellumque incipit. Unaquaeque societas vires suas sentit, et exerit; hinc bellum gentem inter et gentem: quilibet etiam in societate privatus sentit vires suas, easque ad arroganda sibi praecipua societatis commoda, et emolumenta exerit: hinc bellum inter privatos. Ex hoc duplici belli genere ortae Leges sunt, quibus homines continerentur; homines quippe, utpote vastioris Orbis incolae, quam ut in unam omnes societatem coire possent, in multas dispergi debuerunt. Leges, quibus illae multae societates, sive diversi populi devinciuntur inter se, jus gentium efficiunt: ut vero vivant homines in societate, quae conservari postulat, ac debet, leges habent, quibus qui reguntur, ab his, qui sibi praesunt, continentur; ex hisque legibus exurgit jus politicum. Leges denique habent homines in societate, quibus nectuntur inter se: atque his jus civile conflatur . . . Nulla societas politica sine gubernatione potest consistere; singularum virium in unam vim coalitio statum politicum efficit. Vis haec universa in unum, aut in plures conferri potest . . . . utrum sit autem praestantius gubernationis genus, ex populorum, qui gubernantur, indole judicium est petendum; ut ea merito censeri debeat gubernatio praestantissima, quae sit populorum indoli accommodatissima . . . . Lex quidem generatim est ipsa humana ratio, quae universos populos moderatur: leges cum politicae, tum civiles cujusque gubernationis non aliae esse debent, quam ejus universae legis, rationisque humanae ad peculiares eventus accommodationes ».

Jam accedens Auctor ad explicandam cujusque gubernationis politicae naturam, tria ejusdem genera distinguit lib. 2. cap. 1., Rempublicam in qua aut ipsa tota multitudo, aut solum populi pars aliqua summa rerum potestate potitur; Monarchiam, in qua unus praeest quidem sed ratis, fixis, constitutisque legibus; imperium denique, ut appellat, despoticum, in quo unus nulla constanti lege, sed nutu, et arbitrio regit; et quo fertur libidinis impetu, eo jura omnia rapit, convertitque.

I. Gravis autem hic suboritur dubitatio, num recte fuerit ab Auctore introductum postremum hoc genus imperii, atque inter genera gubernationis, societatisque politicae relatum. Omnis quippe gubernatio, societasque politica legibus constituitur, conservaturque, ut ante Auctor docuit: nec ulla civitas intelligi potest, quae non suis utens sit legibus, judiciis, Magistratibus (vel, ut alii interpretantur, vectigalibus), quibus tribus rebus civitas omnis, quae vere civitas sit, recte fuit a Thucidide descripta. Et sane qui, quaeso, consistere possit societas politica, nisi ordo quidam gubernationis in ea extet, appareatque; nisi omnibus innotescat qui sint Magistratus, quibus parere quisque debeat, quave sint ipsi auctoritate praediti; quae in omni re contrahenda, in emendo, vendendo, locando, conducendo ratio servanda; quod jus cuique ex actionibus oriatur; a quo sit sui cuique juris petenda defensio, et hujusmodi? Ille autem ordo qui extabit, qui apparebit, nisi constanti lege quadam nitatur? Nulla ergo societas politica, quae vere societas sit, sine constanti lege potest consistere; nec imperium stabile, diuturnum, aut solummodo constitutum, ut scilicet conservari aliqua ratione possit, unquam ullo tempore aut fuit, aut esse potuit, quod nullis legibus fixis, ratisque uteretur. Quod est adeo perspicuum, ut in illud vix adduci possim, ut credam, Auctorem ea sentire, quae verba ejus sonare videntur.

II. Quod si nullae sunt leges in Imperio despotico, sed omnia convolvuntur incerto nutu, impetuque Principis, id est consequens, ut earum legum, quae nullae sunt, nullus possit esse spiritus. Quid ergo sequitur Auctor, cum spiritum legum etiam in Imperio despotico persequitur?

III. Quod si est alicubi gentium dominatus ejusmodi, in quo nulla extet fixa, et rata gubernandi ratio, quae si extat, vim certe habet legis, sed pro varia, multiplici, celeriterque commutabili imperantis libidine, imperii quoque forma, et ratio in dies, vel horas propemodum commutetur, subitisque imperantis motibus, quasi fluctibus, populus agitatus perpetua succedentium calamitatum tempestate vexetur, obruaturque: si, inquam, alicubi gentium extat genus tale imperii; non tamquam genus aliquod gubernationis politicae, sed potius velut ejusdem miserabilis prorsus, ac deflenda depravatio habendum erit: nec potiore propterea jure fuit ab Auctore inter societates politicas referendum, quam aut Anarchia ipsa, aut Oligarchia, aut si quae est alia cujusque politicae societatis depravatio. Imperium illud, utpote quod et rationem ipsam, et jura omnia rectae rationis respueret, esset natura sua tyrannicum: et revera tyrannicum illud saepius Auctor appellat in operis decursu, atque ut atrocissimum, populorumque saluti, et felicitati infensissimum, ut humanae denique naturae inimicum traducit. Quo igitur consilio, constituta notione societatis politicae, prout ex quarta lege naturali inducitur, et ita inducitur, ut hominibus novum quoddam ad bene beateque vivendum praesidium afferat; quo, inquam, consilio adduci potuit, ut ea societatis politicae generali notione comprehendere vellet imperium, in quod ea notio non solum cadere non potest, sed quod eidem directo adversatur, eamque prorsus convellit? Caeteras quidem societates politicas ex accedente aliquo vitio, et velut extrinsecus obrepente, in tyrannidem dege-

nerare aliquando posse non diffitemur. Verum ex illa tyrannide tamquam ex accidentario morbo recreari possunt; habent enim naturam ex sese, constitutionemque bonam, populorumque saluti, et incolumitati faventem, et accommodatam. Itaque de legibus illis conducibilioribus tractare utile est imprimis, quo florentiores evadant. At illud, quod Auctor describit Imperii genus, non extriusecus invadit pestis tyrannidis; erumpit ex intimis, ut ita dicam, medullis ejus, et visceribus. Quare nihil fuit caussae, cur singulare quoddam genus societatis politicae Auctor in eo imperio constitueret, atque in accommodatis ipsi legibus persequendis operam insumeret.

IV. Narrant Scriptores plerique, qui multas regiones peragrarunt, multasque gentes viderunt et urbes, si alicubi extat Imperium despoticum, illud fere apud Turcas eminere quam maxime; atqui tamen constans quaedam viget apud ipsos, aequabilisque gubernationis forma, et ratio. Legibus non sunt destituti, habent judicia, ratos habent Magistratus, rata vectigalia: perraro quidquam in bis rebus commutationis accidit. Itaque nunc eadem se prodit forma ejus gubernationis, quae fuit antiquitus. Narrat Franciscus Gemellus *Peregrinationis Orbis* Tom. I. lib. 2. cap. II. Turcarum Imperatorem cum ad imperium evehitur, sacramento se obstringere ad religionis, legumque defensionem, nec nisi post jusjurandum adstantes Proceres in illius se potestatem subjicere. Persae legibus utuntur cum antiquis, tum etiam temperatis. Nihil ex Auctore praeclarius legibus Sinensium; atqui tamen ea imperia recenset Auctor inter despotica. De Russorum Imperio tria Auctor statuit. 1. Fuisse illud, praesertim ante Petri Magni tempora, plane despoticum. 2. In eo Petrum multum elaborasse, ut ex Imperii despotici barbarie ad moderatioris gubernationis cultum populos suos trasferret. 3. Etiamnum Russorum politiam ultro id conantem ex ea constitutione despotica emergere vix posse. At Russorum Imperium quod ante natum Petrum despoticum unum maxime fuisse Auctor agnoscit, ratas leges, fixasque habebat, mores etiam ratos, planeque inveteratos; immo ipsa in priscis retinendis institutis pertinax constantia, territa fuit novitate artium, quas ad suam expoliendam gentem in eam Petrus importare undique studuerat. In eo vero quod 3. loco de Russorum Imperio retulimus ex Auctore, quam parum secum ipse consentiat, deinceps ostendemus.

V. At inquiet forte aliquis, cum Auctor Imperium despoticum descripsit, non id significare voluisse nihil in eo fixum, aut constitutum apparere; sed cum omnia pendeant ex nutu imperantis, perinde esse ac si nihil fixum, aut constitutum esset. Verum si ita est, qui Auctor distinguet Monarchiam ab Imperio despotico? Nam ipsomet fatente potest Rex in Monarchia vetera instituta abolere, nova inducere; idque si rei natura spectetur, maximo prorsus Monarchiae bono, et emolumento. Sic enim emergentibus in singulas horas negotiis et rebus expeditius consuli, nascentia mala occupari, nata suffocari facilius posse quam fieri plerumque possit in Repubiica, notissimum est: hoc vero cernitur tum maxime, cum quid agendum, tractandumve occurrit cum aliis Regnis, aut Rebuspublicis; quibus in rebus ferunt minimis quandoque momentis maximas rerum inclinationes fieri, quae momenta si elabi patiaris, frustra mox requiras. Certe illud percelebre Caesaris *festina lente*, quod ad negotia bene, feliciterque gerenda tanti est; in Rebuspublicis usurpari facile quidem potest, qua parte lenta deliberatio praecipitur, non qua celer confectio: utrumque autem Princeps in Monarchia praestare potest, ut et mature cum paucis sapientibus deliberet, et celerrime tota, si velit, effusa multitudine conficiat.

VI. Nunc, ut revertamur ad propositum, definiat, quisque volet pro suo libito, quid illa sua Imperii despotici descriptione intelligere Auctori nostro placuerit: sed tamen unum ex his duobus intelligere debuit, vel, ut verba ipsa praeferunt, sonantquo apertissime, illud esse Imperium despoticum, quod nullis certis legibus, nulla constanti norma regitur, sed caeco torquetur, ac volubili impetu Principis; vel illud esse, quod, quamquam certis sit legibus constitutum, sic tamen est obnoxium Imperantis potestati, ut si velit, omnia innovare possil. Si concedunt, primum illud fuisse designatum ab Auctore Imperii despotici genus; constare jam facile potest ex dictis, pleniusque post constabit ex dicendis, quasi Centaurum quemdam, aut Scyllam monstrum illud Imperii horrificum sponte ab Auctore effictum fuisse, quod nec fuerit aliquando, nec sit, nec futurum sit omnino, utpote quod nullo pacto esse possit: sin delabuntur in alteram explicationem, Auctoremque ita interpretantur, ut Imperii despotici nomine illud indicaverit, in quo Princeps potest leges jam constitutas, planeque inveteratas antiquare pro libito, novasque condere; rursum id requiro, quod jam Auctori discrimen relinquetur, quo satis apte distinguat Monarchiam a Statu despotico? Explicata quippe in hunc modum Auctoris sententia, illa sua Imperii despotici definitio continebit etiam Monarchiam, ut est ab eodem definita; et Monarchiae definitio, quam profert, despoticum eum dominatum comprehendet; siquidem in plerisque Monarchiis, quamquam sunt leges constitutae, non diffitetur Auctor, Principem eas tollere posse, novasque saucire; eamque plane esse vim Monarchiae, ut in ea voluntati Principis cedere omnia cogantur. Quare cum Auctor Monarchiam ab Imperio despotico distinguit, non duas res, sed unius ejusdemque rei vocabula duo attulisse censendus erit.

VII. Atque, ut haec luculentiora evadant, paullo est enucleatius dicendum de tota societatum politicarum, seu civitatum constitutione, earumque diversa forma, et distinctione inter se. Civitatem perfectam nullam consistere posse, quae non suprema potestate polleat, jam tum intellectum est, quum ipsae societates civiles, seu civitates constitui coeperunt. Hoc enim veluti animo consenserunt homines, convenerunlque ad societatem inter se stabiliendam; ut omnium viribus in unam eamdemque vim generalem conspirantibus, singuli qui suis propriis viribus satis esse tuti non possent, ejus universae, supremaeque potestatis, quae ex omnium conjunctione oritur, praesidio protegerentur; tum mutuis auxiliis, diversorumque ordinum distinctione, munerum diversitate, artium varietate, multisque praeterea cujusque generis copiis, et adjumentis ea cuique facilius suppeterent, quae faciunt ad bene beateque vivendum. Hanc supremàm potestatem, qua societas tota continetur, triplici omnino ratione obtineri posse in societate, facile intelligitur: ut vel ad omnes ex aequo pertineat, a quibus arbitratu eligantur, qui statis temporibus summae auctoritatis munere fungantur; vel ea tantum potiantur, qui sunt ipsa multitudine praestantissimi habiti, quando est conflata societas; vel denique, ut penes unum summa rerum sit, qui suo consilio totam societatem moderetur, ejusdemque commodis, et emolumentis prospiciat. Hinc triplex extitit status omnis politici divisio. a veteribus politicis inducta, quamque secuti sunt recentiores plerique omnes: in populorum administrationem, Optimatum, dominatumque Regum. Et quidem si suprema potestas ita esset una, ut non dividi posset in partes, aut in diversa munera, quae non sit prorsus necesse ab uno eodemque Magistratu geri, et administrari, sed pluribus ex aequo demandari queant, qui proinde singuli parte aliqua potiantur supremae auctoritatis; illa ab antiquis inducta civitatis triplex partitio nihil desiderandum relinqueret, quo intelligeretur quae esset cujusque civitatis natura, et constitutio, quidque inter unam, aliamque interesset. Verum propter illam supremae auctoritatis temperationem, quae accidere potest interdum singulis hisce generibus, accidit etiam ut magnopere quandoque differant civitates, quarum eadem esse videtur gubernationis species, referunturque ad idem genus: contra vero quae specie magis differre, et forma videntur, ad eamdem gubernationis rationem propius accedant.

VIII. Duo supremae potestatis praecipua munera Lockius constituit, Philosophus politicae artis consultissimus: potestatem condendarum legum, potestatemque ad earum obtemperationem coercendi. Tria Auctor noster distinguit, ferendarum legum potestatem; tum potestatem rerum gerendarum, quae ad jus gentium pertinent quo refertur jus belli, ac pacis; denique potestatem earum rerum, quae jure civili continentur, ad quam pertinet jus animadversionis in malos cives, et omnino de reis quibusque, et de quacumque inter privatos controversia judicandi. Possent quoque aliae partes ex suprema auctoritate decerpi, et plura ejusdem munera constitui: jus vectigalia imponendi, Magistratus creandi; quae possent aliis atque aliis Magistratibus attribui. Hac inducta triplici potestate Auctor noster eam videtur maxime probare gubernationis politicae formam, in qua sit illa partitio constituta, quaque cautum sit imprimis, ne in unum, eumdemque aut Magistratum, aut hominem triplex haec potestas conferretur: id maxime libertati politicae opportunum esse, quae facile violari potest ab eo, penes quem sit summa rerum omnium potestas: hac de caussa, lib. XI. cap. 6., Respublicas Italicas (quod mirabile dictu videri possit) propterea quod in his unus idemque nobilium ordo tripliri ex potestate, adeoque summa auctoritate potitur, pene refert ad Imperii despotici genus; eadem fere in his servitute populos premi; has denique non minus atrocibus consiliis incoluminati suae, quam Imperia despotica, prospicere. Nunc vero cum in plerisque Regnis Europae non unus tantum hominum ordo. sed unus plane idemque princeps summa polleat auctoritate, rursum requiro, quid sit id, quo Monarchiam ab Imperio despotico differre Auctor noster velit. Unum certe affert laudato loco, sed quod minime ad rem facere videatur. Itaque ex eo discrimen illud repetere velle videtur, quod Princeps in Monarchia judicia non per se ipse exerceat, sed eam potestatem Magistratibus permittat. Verum neque Asiae Imperatores, quorum est dominatus maxime despoticus, judicia exercent per se ipsi. Quod si Princeps delectis a se Magistratibus judicandi facultatem tribuit, non propterea ipse non summa judicandi, planeque suprema potestate pollet, cum possit et ea, quae sunt a Magistratibus judicata, recognoscere, et pro arbitratu suo confirmare, vel convellere, et Magistratibus imperare, legesque praestituere, e quibus judicent. Quare neque quod ad judicandi potestatem attinet, dispar Monarchiae, atque despotici dominatus conditio esse videtur: quibus ex rebus liquido constare debet, sic Auctorem genera gubernationis politicae partitum esse, ut nullam eorum certam, propriamque naturam constituerit; taleque Imperii despotici genus attulerit, quod aut nullum sit, aut a Monarchia nulla satis perspicua nota, nullo satis apto discrimine distingui queat.

IX. Occurret hic etiam forte aliquis, qui nostram stultitiam derideat, qui, ut parum acuti, minime videamus ludere Auctorem voluisse verbi ambiguitate; non aliam scilicet Auctori esse Monarchiam, quam quae fuit ab eo luculenter descripta lib. XI. cap. 6., aut si qua est illi affinis, et consentanea; ea enim imprimis

delectari videtur: caeteras ipsum Monarchias tecte, obscureque, invidiae declinandae caussa, sed tamen vere, ad Imperii despotici genus rationemque retulisse. Verum si ita est, nihil fuit caussae, cur Auctor Aristotelem accusaret, quasi vim, naturamque Monarchiae nec satis apte explicaverit, nec satis accurate cognitam exploratamque habuerit. Neque enim Aristotelem latuit genus illud gubernationis politicae, in quo unus quidem toti societati praesit regia quadam dignitate, non tamen eum summa potestate, planeque infinita; sed hujusmodi gubernationem maluit ad quodvis Reipublicae genus referre, quam in ea Regalem dominatum, vel Monarchiam constituere. Quin Aristoteles satis perspicue indirasse videtur supremae potestatis partitionem in eam partem, quae leges describit, et eam, quae tuetur descriptas leges. Locum transferam ex lib. 3. Polit. cap. 11.: « Hoc » etiam dubitationem habet, isne qui Regia sit » potestate praefuturus, circum se vim, et ar- » matos habere debeat, quibus poterit eis, » qui detrectabunt Imperium, vim adhibere, » ut pareant: aut quo tandem modo Imperium » administrare possit. Ut enim legitimam ha- » beat potestatem, nihilque arbitratu suo con- » tra leges faciat; tamen in eo vis, ac poten- » tia, qua leges tueatur, insit necesse est; ac » ea quidem, quae ad hunc talem Regem at- » tineant, haud difficilia sunt ad explicandum: » debent enim copiae ei dari, sed tantae, ut » unumquemque, ac plures uno, coerceat, a » multitudine autem coerceatur. Id quod vete- » res observabant ii, qui cohortem dederunt » tum, cum quemdam in civitate delegerunt, » quem Aesymnetem, aut Tyrannum appella- » bant; et Dionysio, cum cohortem peteret, » consilium dedit Siracusanus quidam, ut tan- » tam darent. *Tum, cap. 12.*: nunc hic locus » postulat, ut de Rege, qui ex libidine, et ar- » bitratu suo gerit omnia, disseramus. Rex » enim is, qui ex lege nominatur, non est ge- » nus, ut dixi, Regiae potestatis, propterea » quod in omni Reipublicae genere, ut in opti- » mo, et populari perpetuum rerum bellica- » rum Imperium potest existere: multi etiam » sunt, qui uni totius quasi jurisdictionis Im- « perium tribuant; cujusmodi est quidem Epi- » damni Principatus, atque etiam Opunte mi- » nor; nunc autem de absoluta omnibus Im- » perii partibus regia potestate agimus, in qua » ex libidine sua Rex gerit, administratque » omnia. »

X. Quamquam si quis ita defendere Auctorem aggrederetur, minus acuta quoque videretur ejus defensio; qui ut leviorem ab Auctore plagam repelleret, infligeret ipsi graviorem. Quemadmodum enim esset Auctor in Regna Europae florentissima insigniter contumeliosus, si quas imperio despotico infamiae palam notas inussit, his regna ipsa compungere, atque maculare studuisset; sic etiam contumeliosus in autorem fuerit, quisquis nulla necessaria caussa tam perversam ipsi mentem, et cogitationem tribuat: sitque adeo satius fateri, eum in nimia novarum rerum subtilitate auctor versaretur, aliquid in ejus commentationes irrepsisse obscuritatis, et etiam repugnantiae; quam velle iniqua interpretatione sententias ejus, ut sibi constent, depravare; et eum depravaveris, tum ne id efficias, quod velis. Hanc porro interpretationem ego a mente auctoris alienam prorsus existimo. Nam quamquam spectata natura politicae gubernationis, nullam forte satis insignem dissimilitudinem auctor queat reperire, qua distinguat Imperium despoticum a monarchia; quod attinet tamen ad principium utriusque, certis adeo perspicuisque notis auctor secernit unum ab alio, ut quae fingit esse maxime propria despotici dominatus, non solum cadere non possint in regna illi etiam admodum dissimilia, cui favere ipse maxime dicitur, sed ne illis quidem imperiis accommodari queant, quae ipse aperte despotica fatetur. Despoticum dominatum tradit, vim suam omnem ex injecto metu obtinere, timorem adeo esse unum dominatus ejusmodi opportunissimum principium: imperanti pervidendum, quemadmodum potestatis suae terrorem longe lateque dispergat, nec solum virtutis, sed honoris etiam vestigia omnia deleat. Quid enim faceret honor in dominatu despotico? natura est morosa, et difficili, leges habet indomitas, quae flectere sese renuunt ad subitos imperantis motus: honoris est imprimis mortem contemnere; potestatem porro imperantis unus sancit mortis metus; haec itaque honore mortem despiciente conciderct. At honore illo, quo, ex auctoris sententia, despoticum interire dominatum necesse foret, eo imprimis viget regnum, floretque; hinc illos honorum gradus dominatio despotica respuit omnino, quibus certi civium ordines, et familiae nobilitantur, praestantque reliquis auctoritate, splendore, dignitate: contra nobilitas est monarchiae arx veluti, et ornamentum. Honor enim per nobilium hominum venas cum vetere incorruptoque sanguine diffunditur, eoque micare illae imprimis videntur. Quantum itaque auctor favet nobilitati in regno, tantum eam ab imperii despotici natura, et constitutione alienam esse constantissime praedicat. Deinde non diffitetur, temperatam servari adhuc in Europae regnis gubernandi rationem, qua majore in his libertate populos frui ait lib. XI. cap. 6, quam in plerisque rebuspublicis; quarum tamen administratio, si vera loqui volumus, plena est aequitis et moderationis. Contra nihil tam atrox, tam nefarium, tam crudele, quod in imperiis despoticis, qualia sunt pleraque Asiae, longo jam usu invaluisse, postulante id maxime natura dominatus, non plane conetur demonstrare; ut concludat lib. 3. cap. 5., horrescere humanitatem sola ejus teterrimae gubernationis a-

cerbissima recordatione. Nulla proinde dubitatio superesse potest, quin longo prorsus intervallo principatus Europae sejunxerit ab Asiae dominatu; sitqua adeo difficilis ei solvendus nodus, ut cum ex ejus definitionibus nulla iu his internosci queat naturae differentia, tam dispar tamen ipsis principium adjunxerit.

XI. Atque hoc etiam loco erit forte, qui requirat (cum satis constet in plerisque regnis Europae principem summa potiri rerum omnium potestate, quam nullus queat magistratus coercere), quemadmodum non id sit verendum, quod ait auctor sequi ex ea potestate in despotica dominatione, ut nihil ratum, fixumque esse possit, nullum stabile omnino consistere legum fundamentum. Quo inani timore levari eos facile arbitror, si vel mediocriter attendere voluerint, quod sapienter est a Cicerone scriptum (lib. 3. de legibus), sine lege nec domum ullam, nec civitatem, nec gentem, nec hominum universum genus stare, nec rerum naturam omnem, nec ipsum mundum posse. Jam facile principem, qui ad imperium evectus, supremamque nactus rerum omnium potestatem, leges constitutas omnes penitus convellat, jura evertat omnia, nulla certa et fixa judicia, nullam constantem, ac definitam in contrahendis rebus rationem esse patiatur, una eademqoe hora res contracta valeat, res similiter contracta non valeat; nullum teneat in vectigalibus imponendis ordinem; contra omnia instituta, nullo delectu, aliorum in alios bona transferat, atque ad nutum addicat, condonet, eripiat; magnum quemdam ex hac imperii perturbatione fructum eum relaturum principem, suae potentiae, suis utilitatibus admodum consulturum, erit tam amens quisquam, qui sibi persuadeat? Imo quis non videat, quae futura sit illico in illis regionibus vastitas, et solitudo; quam deserta, inculta, relicta omnia; ut omnia excursionibus, et latronibus infesta? Negliget quisque rem familiarem, ne cum possessionibus laboris et diligentiae fructum eripi sibi doleat: familiae interibunt, ac dissipabuntur: nullus jam ornatus in civitatibus esse poterit: non artes colentur, non mercatura, non commercium; quae sine jure certo constare nequidquam possunt: sublato demum ordine, quo cives alii ex aliis nexi tenentur, societas ipsa dissolvetur, principatusque concidet. Regna vero, quae sapienti quadam, eaque constanti legum moderatione continentur, quam firma opibus videmus, quam copiis omnibus locupletia! quanta denique gloriae, dignitatis, potentiae amplitudine! His rebus porro, tamquam propriis ornamentis, floret regalis potestas; his alitur, viget, convalescit in dies, quasi proprio, vitalique succo, qui ex optimo statu, habiluque regni efficitur, et undique ad eam augendam, amplificandam, ornandam confluit. Cum ergo res sit aperta et perspicua, nec sine florenti regno posse satis valere majestatem, potentiamque principis, nec sine legibus posse regnum florere; quis jam id sibi metuendum esse putet, ne qui suprema rerum omnium potestate principes fruuntur, ea velint abuti, ut jura labefactent, quibus utilitatem suam, splendorem majestatis, amplitudinem potentiae conservari, et contineri intelligant; ut ab his constitutis legibus discendant, quae sunt vinculum ejus dignitatis, qua fruuntur, et fundamentum potestatis? Quamobrem quandiu princeps caram habebit et majestatem imperii sui, et potentiae amplitudinem, et opus, et vires firmas, ac diuturnas; tandiu in eo sibi elaborandum esse ducet, ut regnum suum quam florentissimum efficiat, ut leges eas conservet, quas optimo sui regni statui accommodatissimas intellexerit, ut, si quid est depravatum, corrigat, ac restituat, omnia uno verbo, quae faciunt ad optimum regni statum, rata, fixa, constituta esse velit.

XII. Cujus rei magno etiam argumento esse potest, quod ea, quam tantopere Auctor exagitat in imperiis Asiae despoticis, duritas, non ex immani, acerbaque natura imperantis plerumque oriatur, aut ex ejus supremae potestatis naturali quasi vitio, quae superbe, quae nefarie, quae crudeliter exerceri, administrarive postulet. Haec scilicet est ejus asperitatis caussa communior, inscitia politicae artis, ignoratioque earum rerum, quae ad imperium bene feliciterque constituendum ac temperandum pertinent. Nam si haec satis cognoscerent, nihil esset caussae, cur sua imperia nollent iisdem legibus florere, quibus Regna Europae florent; maxime cum intelligerent, posse hoc fieri nulla suae potestatis imminutione, sed maxima potius cum ejusdem amplificatione. Petrum illum Magnum accepimus, praeclara Regnorum Europae cultiorum instituta edoctum, incredibili statim eorum flagrasse desiderio; statimque in id incubuisse, ut inveteratam barbariem e suorum moribus, ac disciplina deleret; eosque moderatioribus legibus mansuefactos, omnique artium genere excultos ad elegantiora traduceret. Quam multa sit paucis annis consecutus, res est notior, quam ut in ea narranda molestus esse debeam; tantum hoc intelligi volo, praestans illud consilium, populorum saluti, et felicitati tam opportunum, susceptum a Petro, magnaque ex parte perfectum nulla supremi dominatus jactura, nullo potentiae detrimento, sed amplissima potius ejusdem accessione. Nam, ut caetera praeteream, militiam habuit nova disciplina cum ad gerendum bellum paratiorem, tum sibi obsequentiorem. Ex quo id plane concludere mihi posse videor, non eam esse naturam Principatus, qui supremo unius dominatu contineatur, ut nullam certam, constitutam, legibusque definitam administrandi rationem patiatur consistere: quin, si id accidat, ex furore quodam et insania imperantis, aut rerum sibi utilium turpissima ignoratione accidere tan-

tum posse: quo tempore non novum inducetur societatis genus, cujus constitutio proprias quasdam leges, propriamque moderationem quamdam habere debeat; sed ille Status, qui erat ante optime constitutus, depravabitur.

XIII. Liquet igitur ex dictis, in despoticao dominationis constitutione exponenda ingenii sui subtilitatem Auctorem secutum esse, non rerum naturam. Nam quod ait, illum esse dominatum despoticum, in quo nulla lege, nulla norma, solo impetu, et libidine Princeps ex tempore imperat quidquid iubet, juraque omnia volvit, contorquetque; hoc sane non demonstrat genus quoddam proprium societatis politicae, sed ejusdem potius depravationem: quod illa sua descriptione comprehendere deinceps velit omnia Asiae imperia, refellitur ea ipsa, quae apparet in Asia, et ubique cernitur, satis aequabili, et constanti imperii administratione; quod tandem placeat ejus ita sententiam interpretari, ut, cum Imperatores Asiae suprema potestate fruantur, perinde sit ac si nullae essent in illis Imperiis leges constitutae; primum id est cum regali potestate despoticum dominatum confundere, seu potius naturam despotici dominatus in regali potestate constituere: deinde falsum est, ex ea potestate incommoda illa sequi omnia, quae Auctor vult cum natura dominatus despotici esse arctissime conjuncta. Omnem enim illam barbariem, asperitatem, crudelitatem, immanitatem ex ejus imperii natura, et sinu, tamquam ex impurissimae belluae faucibus, evomi, longeque, ac late dispergi, pluribus et verbis, et exemplis ostendere nititur: quod commentitium esse uno satis convincitur Petri exemplo, qui, meliore statu inducto, dominatum suum et retinuit, et auxit.

XIV. Eodem argumento palam fit, a vera etiam ratione in assignando despoticae dominationi consentaneo principio vehementer Auctorem aberrasse: ait enim, despotice imperanti curandum id imprimis, ut animi uno timore depressi, ac demersi jaceant, omnemque in ipsis honoris, ambitionisque sensum, omne laudis studium extinguat, perficiatque; ut quam homines de se bonam opinionem concipere fere solent, ea radicitus toto imperio evellatur: hac una gubernandi ratione despotice imperanti confidendum, hac una tutum esse posse. Lib. vero 4, cap. 3, addit, summam educationis, quae sit imperio illi consentanea, eo esse referendam, ut animos demittat, servili timore occupet, abjiciatque, scintillas rationis in pueris extinguat; periculosam enim in eo imperio fore doctrinam, aemulationem vero funestam: quod autem ad virtutem attinet; nullam Aristotelem servis virtutem reliquisse: demum concludit, educationem in illis imperiis nullam esse oportere. Quod vero mirabile queat videri, servilem eum timorem sic et dominationi opportunum, ac necessarium existimat lib. 3, cap. 11, ut, nisi adsit, imperfecta futura sit. Nec vero nobis est in his refellandis elaborandum: hunc nobis laborem Auctor eripit, qui, quae primis Commentarii sui libris scripserat, postremis egregio refellit. Est autem animadvertendum, cum de atrocitate principii, despoticae dominationi congruentis Auctor disputat, haec duo cumplecti oratione fere semper voluisse, ut et rationibus doceret, cur, et quemadmodum atrocitas ea principii sit ei imperio tam opportuna, ut sine illa suae saluti subvenire nequeat; deinde, ut exemplis demonstraret, eam atrocitatem et hactenus versatam, et etiamnum in eis imperiis versari, quae vulgo appellantur despotica in neutro satis constantem Auctorem faciam nunc, ut videatis.

XV. Enimvero, lib. 12, cap. 29, docet, Imperium despoticum, quamquam natura sua ubivis gentium unum sit et idem, varias tamen planeque dissimiles formas induere ipsum posse, quibus dominatus quidem despoticus ab alio dominatu despotico insigniter differat: multis ex rebus illas in Imperia despotica dissimilitudines importari; dogmata Religionis, populares opiniones, exempla probata, singularem ingenii rationem, modum quemdam in vitae consuetudine, mores denique momenti non parum habere ad severitatem Imperii despotici, prout ea fuerunt constituta, vel mitigandam, vel exasperandam. Optimum fore, si salutares quaedam opiniones in animis omnium defixae penitus insideant, quemadmodum apud Sinenses imperator Pater populi habetur, et ipso ineunte Arabum Imperio Princeps erat etiam sacer Concionator: futurum e re praeterea, si libri quidam sacri habeantur, qui sint instar regulae, quibus ea definiantur, quae non sunt legibus definita; nec male habiturum, si Civiles Magistratus in his, quae dubia sibi occurrunt, Religionum ministros consulant. Quod autem attinet ad constitutos mores, exemplum affert eodem lib. cap. 30, ex Maldivis, apud quos in more positum est, idque bene, et pulchre, ut qui sont in offensa principis Optimates, singulis diebus aulam frequentent, nec a Principis conspectu discedant, quousque gratiae conciliationem reportaverint: quo fit, ut eo facilior pateat reditus in gratiam, quo plus valet ad leniendum iratum animum afflicti hominis, et aerumnosi praesens infortunium.

XVI. Haec porro, quemadmodum cum superioribus consentiant, aliorum judicium esto: nemo certe faciet unquam, ut haec duo consistant, in dominatu despotico summam educationis eo totam referri oportere, ut abjectis servili metu omnium animis discant omnes Dominum suum, tamquam horrificum monstrum cervicibus suis imminens, perhorrescere; simul in dominatu despotico summopere optandum, ut discant omnes Principem suum, quasi Patrem amantissimum, ipso exaltati paterno indulgentissimo nomine, liberaliter colere. Libro illo 3 nihil atrocius imperiis Asiae; lib. 13 nihil mitius; nam cap. 15 traditur, Principum Asiae decreta totidem fere esse monumenta, eaque amplissima Regiae li-

beralitatis, et clementiae: morem apud plerosque invaluisse, ut singulis annis edicto publico aliqua provincia tributorum onere levetur: tum cap. 16 eam Imperii lenitatem Mahumetanorum victoriis, ac triumphis viam expeditam patefecisse; quod populi diris ante tempestatibus agitati, sese libentes in eorum ditionem, tamquam in portum, perfugiumque reciperent.

XVII. Refert quidem Auctor ex historicorum fide, lib. 3, cap. 10, ad exemplum atrocitatis Imperii despotici, si quis apud Persas damnatus est a Rege, nemini deinceps fas esse Regi pro reo supplicare; sit ita sane. Sed primum eam nimiam severitatem, non ex despoticae dominationis natura certo quodam vinculo nexam esse, probat Muldivitarum exemplum paullo superius allatum; deinde narrant etiam historici, reis in Perside locum in Regiis aedibus designatum, in quem qui possunt se recipere, horum non possit Rex querelas non audire, si quas forte habeant adversus Magistratus, vel administros; quod scilicet in eum locum qui confugiunt, videantur in sinum sese Regiao clementiae recepisse.

XVIII. Luxu praeterea florere Persarum Regnum traditur; est autem luxus insigne honoris ejus, quem ab eo dominatu Auctor expulit: multa cernuntur in Perside magnifica palatia, aedes tum publicae, tum privatae ornatissimae, villae eleganter extructae: simul et illud, quod qui has aedificant, curant imprimis eas nomine suo insignire, ut praeclaro monumento inscripta nominis sui memoria demandetur cum laude in omnem posteritatem. Quid quod ipsis Optimatibus curae est admodum, ut non luxuriosis tantum, planeque inanibus sumptibus magnificentiam suam ostentent; verum in his rebus, quae plurimum utilitatis, et solidae gloriae habeant, in viis muniendis, aquis deducendis, hospitiis fundandis, quae viatoribus pateant sine pretio? Ad quae opera excitantur non publicae tantum utilitatis gratia, aut laudis studio, sed etiam pietate in majores, quos existimant fructum ex his laturos laetissimum felicitatis: ut proinde Religio, charitas humani generis, desideriumque justae gloriae videantur optatissima eos hortari conspiratione ad ea pulcherrima facinora, quibus magnopere delectantur. Quibus ex rebus satis jam patere arbitror quod ait Auctor, Imperium despoticum nullas natura sua pati leges stabiles, nulla jura certa, et rata; metum servilem unum penitus exposcere; virtutem, mores, honorem respuere: id nulla ratione dominatui despotico accommodari posse, sive illa species, quae sunt ejus Principatus constitutioni apta et convenientia, sive administrationis rationem, qua revera utuntur Imperia despotica.

XIX. Lepidam porro Auctor caussam, rationemque afferi eodem lib. 3, cap. 10, cur nefas sit Regi pro reo damnato supplicare, sitque reo damnatio subeunda omnino, quamquam Rex, quo tempore ipsum condemnavit, ebriusus esset, aut impos sui: nempe, quod in Imperio despotico Rex ipse sit lex; jam venia si daretur, Rex secum ipse pugnaret; fieri autem nequit, ut lex ipsa sibi repugnet. Addit, viguisse morem illum in Perside a primis usque temporibus, propterea que, cum Assueri Edictum de interficiendis Judaeis revocari amplius non posset, novum capiendum consilium fuisse, scilicet, ut ipsis facultas fieret se defendendi. Haec porro quis non videat ad subtilitatem limata potius, quam ad veritatem? Lex in Imperio despotico non alia est, ex Auctoris sententia, quam Principis voluntas momentanea. Jam quemadmodum in omni Republica etiam optime constituta, evenit aliquando, ut nova lege lex vetus tollatur, neque ex hoc sequitur, ut lex ipsa repugnet; ita fieri potest sine ulla repugnantia, ut momentanea, quae nunc est Principis voluntas, adversetur voluntati, quae ante fuit, sicque posteriore lege prior antiquetur; immo repugnat aliter esse, siquidem vera Auctor loquitur. Nam si proprium est despotici dominatus, ut omnia nutu Principis volvantur; nihil intercedere oportet, quo instabiles illius libidinis motus, et impetus vel coerceantur, vel reprimantur: jam si Princeps antecedente voluntate teneretur, idque constanti more, minimeque commutabili, obsisteret mos iste libidini Principis, essetque adeo (quod Auctor minime vult) ratum aliquid, et constitutum in eo dominatu, forentque circumdati veluti cancelli, quibus ea potestas contineretur, ne in omnem partem effundere se posset: quamquam quod affirmat, Assueri Decretum revocari non potuisse, falsum id esse comperiet quisquis Historiam Sacram adire voluerit.

QUAESTIO III.

Utrum aequalitatis, et frugalitatis studium ita sit proprium Reipublicae, ut non etiam ad Regnum pertinere debeat.

I. Sunt qui existiment, Auctorem, cum diversa inducit gubernationis principia pro diversa natura Status politici, de rebus loqui non ut esse debeant, sed ut sunt; qui mihi videntur Auctorem ne legisse quidem. Contra enim ipse palam profitetur de rebus loqui se non ut sunt, sed ut esse deberent (V. lib. 3, cap. 11); ut constare omnino debeat, sensisse Auctorem, virtutem politicam Reipublicae quidem constitutioni opportunam esse, non item statui Regoi.

II. Virtutem hanc politicam generatim definit Amorem Patriae: tum pedetentim contrahens definitionem suam, lib. 5, cap. 2, totam virtutem politicam ad amorem Reipublicae referre videtur; cap. 3, ad amorem Democratiae: nam hunc solum Democratiae amorem definit esse studium aequalitatis, et frugalitatis. Hoc autem studio aequalitatis, et frugalitatis testatur in libri sui *Defensione*, id totum se complexum esse, quod virtutis nomine intelligi voluit, cum

dixit virtutem politicam non esse Regno necessariam. Quod dat itaque, accipiamus; videamusque, num illa virtus politica, quae tota continetur studio aequalitatis, et frugalitatis, ita sit propria Reipublicae, ut a Regni natura prorsus aliena sit existimanda.

III. De hoc porro studio aequalitatis, et frugalitatis in Republica summopere optando, haec fere statuit lib. 5, cap. 3. Amor aequalitatis in Democratia ambitionem contrahit ad solum vehemensque desiderium, quo quisque civis tenetur, in idque unum nititur, ut amplioribus in Rempublicam meritis reliquis civibus antecellat: nam quamquam non aequalia possunt omnes in Patriam beneficia conferre, in id tamen aequali studio incumbere omnes debent. Itaque in Democratia idipsum, quo civis civi praestat, ex aequalitatis principio tum etiam enascitur, cum sublata aut praestantibus meritis, aut excellenti facultate quadam aequalitas videtur.

IV. Verum quamquam ex hoc lib. 5, nihil antiquius habere Respublica debeat studio ipso aequalitatis; Respublicas tamen monet, lib. 8, cap. 3, ut caveant imprimis summae aequalitatis studium. Neque enim, ait, coelum a terra distat longiori intervallo, quam rectum studium aequalitatis distet a studio aequalitatis summae; illo conservatur, hoc depravatur. Atque haec quidem ita distinguit, ut recta aequalitate omnes aequales sint tantum ut cives sunt: summa autem aequalitate omnes aequales esse quaerant, etiam ut Magistratus, ut Senator, ut Judex, ut Pater, ut Maritus, ut Herus est quisque. Exemplo haec declarari possunt, quod affert, lib. 5 cap. 7, ex Lacedaemoniorum, et Atheniensium Republica: scilicet a Lycurgo perfectum esse Spartae, ut cives omnes legibus accuratissime obtemperarent, et cum vocarentur a Magistratu, accurrerent sine mora; Athenis autem locupletem hominem non aequo animo fuisse laturum putari se inferiorem, quam Magistratum, aut omnino videri ei obsequentem. Ex quo intelligimus, vitiosum fuisse aequalitatis studium apud Athenienses, propterea quod summam aequalitatem consectarentur, aequalem scilicet omnes in Civitate auctoritatem, aequalem honorem, aequalia ornamenta, aequalem dignitatem, et splendorem affectarent, nihilque relinquere velle viderentur, quo civis civi praestare intelligeretur: quod summae aequalitatis studium, ut vitiosum, sic ab optimo statu Reipublicae remotissimum Auctor non diffitetur. Contra Lacedaemonios aequalitatem, sive potius aequabilitatem juris sic tenuisse, ut simul vellent firmus consistere bonorum, et auctoritatis gradus, quibus, in bene morata Civitate civem civi praeesse necesse est: ut quamquam omnes pari conditione tenerentur, ut cives; id tamen fixum maneret, quo Magistratum praestare privatis oportet, parentem liberis, herum famulis, suumque cuique ordini munus, officium, honos, dignitas, auctoritas constarent. Ea vero est aequalitas, quam rectam Auctor appellat, quamque Reipublicae propriam, a Regni vero statu alienam existimat.

V. Cujus tamen aequalitatis descriptionem ab Auctore constitutam, cum mecum ipse recogito, nihil reperio, quo distinguere illam possim ab ea aequalitate, quam omnes justitiae tribuunt, velut subjectam materiam; ut ejus aequalitatis studium idem plane mihi esse videatur, atque justitia; et quae est justitiae maxime propria, aequitas, cujus id esse dicitur, ut paribus in caussis paria jura desideret. Nam quae ad illam suam rectam aequalitatem pertinere Auctor existimat, ea videntur omnia in justitiam optimo jure transferri posse. Sive enim species ea, in quibus aut civis, aut, quod multo est antiquius, hominis par una inter omnes conditio valere debet; tumque in his perfectam aequalitatem inter omnes justitia praecipit, ut in contrahendis rebus: sive illa consideres, in quibus non ipsa civis conditio spectanda est, sed aliquid, quo civem civi praestare, aut quidvis inter eos differre, ex Auctoris ipsa sententia aequum est; tumque illam, quae ex peculiaribus caussis exoritur inaequalitas, rursum ad aequalitatem justitia vi prorsus mirifica adducit, cum non ipsam rei aequalitatem, quae injusta foret, sed proportionis aequalitatem congruentissimam praestituit. Hanc autem aequalitatem, sive studium aequalitatis non magis in Republica, quam in alio quovis genere societatis opportunum esse, facile intelligitur, nisi quis civitatis novum genus inducat, quod sine justitia, et aequitate recte, pulchre, beate administrari posse pateat; cum tamen, ut recte Cicero animadvertit, sit ad res gerendas adeo necessaria justitia, ut nec illi quidem, qui scelere, et maleficio pascuntur, possint sine ulla particula justitiae vivere.

VI. Nec vero reipublicae tantum proprium est, verum commune omnium plane societatum civilium, ut in his ex aequalitatis studio ordinum inaequalitas oriatur. Quorsum enim homines in societatem coierunt? Quo spectat civitatis omnis moderatio, et status? nisi ut suum cuique salvum esset, ut legum praesidio injurias propulsare, suum suaque defendere, ac tueri quisque posset: idest, ut aequaliter omnibus, rebus suis uti ac frui, liceret. Nec vero praesidium istud singulis afferre civitas posset, nisi et potestate praedita esset, et legibus temperata; nec leges, aut potestas quidquam valerent, nisi magistratus essent, legum et ministri, et interpretes, et aliquis in altissimo civitatis loco, tamquam in puppi sedeat, qui clavum teneat, reliquosque vi sua coerceat; quare, ut illa juris aequabilitas servaretur, quam communis, non civitatis tantum, sed maxime naturae ratio, et conditio postulat, fuit ordinum inter homines inducenda inaequalitas.

VII. Cum ergo non aliam rectam, optabilemque in republica aequalitatem auctor intel-

ligat, nec intelligere possit, nisi qua fit, ut vi legum omnes aequaliter contineantur, ut ne quis cui noceat, nefas sit Optimatibus, ac divitibus intolerantius se jactare, et aequalitatem communis juris praestantia dignitatis aut fortunae transire: caeterum suum cuique jus, suus cuique honos, sua cuique dignitas conservetur, ac pro diversa munerum ratione alii auctoritate praesint, alii legem accipiant, illi juste imperent, isti modeste pareant; illorum labores, et molestias compenset honorum amplitudo, istorum tenuitatem tranquilla, et quieta vita consoletur; hi dignitate antecedentes colant, ac revereantur: inferiores autem comitate, indulgentia, facilitate morum adjungere ad se, sibique conciliare superiores ipsi studeant: cum, inquam, non alia ratio definiri possit rectae, justae, aptandae aequalitatis; quis eam dubitet minus in regno, quam in republica requiri? Quid, si effecero cum regni statu conjunctiorem illam esse, quam cum statu reipublicae? Atqui res est expeditissima; hoc docet auctor maxime proprium esse regni, ut firmis, planeque constitutis legibus nitatur, administreturque; firma autem, nec stabilis esse potest legum in regno descriptio, nisi valeant aequaliter in omnes, earumque vi omnes teneantur aequaliter: quo fit, ut constans juris aequabilitas cum regni statu sit conjunctissima. Potestati legum in regno subtrahero quemquam nec honoris gradus valet, nec meritorum amplitudo, nec opes, nec famae celebritas, aut illustris gratia. Violaret principis, legumque majestatem quisquis ornamenta illa legibus opponere tentaret: itaque nil in regno frequentius usurpatur, nil tam est in ore omnium, quam ea Tullii sententia: cuique licitum esse rebus publicis uti, ut commonibus; privatis, ut suis. Quid, quod in regno communis ea juris aequabilitas sustinere se multo facilius potest, quam in republica, praesertim aristocratica? « Moderatio, inquit auctor (lib. 5, » cap. 8), princeps est virtus in aristocratia, » estque in ea, quasi supplementum aequalita» tis ejus, quae propria est democratiae. Nam » et regalis purpura, et sceptrum, et reliqua » insignia, et infulae imperii veniunt in partem » regalis potestatis; in aristocratia vero poten» tia nobilium tota utitur modestia, morum» que simplicitate: cum non efferunt ipsi se se » ambitiosins, nec indignum se putant cum popu» lo familiariter vivere, eodemque cum ipso ve» stitu, cultuque utuntur; tum suae tenuitatis po» pulus ipse obliviscitur: habet unaquaeque po» litia naturam, indolemque propriam, et suam. » Non debet igitur aristocratia regni naturam » imitari velle, regiosve spiritus affectare; affe» ctaret autem, si sumerent sibi nobiles jura, » quasi sua, sejunctaque ab his, quae toti no» bilium ordini conveniunt; his Senatus potia» tur: singuli senatores una civium in ipsos » observantia contenti sint ».

VIII. Jam utrum difficilius sit moderationem eam obtinere ab Optimatibus in regno, an in aristocratia, si quis ab auctore judicium petit, caussam nobis adjudicet, necesse est; auctor enim lib. 8, cap. 5, de illa moderatione a nobilibus obtinenda, siquidem haereditaria est nobilitas in aristocratia, desperare pene videtur. Verum caussam ipsi vincere nolumus per calumniam; sunt enim aristocratiae, in quibus nobilitas, et moderatio, quasi una haereditas, a patribus tradi liberis videtur; tantum hoc dicimus, regni statu fieri, ut difficilius sit optimatibus a moderatione discedere in regno, quam in republica. Nam regni optimates omnem dignitatem suam, et potestatem tenent a rege, a quo possunt temporis puncto dejici: multa itaque ipsis circumspectione est utendum, ne aliqua in inferiores illata injuria, aut alia quavis legum violatione in principis offensam incurrant. Reliquis nobilibus in regno nulla facultas infimos laedendi: nulli non infimo patet aditus ad judicia, cuique potentissimo etiam metuenda: nobilem quacumque dignitate ornatum in jus vocari a plebejo, minime abhorret a monarchiao moribus, et institutis: in aristocratia vero nobiles principatum se jure haereditario tenere norunt, nec si quandoque insolentius se jactant in plebejos, tam praeceps ruina ipsis est a senatu metuenda, quam nobilibus a principe in regno. Jam in democratia qui magistratibus funguntur, aut quomodocumque primas tenent, alii aliis plurimum indigent; ut non aliena videatur ab eorum statu mutua quaedam, eaque indulgentissima facilitas, qua conniveant; multaque alii aliis permittant, parom, cum opus fuerit, gratiam relaturi.

IX. Quod vero adjungit auctor, eo tantum spectare ambitionem in democratia, nec aliud quidquam propositum habere, quam, ut amplioribus in rempublicam meritis quisque excellat; id ex Stoicorum potius disputationibus, quorum disciplinae mirum in modum auctor favet, depromtum videtur, quam ex ipsa rerum natura, et communi hominum sensu. Jubet nos auctor credere, cives in democratia, cum honores petunt, non altiorem gradum ambire, sed majorem tantum quaerere facilitatem, facultatemque ad bene merendum de republica; similiter quum ad prima, maximeque quaestuosa munera contendunt, non opes ipsas spectare, non splendorem, non auctoritatem, non commoda, non emolumenta, sed ipsum dumtaxat reipublicae bonum: cum student suis aequalibus antecellere, illam aequalitatem exuere velle, non ut excellant ipsi, sed praestantioris aequalitatis consequendae studio. Hic Horatius usurparet libens, opinor, illud suum: *credite posteri*; ipsa certe si e coelo delaberetur respublica Platonis, non secum afferret sensus eos ab omni populari usu remotissimos. Nemo unquam civis tam cupidus fuit de quavis republica bene merendi, quam Cicero de sua; atqui saepe

Cicero palamque profitetur se et laudis desiderio, et bonorum spe, et immortalis gloriae cupiditate inductum ad bene merendum de suis civibus. Cum in contentionem venisset bene gesti consulatus cum L. Pisone, objecit huic, ut probrum, quod consulari imperio praeditus ex Macedonia non triumphasset. Piso negavit se triumphi unquam fuisse cupidum. Quam belle illa vox excepta fuit a Cicerone, et irrisa! Locum recitabo, ut quisque intelligat, quae fuerit optimorum civium, de ratione bene merendi de republica, sententia: « Audistis, inquit, » vocem philosophi; negavit, se triumphi un- » quam cupidum fuisse »; ad Pisonem autem: « Si triumphum non cupiebas, cujus tan- » dem te rei cupiditate arsisse defendes? saepe » enim vidi, qui et mihi, et caeteris cupidiores » provinciae viderentur, triumphi nomine te- » gere, atque velare cupiditatem suam: hoc » modo D. Silanus Consul in hoc ordine; hoc » meus etiam collega (Antonius) dicebat. Ne- » que enim potest quisquam exercitum cupere, » aperteque petere, ut non praetexat cupiditatem » triumphi. Quod si te senatus, si populus ro- » manus, aut non appetentem, aut etiam recu- » santem bellum suscipere, exercitum ducere » coegisset: tamen erat angusti animi, atque » demissi, justi triumphi honorem, dignitatem- » que contemnere; nam, ut levitatis est inanem » aucupari rumorem, et omnes umbras etiam » falsae gloriae consectari, sic levis est animi, » lucem, splendoremque fugientis, justam glo- » riam, qui est fructus verae virtutis honestis- » simus, repudiare. Tum inducit Pisonem, generum suum Caesarem a cupiditate triumphi avocare conantem: « Quid tandem habet iste cur- » rus? quid vincti ante currum duces? quid si- » mulacra oppidorum? quid aurum? quid ar- » gentum? quid Legati in equis, et tribuni? » quid clamor militum? quid tota illa pompa? » Inania sunt ista, mihi crede, delectamenta » pene puerorum, captare plausus, vehi per » Urbem, conspici velle ». Post Pisonem exemplis convincit: « L. Crassus homo sapientissimus no- » strae Civitati spiculis prope scrutatus est Al- » pes, ut ubi hostis non erat, ibi triumphi caus- » sam aliquam caperet: eadem cupiditate vir » summo ingenio praeditus C. Cotta, nullo certo. » hoste, flagravit: eorum neuter triumphavit, » quod alteri illum honorem collega, alteri mors » ademit; irrisa est abs te paullo ante M. Pi- » sonis cupiditas triumphandi, a qua te longe di- » xisti abhorrere, qui etiamsi minus magnum » bellum gesserat, ut abs te dictum est, tamen » istum honorem contemnendum non putavit. » Tu eruditior, quam Piso; prudentior, quam » Cotta; abundantior consilio, ingenio, sapien- » tia, quam Crassus, ea contemnis, quae illi i- » diotae, ut tu appellas, praeclara duxerunt... » Jam vides, quoniam quidem ita mihimet fui » inimicus, ut me tecum compararem, et di- » scessum meum, et absentiam, et reditum ita » longe tuo praestitisse, ut mihi illa omnia im- » mortalem gloriam dederint, tibi sempiternam » turpitudinem inflixerint. Nunc etiam in hac » quotidiana, assidua, urbanaque vita splendo- » rem tuum, gratiam, celebritatem domesticam, » operam forensem, consilium, auxilium, au- » ctoritatem, sententiam nobis, aut, ut verius » dicam, cuiquam es infimo, ac desperatissimo » antelaturus »?

X. Multa discimus hac Ciceronis Oratione de veterum Romanorum institutis, quae ad rem nostram facere imprimis videntur. 1. Apparet, sapientissimi, optimique cives qui haberentur, eos bonorum cupiditate inductos esse ad labores, molestias, pericula pro republica suscipienda, et adeunda; non autem stoico sensu, in opera sua reipublicae navanda, ipsum perfectum officium dumtaxat spectasse: ut etiam aliqui, cum nulli hostes essent, nec magnopere proinde mereri possent de republica, quaererent tamen quoquo modo caussam aliquam triumphi. 2. Hanc honorum cupiditatem Romanis hominibus ita probatam, visamque adeo justam fuisse, ut qui provincias quaestus gratia cupidius expeterent, turpem quaestus cupiditatem honesta triumphi cupiditate tegerent. 3. Sapientes illos homines duxisse, magni, ac liberalis animi esse, justi honoris desiderio flagrare. 4. Magno apud eos in pretio fuisse urbanam vitam, quae splendida esset, floreretque gratia, celebritate domestica, auctoritate, et hujusmodi.

XI. Itaque si Auctor sic Reipublicae suae cives instituere aggreditur, ut nullo amore sui, solo amore Patriae, serviant Reipublicae, eamque dicit esse virtutem politicam Reipublicae adjungendam, quasi mentem propriam, qua regatur; ego ajo virtutem ejusmodi Auctorem reperturum nusquam; nec solum non eam reperturum in Rebuspublicis, sed ne in illis quidem obsoletis chartis, quae priscam heroicarum, quas memorat, virtutum severitatem continent: sin autem contendit proprium esse Reipublicae, ut qui cives honores, ac Magistratus petunt, ad hos egregiis factis, atque in Rempublicam meritis, quasi gradibus ascendere nitantur, sintque animo ita parati, ut quam fuerint auctoritatem in Republica consecuti, ea moderate uti velint, atque, ut postulat amor ipse Patriae; minime quidem repugnabo, id maxime optandum in Republica: verum pugnabo simul, non idem minus optandum in Regno. Docet certe Auctor ipse hoc in Regno imprimis esse optandum, ut Regni administri, qui summo Principis beneficio summum illum gradum sunt consecuti, cum omnia debere se Principi intelligunt, meminerint etiam aliquid se debere Patriae: nec porro id raro in Regno evenit, ut qui ad honores contendunt, probitatis eos fama consequi, cademque ipsos retinere, cum adepti fuerint, et amplificare studeant.

XII. Quocirca si quis rem totam scrutari penitius voluerit; ac paullo diligentius perpende-

re, quae sit natura virtutis politirae; quae vis amoris Patriae; quo spectet studium aequalitatis, quave sit ratione temperandum; his, inquam, rebus rite, planeque explicatis intelliget non minus haec esse cum Regni statu conjuncta, quam cum statu Reipublicae. Quod si postea ex virtutis consideratione converterit se se ad vim intuendam honoris ejus, quo qui sunt praediti, laudis, et gloriae cupiditate ardent plurimum; intelliget quoque illud idem honoris desiderium, quod tantas Regno ex auctoris sententia utilitates affert, non minus utilitatis, et commodi afferre posse Rebuspublicis. Quibus perspectis, concludet non debuisse Auctorem virtutem politicam, honoremque, res natura plane cohaerentes, distrahere cogitatione, atque ita distractas, ac divulsas, unam in Regnum, in Rempublicam alteram conjicere. Nam honor sine virtute in Regno est plane omnia caeco ac vehementiore impetu perturbaturus; virtutem autem sine honore in Republica languore, ac desidia hebescere necesse est.

XIII. Jam converto me ad frugalitatem, de qua pauca dicere habeo; non enim hoc mihi faciendum duco, ut e locis communibus argumenta petam vulgatissima, quibus frugalitatem laudare instituam. Duo tantum attingam, quae sunt cum Auctoris nostri disciplina conjunctissima. Praecipuum praesidium, et caput omnino Regni Auctor in Nobilitate constituit. Nam, cum Regno nil optatius honore esse debeat, tum arx, sedesque honoris videtur esse Nobilitas. Nobiles quippe ab ipsis incunabulis excitantur ad honorem, cum rerum a majoribus gloriose gestarum commemoratione, tum fumosis eorum imaginibus, in quas oculi incurrunt, cum primum aperiuntur ad lucem. Non audebit propterea Auctor negare, quidquid sit ad nobilitatis statum conservandum summopere necessarium, idem esse Regno admodum conducibile. At quis non videat, inani luxu, intemperanti profusione, sumtibus immodicis nobiles interdum familias ad turpem egestatem redigi, ac plane interire, aut saltem cogi ad affinitates, quibus earum splendor maculetur? Nec vero apud Auctorem valere potest quod dicitur a nonnullis, opes illas, ac divitias, quas nobilibus inanis luxus eripit, ad plebejos transire, qui mox illis nobilitantur, eamque propter compensationem nil detrimenti Regnum ex inani luxu capere. Etenim Auctor noster non ita favet novis istis hominibus, ac pervetustae illi nobilitati, cui est honor jampridem insitus. Quare si negare non potest, quod apertissimum est, inani luxu familias nobiles exstingui, fateatur oportet frugalitatem, qua conservantur, esse in Regno summopere necessariam. Quid, quod in Regno Principem ipsum oportet ornatum esse decenti frugalitate? absumit enim inanis luxus et pompa Principis infinitam vim pecuniae: neque id sine magno sui, totiusque Regni detrimento, ut veteres historiae testantur. Nunc si frugalitas in Regno penitus negligitur; si non solum non adhibetur, verum etiam ipsa ejus species deridetur, et contemnitur; si privati undique profusa luxurie diffluunt: quid jam Principem monere, ac docere poterit, sibi uni habendam esse in pretio frugalitatem? Cum ergo ad Regni vires, copias, ad omnia denique subsidia comparanda, ac conservanda moderata frugalitas plurimum valeat; nulla homini recte aestimanti superesse dubitatio potest, quin frugalitatis studium ad Regni optimum statum magnopere conducat. Perfecimus itaque, quod nobis erat propositum, virtutem politicam, quamquam non alia esset ex Auctoris definitione, nisi amor aequalitatis, et frugalitatis, non minus ad Regnum, quam ad Rempubblicam pertinere debere.

QUAESTIO IV.

De virtute, moribusque Principis.

I. Haud raro Principes regnare optimos, magnaque virtute praeditos confitetur Auctor, lib. 3, cap. 5. Quam vero id sit optandum ad florentem ac optimum Regni statum, Populorumque salutem, et felicitatem; quam necessarium, ut Princeps non solum excellat splendidis illis virtutibus, planeque Regiis, sapientia, fortitudine, magnanimitate, sed his etiam lenioribus ornatus sit, modestia, temperantia, aequitate, quae bonum virum propius attingunt; argumenta peti possent ex cap. 6. et 7. lib. 8., tum ex cap. 25. lib. 12., quae, ne nimia simus prolixitate molesti, indiramus tantum.

II. Haec autem eo libentius omittimus, quod lib. 12. cap. 27. eximiam, peneque absolutam consiliorum, ac virtutum effigiem expresserit, quibus abundare Principem oporteat; quam ad effigiem si conformare se, suosque mores Princeps debet, nulla dubitatio superesse possit, quin magna profecto virtus desideretur in Principe: cumque (ut sapienter animadvertit Aristoteles, Polit. lib. 3. cap. 4. et 5.) status omnis politici gerendi ratio, et descriptio in eo potissimum cernatur, qui Principatum tenet in Civitate; efficitur plane adversus Auctorem, Regni bene gerendi rationem omnem, rectamque descriptionem e virtute, tamquam fonte, et capite petendam esse: « Mores inquit, Principis non minus, quam leges moderatam libertatem fovere possunt: quemadmodum in legibus, ita est in Principe positum ex hominibus beluas, itemque ex beluis homines facere. Si Princeps amat animos ingenuos, sciat se hominibus Imperaturum deditis sibi, ac fidelissimis: sin demissorum animorum abjectione gaudet, mancipiis utetur, hisque sordidis, ac vilissimis. Vult perfectam callere regnandi artem, ac disciplinam? vocet ad se honoremque, virtutemque: magnos undique arcessat homines, optimisque artibus prae-

» stantes; faveat etiam ingeniis, et industriae:
» non illos rivales metuat, quos clara virtus,
» lausque propria et sua commendat: una sua
» in ipsos benevolentia illis sese plane exaequet;
» popularis esto, affabilisque: juvet ipsum suo-
» rum amore delectari, sunt etenim homines:
» tenues adeo in eo genere significationes popu-
» lus exposcit, ut illi indulgere prope aequum
» sit: immensum intervallum, quo distat a
» Principe, vetat satis, ne quicquam exinde in
» hunc molestiae accedat. Clemens idemque
» fortis omnia inopiae tribuat ad salutem, om-
» nia neget privatae cuique cupiditati ad licen-
» tiam: sciatque, ut suis donis, et largitate
» augeantur sui familiares, sic populum augeri
» negatis privatae libidini ».

III. Dixerat porro Auctor lib. 3. cap. 5., us-
que adeo verum esse Regii dominatus mentem
veluti, ac principium non esse positum in vir-
tute, ut Cardinalis Richelieus famoso illo suo
testamento politico scriptum reliquerit, si quis
in populo sit homo humilis, et frugi, non eum
adhibendum esse a Principe. Quid? an vero in-
tervallum illud est tantum, quo a tertio libro
abest duodecimus, ut oculis Auctoris apertam,
in quam induit sese, repugnantiam subducere
debuerit? Illic, quo munitior accederet ad
virtutem pellendam e Regno, armat se aucto-
ritate Richelieì docentis, non esse adhibendum
a Principe virum probum quidem, sed humi-
lem: hic perfectam regnandi artem, et disci-
plinam eo potissimum contineri docet, quod
vocet ad se Princeps non honorem tantum, ve-
rum etiam virtutem, hominesque sibi adjun-
gat eos, qui sint cum praestanti laude, tum
propria, et sua cumulatissimi. Miram sane vim,
speciemque virtutis, quae tam praeclaram sui
commendationem elicere potuerit ex hominis
ejus ore, qui ejus in Regno dignitatem, et
praestantiam violare non est veritus, primus-
que illam auferre a gubernatione summi con-
silii conatus est.

IV. Ne vero Richelieì auctoritas illi suae sen-
tentiae deesset, testamentum illud adjuncta no-
ta ipsi vendicare studet. At non debuisset mul-
ta, et gravia praeterire rationum momenta,
quibus id opus ipse de Voltaire Richelieo abju-
dicat: non ejus esse ingenio par, non institutis
consentaneum, non magnitudini animi, non con-
siliis ulla ex parte respondere. Caeterum quae
vox ex eo testamento profertur, quis non di-
gnam potius Machiavello censeat, quam Riche-
lieo? indignamque adeo, quae ab eo homine
probetur, cui vehementer displiceant artes Ma-
chiavelli, qui eas cum ut justo odio dignissi-
mas, tum ut ineptas, et levissimas acriter in-
sectetur? quod facit Auctor, lib. 21 cap. 16. Quod
si etiam verum illud opus esset Richelieì; quae
tanta esse potest in ejus hominis nomine au-
ctoritas, ut adversus veritatem, virtutemque aut
valere, aut afferri solum debeat? Quam etiam
auctoritatem eo minus valere apud Auctorem no-
strum oportet, quod vulgo ferlur, longe aliam
Richelieo placuisse Regni descriptionem, quam
quae Auctori nostro probatur.

V. Nunc vero si virtutem a Regno recedere
permittimus; unde nascentur homines illi non
honore tantum, sed virtute praediti, homines
magni, veraque laude praestantes, quos ad opti-
mam regnandi artem Princeps ad se advocare
debet? Quomodo Princeps ipse ab ineunte aeta-
to ad spem Regni institui, ad virtutis studium
comparari et incendi, quomodo fingi mores
ejus, et honestate imbui animus poterit; ut-
si homines in Regno reperiantur sapientia,
consilio, gravitate, virtute abundantes, qui e-
ducationi ejus, institutionique praesint? Erunt
forte petendi e Rebuspublicis? at haec melius
patebunt ex mox dicendis.

QUAESTIO V.

De Procerum virtute in Regno necessaria.

» Non luficior, ait Auctor, lib. 3. cap. 5., re-
» gnare saepe Principes virtute praeditos: ve-
» rum id confirmo perquam difficile esse, ut
» populus in Regno virtute sit ornatus. » Hic
jam Aulicorum mores profert in medium,
non ex veritate, ut opinor, adumbratos, sed
ex sua caussa, et arbitrio: « Ambitio in turpi
» otio, superbia in animi abjectione, paranda-
» rum sine labore divitiarum cupiditas, odium
» veritatis, adulatio, proditio, perfidia, dicto-
» rum conventorumque inconstantia, officio-
» rum civilium contemtus, timor ex virtute
» Principis, spes in ejus libidine, ludificatio
» virtutis, et irrisio perpetua: hi sunt, inquit,
» Aulicorum mores, temporum omnium, loco-
» rumque monumentis notati; atqui difficilli-
» mum est, ut in aliquo Principatu sint Opti-
» mates depravatissimi, reliqui sint frugi; illi
» velint illudere, hi sibi patiantur illudi ».Tum
ad graviorem confirmationem, dictorumque fi-
dem describit id, quod ante recitavimus de Ri-
chelieì testamento politico. Mox cap. 6. proxi-
mo cogitationem properat occupare, quae subi-
re cujusque animum facile potest, voluisse I-
psum Regni gubernationem satyrice traducere:
non id sibi fuisse propositum testatur; si mi-
nus Regno adest vis virtutis, vim aliam prae-
sto esse, qua constet: honorem, ipsam scilicet
praejudicatam opinionem cujusque hominis, et
cujusque ordinis hominum loca implere virtu-
te vacua, nullo Regni detrimento: praestare
quippe honorem, quaecumque ipsa praestaret
virtus; ad egregia perlude facinora quemque
incendere, quos invadit; eos optimos cives fa-
cere, qui ne quidem sint homines boni: deinde
cap. 6. notas ejus honoris persequens agnoscit
non eum esse ab ambitione sejunctum; verum
eam esse Regni naturam, ut quae pestifera sit
in Republica ambitio, ea sit in Regno etiam
salutaris: ac demum concludit, quamquam ho-

nor ejusmodi, si ad praecepta Philosophiae referatur, falsus plane sit censendus, non minus tamen Regno esse utilem, ac si verus esset.

II. Non pauca sese hic offerunt digna, in quibus diligenter versetur Oratio. Primum, quod ex Aulicorum vitiis, si quis ea etiam concederet esse, quae Auctor describit, concludit fieri vix posse, ut non sit iisdem quoque depravata reliqua civium multitudo; id mihi videtur a vera concludendi ratione obesse longissime. In re tanti momenti non affirmare tantum, et quasi ex oraculo dicere debuisset necesse esse Procerum vitiis, velut pestifera contagione populum infici omnem; verum explicare oportebat, certisque argumentis demonstrare, cur ita fieri necesse sit; at vero longe secus res habet. Aulicorum vitia, si ea sunt, quae Auctor enumerat, videntur cum illo ordine sic esse conjuncta, ut haerere in eo debeant; nec possint manare extra, se seque effundere in vulgus. Nascuntur illa quippe ex immoderata cupiditate illustris gratiae apud Principem aucupandae, et, quae favorem sequitur, auctoritatis consequendae: hinc superbia, qua eos despiciunt, quorum vita remota est ab Aulae splendore, quem unum illi magnifaciunt: hinc abjectio animi, quacum eorum nutum, vultumque intuentur, qui florent gratia Principis: hinc blanditiae, genusque omne assentationis, quo in horum se consuetudinem immergere student: hinc fraudes, et proditiones, ut eos amoveant, a quibus impediri se putant: hinc in volubilitate fortunae inconstantia; metuunt porro Regnum virtutis, quae ad gratiam Principis iter omne praecludit, praeter ipsam unam virtutis viam, multis asperam nimis, atque difficilem: gaudent contra Principis libidine; quod haec multos ad ipsum aditus aperiat. Atqui absonum plane esset velle haec traducere ad agricolarum, opificum, mercatorum, civium, nobilium etiam, qui vivunt extra Regiam, suntque in toto Regno plurimi, vitam, et consuetudinem, ab his rebus longissime abhorrentem. Aulici cum reliquis Regni ordinibus non admodum communicant; quo etiam difficilius est, ut sua in hos vitia importent. Auctor ipse, qui tam multa, tamque magnifica et vera praedicat de generosa illa, et pervetusta nobilitate in Regnis florente; turpiter admodum repugnaret ipse sibi, si quas Aulicorum labes collegit, his aspergere vellet ejus gloriosae nobilitatis splendorem; eique infamiam haerere vellet superbiae cum demissi animi abjectione conjunctae; tum viis adulationis, perfidiae, proditionis, inconstantiae. Haec enim vitia omnia Aulicis exprobrat, facitque omnium Aulicorum, omni aetate, atque in omni gente, commmunia.

III. Qua in re nec satis acutus Auctor videtur fuisse, qui non viderit illa tanta vitiorum turpitudine, illa scelerum omnium colluvie, illo dedecore vitae et sordibus non virtutem labefactari solum, verum etiam maculari honorem oportere. Ecquis enim futurus est bonos iste, cui adjuncta haereat insignis abjectio animi: quem graeculi assentatoris persona minime offendat: qui proditionem, et perfidiam secum ipse patiatur? Hi scilicet erunt honorati homines, quibus totum sustinendi, regendique Regni iotius gravissimum onus imponetur: qui egregiis illis Procerum artibus instructi sint, ac valeant: qui sciant belle dicere; ad voluntatem loqui, ab afflicta amicitia transfugere, atque ad florentem aliam devolare; profusis sumtibus vivere; ornare magnifice, splendideque convivium; habere domum clausam pudori, et sanctimoniae, expositam cupiditati, et voluptatibus: ceterum rectam vivendi disciplinam, probitatem, integritatem, fidem, officium denique omne contemnant, et negligant? Istis moribus, istis hominibus Regnum bene, pulchre, beate administrabitur? Quid ergo vult Auctor, aut quid sequitur? Expositis illis Procerum in Regno vitiis, effecturum se forte putavit quod sibi erat propositum, et in quo laborabat, nullum esse opus virtute in Regno? Aut ergo est illi concedendum posse honorem cum illis vitiis consistere, quod est absurdissimum; aut pari jure concludendum, nullum quoque in Regno opus esse honore: ut illo argumento nequeat virtutem evertere, quia falsi etiam honoris scintillas omnes extinguat.

IV. Atque in hoc etiam mirabilius se prodit Auctoris inconstantia, quod deinceps lib. 8, cap. 7, caussas explicare instituens, quae Regni statum labefactare plurimum valeant, inter eas illa ipsa recenseat Procerum vitia, quae lib. 3 descripserat. Depravatur, inquit, Status Regni cum hominës animo insigniter abjecto praediti, ex abjectione ipsa sua, et servitute superbiunt. En primum, et praecipuum ab Auctore descriptum Aulicorum vitium, e quo tamquam capite, ac teterrimo fonte cetera profluunt; insignem videlicet animi abjectionem cum arrogantia superbia conjunctam. Quibus vitiis, cum nequeat Auctor adversarium opponere illum suum falsum honorem; quae tandem vis in honore illo manere poterit, qua pestes depellere queat ex illis vitiis nascentes, totique Regno imminentes? Qui ergo Regni statum conservare, qui Regnum ab interitu vindicare bonos ille valebit, quem non negat Auctor conciliari facile posse, ac plane amico foedere jungi cum illis vitiis, quibus plerumque Regnum ipsum ejus sententia labefactatur? Honorem illum suum non diffitetur et falsum esse, nec ab ambitione sejunctum. Quis porro non intelligat, quam blande titillare, imo quam acriter irritare abjecti animi ambitionem servitus ea valeat, de qua Auctor loquitur, quamque ait Regno perniciem portendere! Vehementer itaque errat quiquis putat, falsum honorem posse Regno illas omnes utilitates afferre, illa omnia ornamenta ac subsidia, quae afferret virtus, si adesset.

V. Demum et hoc difficile est quemquam persuadere sibi posse, noluisse Auctorem satyricam

personam induere in describendis Aulicorum vitiis. Possem Auctori snos commemorare Montauserios, Turenas; aliosque praeterea suae gentis non paucos, his morum integritate, consiliis, studiis, virtute similes; illis, quos ex libidine adumbravit, prorsus dissimiles; possem ex aliis Regnis non minorem copiam proferre, si juvaret ex historiis delibare, quae quisque conquirere sibi facile potest. Ego certe, quamquam ab eo genere, et splendore vitae absum longissime, novi Proceres, et Aulicos nonnullos, quibuscum mihi etiam intercedit amicitiae necessitudo, quos proponere possem, tamquam exempla virtutis non solum Christianae, sed moralis quoque, et politicae; viros, qui illarum priscarum, heroicarumque virtutum referunt imaginem, qui rectum solidae gloriae iter ingressi, veri honoris cursum magna cum laude sequuntur. Ex quo mihi videor posse concludere, quamquam multa in Regiis vitia serpere concedantur, non omnes tamen, nec etiam plerosque, viros praesertim, qui permulti sunt, gravitate, et sapientia spectabiles, tanta labe inquinatos, contaminatosque esse existimandos.

QUAESTIO VI.

De virtute, Magistratibus in Regno necessaria.

I. Latissimus mihi dicendi campus pateret, si omnia commemorare velim, quae in caussae nostrae defensionem Autor ipse hoc loco abunde suppeditat. 1. Ex Autoris constanti sententia, judiciorum forma et integritate Regni status magna ex parte nititur: est enim moderatae omnis gubernationis, qualis est Regius Principatus, maxime proprium, ut populus libertate civili, ac politica polleat, eaque se pollere intelligat; utramque autem id praestat spectata judiciorum forma, et integritas: hac enim plane recteque constituta, tum demum fruuntur homines vita, honore, libertate, fortunisque suis omnibus, quae vident in legum praesidio tutissime latere, nec potentioris cujusque injuriae, vel cupiditati exposita esse. Quare docet rem esse alienam a Regni statu, et conditione, ut vel Princeps ipse per se, vel Regni administri judicia exerceant; esset enim semper Civitas, et suspicione sollicita, et suspensa metu, cui semper esset verendum, ne aut gratia, aut opes, aut libido in judiciis dominarentur. 2. Eadem de caussa, lib. 5, cap. 19, militares homines non solum a judiciis, sed ab omni prorsus civili munere procul removet; quippe illi homines, inquit, non spectant, nisi honorem et gloriam, vel saltem fortunam: cavendum propterea, ne talibus hominibus civilia munera demandentur, imo faciendum, ut civili Magistratu coerceantur. 3. Lib. 6, cap. 2, tantum ad retinendum Regni statum praesidii constituit in ea, quam diximus, judiciorum forma, et integritate, ut formulas etiam illas, quibus proirabi adeo plerumque solent, diligenter ac sancte omnino conservandas putet: imperite dici, quod vulgo dicitur, optandum fore, ut ubique gentium Turcarum more, ac brevitate judicia expedirentur; quasi homines omnium hominum stultissimi melius id pervidissent, quod maximi hominum intersit pervidere: idcirco formulas judiciorum a Turcis neglectas, quod nullo apud eos in pretio habeatur vita, salus, honor, fortuna hominum: in moratis autem gentibus crevisse illas judiciorum formulas pro majori existimatione, in qua sunt res illae habitae. 4. Cum moderata cujusque societatis politicae judicia ita secrevisset a judiciis barbararum gentium, tum id interesse docet in moderato statu inter judicia Regni, et judicia Reipublicae; quod Reipublicae conveniens sit, ut Judices ex verbis ipsis legis judicent: in Regno vero debeant Judices, siquidem lex est perspicua, verbis ejus inhaerere; sin paullo obscurior, mentem ejus, et sententiam exquirere, et ex commoda interpretatione judicare: judicia proinde in Regno imitari aliqua ratione arbitratum; Judicesque ex parte arbitros agere, dum consultant inter se, disputant, deliberant, aliique ex aliorum sententia conceptam opinionem temperant, quousque tandem in idem omnes communi consensione conspirent, quod vehementer abhorret a constitutione Reipubblicae.

II. Nunc vero animadvertite, quam bene Autor ipse sibi consentiat. Illo eodem lib. 5, cap. 19, primum vocat in quaestionem, utrum legibus cogi debeant cives ad accipienda munera publica: tum respondet cogendos in Republica, non cogendos in Regno. Unde hoc discrimen? Quod, inquit, Magistratus in Republica sint virtutis significationes, in Regno honoris insignia. Deinde altera proposita disceptatione, utrum civilia, militariaque munera sint in unum, eumdemque hominem conferenda; respondet conferenda in Republica, non conferenda in Regno; propterea quia militares homines in Regno studio dumtaxat honoris, gloriae, vel fortunae ducuntur. Velim Autor excutiat se aliquantum, et consideret, si Magistratus in Regno non est, ut in Republica virtutis significatio, sed insigne tantum honoris; quid est, quod pro suo honoris studio militares arceri a Magistratu debeant? honor ergo a suis insignibus repelletur? aut illi privabuntur honoris insignibus, quorum maxime propria est honoris professio? Deinde quid verendum ab his in Regno, qui honore dumtaxat ducuntur, siquidem honos principium est illud accommodatissimum, quo ipsum Regnum vigeat, floreatque? Quod vero adjungit, Principes, qui suos cogunt ad accipienda munera publica, sectari imprudentes principia mentemque Reipublicae, non satis apte dictum esse videtur. Quid enim vetat, ut eos putemus, si velimus, sectari principia dominatus despotici? Est enim hujus dominatus id maxime pro-

prium, ut quodcumque Princeps jusserit, ei nulla mora pareatur. Quamquam nec a moderata Regni gubernatione abesse putandum est id consilii. Quid est enim caussae, cur in Republica cogendi sint cives ad munera publica? Quod in Republica Magistratus virtuti uni demandata videntur, idque propter bonum totius communitatis, cujus curam gerere ex aequo cives omnes tenentur. Atqui haec eadem ratio plane valet in Regno. Nam cum judiciorum forma et integritate optimus Regni status ex ejus sententia maxime contineatur: judiciorum porro integritas Magistratus exquirat, sapientia, fide, aequitate, gravitate, constantia, virtute denique omni abundantes; viros, ut ait Auctor, pacatos, qui nullos impetus habeant, nulla cupiditate moveantur; profecto Princeps quisque, cui curae sit optimus Regni sui status, non patietur certe otiosas, ac velut oscitantes, dormitantesque latere virtutes illas eximias; verum eas adhibebit ad publicam utilitatem; singulas singulis muneribus praeficiet, quibus fuerint accommodatissimae; ut et civilia munera omnia praeclare gerantur, et ex his bene gestis moderata illa libertas, quasi vitalis aura et salutaris per totum Regnum diffusa omnium animos recreet, laetamque ipsi, ac tranquillam securitatem afferat: qua deinde ingenia excitantur, animi eriguntur, magni undique homines existunt, et ex magnis hominibus quavis opportunitate magna subsidia, et ornamenta Regno comparantur. Quare cum suprema lex Principis salus populi esse videatur; quis dubitet, quin ea Princeps imperare possit, ac debeat, quae faciant ad populi salutem?

III. Formulas judiciorum magno studio retinendas Auctor putat, quod his tamquam signis declaretur, quanto in pretio habeatur vita, honor, libertas, fortunae civium: in qua significatione inest maxime ratio moderatae gubernationis. Jam res est notior, quam, ut doceri postulet, formulis illis judiciorum parum admodum consultum iri civium saluti, nisi ad has accederet Magistratuum spectata sapientia, aequitas, fides, innocentia. Quare sine illis Magistratuum virtutibus manere non poterit publica illa securitatis opinio, sine qua tamen ex Auctoris decretis nulla esse potest gubernatio moderata. Vicimus igitur, Ipsoque nobis opem ferente Autore vicimus, virtutem in Magistratibus, et in Judicum ordine, per totum Regnum latissime patente, sic esse necessariam, ut sine illa Regni moderatio consistere nequeat; quae tota Autore assentiente nexa est ex judiciorum forma, et integritate: tum eam virtutem nullo pacto posse honore suppleri, cum militares homines a Magistratibus arceat Auctor, ob hanc unam rationem, quod honore illi, et gloria tantum moveantur.

IV. Ceterum quod magnopere Auctor contendit, formulas judiciorum hac de caussa esse retinendas, quod apertam, et perspicuam significationem contineant existimationis ejus et pretii, in quo habeatur vita, fortunaeque civium; vereor, ut id omnibus probetur, hisque maxime, qui sunt forensis usus imperiti; qui formulis illis, quasi latebris de industria quaesitis, facile suspicantur latitare forensium hominum avaritiam, fraudes, libidines. Nam quod ait Auctor, nonnisi ex atrocitate Imperii, et contemtu civium fieri, ut hae formulae negligantur apud Turcas, id refelli nullo negotio potest, cum multis aliis, tum exemplo Helvetiorum. Ferunt enim his expeditissima esse judicia: idque multi volunt in caussa esse, cur haec Regio furtis, sceleribus, latrociniis, periculis vacua, nullo timore, nulla cura, nulla molestia, optatissima pace, ac tranquillitate fruatur. Potest itaque formularum earum contemtus cum temperatissimae gubernationis statu aptissime cohaerere. Quid? quod Tullius ipse Oratione pro Muraena formulas illas queritur a Jurisconsultis invectas non ad meliorem Reipublicae statum, sed ad privatum commodum, et emolumentum! Atqui erat sane Tullius rerum omnium ad optimum Reipublicae statum pertinentium consultissimus. Erit qui dicat Ciceronem, cum haec dixit, caussae, ac tempori servire voluisse? verum quid vetat etiam cum caussae serviret, simul servisse veritati? Quod imperitissimos homines Turcas absurdum foret putare melius pervidisse, quam cultiores gentes, quid maxime hominum intersit; hoc vero nihil est; rudes enim homines in suis perspiciendis utilitatibus plerumque non sunt rudes. Quid autem vetat jurisprudentiam, cum apud moratiores gentes tractaretur a studiosis hominibus, magna eruditione, magnaque subtilitate valentibus paullo magis amplificatam esse, non tam ad justitiae conservationem, quam aut ad uberiorem quaestum, aut eruditionis, vel subtilitatis ostentationem? Verum de his rebus nihil statuo, de quibus sine accurata forensis usus notitia, nil, nisi temere statui potest.

QUAESTIO VII.

De severitate, ac lenitate poenarum, pro diverso gubernationis politicae statu.

I. Suppliciorum atrocitatem cum Imperio despotico, lenitatem poenarum cum moderata gubernatione, qualis est Regnum, et Respublica, nexam esse docet Auctor constantissime. Plura autem ex his peti possunt ad convincendam sententiam, quam refellimus. Lib. 6 cap. 9: » Tanta » est, inquit, in despotico dominatu hominum in» felicitas, ut mors vehementius timeatur, quam » vita desideretur; quare atrociora ibi oportet » esse supplicia: In moderata vero gubernatio» ne coerceri licentia potest *Amore Patriae*, In» genuo pudore, metu infamiae: maxima quan» doque poena flagitii futura est, ejusdem re» um teneri. Quamobrem prudens in ea guber-

» natione Legislator incumbet studiosius ad cri-
» mina praecavenda, quam ad puniendа; ad
» mores instituendos, quam ad supplicia infli-
» genda. Sinenses Scriptores nunquam non ad-
» monent, quo atrociora in horum Imperio ad-
» hibebantur supplicia, eo fuisse ad seditionem
» propensius; quod majora quaererentur sup-
» plicia propter mores in diem depravatiores».

II. Hic autem Auctor, cum probe animadver-
teret non cohaerere quae tradit do Sinensibus,
cum tota illa suppliciorum ratione in dominatu
despotico consentanea; notam adjungit, qua se
patefacturum postea ostendit quemadmodum,
quod attinet ad supplicia, Sinensium Imperium
eodem loco sit habendum, quo Regnum, vel
Respublica.

III. Verum nunquam intelligere potui quemad-
modum id Auctor praestiterit. Sed esto praestite-
rit: praestare certe sine inconstantia non potuit.
Sinenses enim nec virtute, nec etiam honore ul-
lo moveri, ac regi concedit: evertere illa omnia
conatur, quae de virtutis, et laudis studio vigen-
te apud Sinenses multi, qui apud ipsos versati
sunt, Sacri praesertim Religionis Ministri tra-
dunt (lib. 8, cap. 21). Quare cum nec virtutem,
nec honorem ipsis reliquerit, solus superest ti-
mor, qui gubernationi illi praeesse possit: quo
fit ut Sinensium Imperium, quod attinet ad sup-
plicia, quae solo metum tiium serviliem incu-
tiunt, sejungi nequeat a reliquis quibusque de-
spoticis Imperiis.

IV. Ceterum illud gratis ac de industria con-
fictum videtur, hanc esse in despotico domina-
tu hominum infelicitatem, ut mortem horreant
potius, quam vitam ament; ut proinde sint sup-
pliciis coercendi, quae vitae jacturam propter
cruciatus atrocitatem horribilem faciant. Qui
diutius in Asiae imperiis peregrinati redeunt ad
nos, non illa certe referunt portenta, quae Au-
ctor somniat; non illic nullum esse desiderium
vitae, nullum metum infamiae, nullum inju-
riarum sensum, quae honorem tantum laedunt.
Et quamquam nihil dicerent; quis adeo bonus,
qui facile sibi persuadeat solis Europae populis
inesse cupiditatem vitae, his solis suam salu-
tem caram esse; Asiae autem populos propter
atrociorem dominatum, quasi stupore quodam
oppressos, omnem boni sensum amisisse, non
sentire quae sit in vita suavitas, non cernere
qui sit in honestae vitae ornamentis splendor:
ipsis perinde esse vivere, et non vivere; splen-
didam, opibusque affluentem, ac turpem, abje-
ctamque aetatem degere? Atqui hanc omnino stu-
piditatem tribuat Auctor oportet Asiae populis,
siquidem id vult obtinere, quod magnopere con-
tendit, nullis ipsos excitari posse stimulis glo-
riae, honoris, decoris, sed ut commoveantur,
lacerandos cruciatibus acerbissimis, et cruen-
tandos.

V. Sapienter monet hoc eodem lib. 6, cap.
12, non esse facile homines ad extrema de-
ducendos; viis insistendum a natura datis, per
quas duci aequius possunt: parendum naturae,
quae pudorem ingenuit, moderatorem cupidita-
tum: faciendumque, ut quam infamiae notam
poena inurit, in ea posita sit maxima poenae
acerbitas: si quae regio est, ubi nulla sit sup-
pliciis adjuncta infamia, ex tyrannide id fieri,
quae iisdem suppliciis sceleratos homines, bo-
nosque viros affecerit: aut si qua est alia na-
tio, in qua nonnisi miserrimis suppliciis con-
stringi maleficia queant, id etiam putandum ex
nimia dominationis acerbitate accidisse, quae
levioribus culpis graviora supplicia constituerit:
suppliciorum crudelitate animos exasperari, ver-
tique motum in desperationem: in legibus id
cerni Japonensibus, quibus atrocitas vim extor-
sit: potuisse Japonenses duci lenitate, ac mo-
deratione; resque multo melius illi imperio ces-
surus fuisse, si moderationem adhibuisset.

VI. Quorsum igitur prioribus libris tanto in
id studio incumbit Auctor, ut dominatum de-
spoticum timore, atque suppliciorum acerbita-
te, tanquam uno sibi consentaneo principio regi
posse, ac sustentari demonstret? illic Auctor
praecludere velle videtur vias illas omnes, quas
hic monstrat a natura datas ad homines ducen-
dos: illic honoris scintillas omnes extinguendas
in omnium animis; hic excitandos omnes ad in-
genuum pudorem, metumque infamiae: illic
actum esse de dominatu despotico, si uno tempo-
ris puncto gladiorum mucrones removeantur a
jugulis omnium; hic posse homines in domi-
natu etiam maxime despotico, quale est Japo-
nensium (ut sileam de Sinensi, quod unum exci-
pere se testatur) multo convenientius duci le-
nitate, ac moderatione, atque in officio contineri.

VII. Quod vero ait, si quae est gens, quae
non infamiam perhorrescat, id ex tyrannide fa-
ctum esse, quae suppliciis iisdem bonos viros, et
maleficos necarit; id mihi videtur Auctorem in
difficilem locum adducere. Nam id imperium
despoticum, quod Reipublicae, et Monarchiae
adjungit, velut unum ex tribus generibus, in
quae dividi potest societas politica; aut est ex
natura sua tyrannicum, ut ab illius Imperii
statu minime abhorreat eodem supplicio bonos
et malos affici, siquidem ita imperanti placue-
rit; aut ex natura sua non est tyrannicum, sed
justum, aequumque esse potuit; tantummodo
vitio principis in tyrannidem degenerat. Si pri-
mum illud accipit; perperam, et immerito il-
lud cum Republica, et Regno copulavit, atque
inter ea, quae constitui possunt genera societatis
politicae, retulit. Sin hoc alterum amplectitur,
perperam etiam, et immerito in eo statu despoti-
co nullum honori, metuique infamiae locum re-
linquere, nuoque timore omnia opplere voluit:
siquidem si metu infamiae non ducuntur homi-
nes, id ex tyrannidis vitio tantum accidere pos-
se hic affirmat. Non debuit igitur in ejus Prin-
cipatus constitutionem crudelem eam necessita-
tem inducere, quae ex depravatione ejusdem,
non ex constitutione nascitur.

VIII. Quamquam nec ulla tyrannis, tametsi maxime id cuperet, posset unquam e populorum animis extorquere studium laudis, fibrasque honoris omnes evellere. Nascitur studium laudis, honorisque adeo sensus, ex hoc naturae principio, quo quisque sibi commendatur ad se diligendum; ex quo perspicuum fit, ut quoniam ipse a se diligitur, omnia etiam sua et in animo, et in corpore perfecta esse velit; et partes sui omnes caras habeat, carioresque quo perfectiores sint, magisque in suo genere laudabiles; ea denique vita expetatur, quae sit animi, corporisque expleta virtutibus. Quare a primis ipsis puerorum aetatulis erumpunt jam subinde honoris scintillulae; qua in aetate quasi in speculo natura cernitur. Quanta studia decertantium sunt? quanta ipsa certamina? ut illi efferuntur laetitia, cum vicerint? ut pudet victos? ut se accusari nolunt, quam cupiunt laudari? Quae memoria est in his bene merentium? quae referendae gratiae cupiditas? Praeterea infamiae metum ad omnes homines pertinere Auctor libens agnoscere videtur; nec porro metus infamiae sine sensu quodam honoris intelligi potest; ut proinde utrumque simul a natura omnium animis ingenitum, ac plane defixum fuisse putandum sit. Quare non fuit hominis in consti tuenda Civitate prudentis, id in aliquo Civitatis genere tamquam opportunum, et omnino faciendum proponere, quod fieri natura ipsa vetet; quod aute consequi nequeas, quam hominem exueris ex homine.

IX. Demum quod ait Auctor, in moderata omni gubernatione, sive Regno, sive Republica in id Legislatorem incumbere oportere, id efficere, ut nascitura mala, et flagitia, optima inducta morum institutione, praecaveat potius, quam nata supplicio, et poena constringat; praeclare hoc quidem dictum est; verum hoc idem praeclare quoque id confirmat, quod volumus, virtutem non minus in Regno quam in Republica ad optimum statum valere quamplurimum. Quomodo enim Legislator optimos in Regnum mores sine virtute invehet, cum sine virtute boni mores nec esse, nec intelligi possint?

X. Jam cum in hoc Auctoris libro de poenis permulta occurrant praeclare dicta, dignaque multa commendatione, tum hoc unum, quamquam minus ad rem nostram faciens, haud praeterire silentio possum, quod habet cap. 16. « Non » satis, inquit, prudenter cautum est apud nos, » ut eodem supplicio afficiatur grassator, sive » qui viatorem spoliat tantum, sive qui spoliat, » occiditque. Poscit publica securitas hoc maxi- » me, ut quemadmodum in maleficio, sit etiam » in poena differentia: latrones crudeliter sae- » vientes dilaniantur apud Sinenses, alii mini- » me: facit hoc discrimen, ut in eo imperio si- » ne caede latrocinia exerceantur. Contra in » Russia, ubi est eadem utrisque poena consti- » tuta, nullum sine caede latrocinium: sic enim » usurpant, mortuos nihil prodere. Cum nulla » est in poena differentia, tum saltem aliqua » est in spe veniae constituenda. In Anglia la- » trones abstinent a caede, quod spes eos ma- » neat, fore ut non alia mulcta plectantur, quam » ut mittantur in Colonias ».

XI. Si qui Civitatibus praesunt ubivis gentium, inducere Autor posset ad aliquod ejusmodi consilium capiendum, arcendis caedibus accommodatum, esset profecto, quod summopere cupit, de mortalium genere optime meritus.

QUAESTIO VIII.

De virtute in Regni Administris necessaria.

I. Duo tantum hoc loco ex Auctore argumenta depromam, sed firma, et gravissima, et quae perspicue, pleneque demonstrent ad optimum Regni statum, Populorumque salutem et felicitatem, in Regni saltem Administris virtutem sic necessariam esse, ut si minus ea sunt praediti, quo plus abundabunt honore illo, quem unum Regno utilem, ac maxime salutarem Autor facit, eo majorem sint ipsi Regno perniciem illaturi. Primum sumo ex lib. 10, cap. 2, ubi de jure belli agit. En Auctoris verba, et decreta: « Jus belli oritur ex necessitate, et ju- » sto, contractiore significatione accepto. Si qui » mentem regunt, consiliave Principis ... » cancellis exeunt, actum est ... audien- » tur instabiles illae, at... in omnem partem » commutabiles rationes gloriae, decentiae, uti- » litatis, opportunitatisque, toties terra huma- » ni sanguinis fluctibus mergetur. Sileat in pri- » mis gloria Principis; illa ipsa esset Princi- » pis ambitio, adeoque cupiditas, non jus le- » gitimum. Opinio quidem virium Principis » potentiam ejus aliqua ex parte augere po- » test; sed perinde amplificari poterit opinione » justitiae ».

II. Vocetur jam Auctor in consilium de bello suscipiendo, comitesque sibi adjungat hinc virtutem, illinc honorem. Volo nullam esse necessitatem, nullam ejus suscipiendi justam caussam: splendida tantum spes ostendatur victoriae reportandae, imperii propagandi, ejusque gloriae, quae paratur triumphis, cumulatissimae consequendae. Rogetur primum virtus. Illico quidem reclamabit, victoriam horrebit injustam, Civiumque sanguine respersam ac foedam: calamitatem deprecabitur humani generis: objiciet ante oculos agrorum depopulationes, tectorum excisiones et inflammationes, eversiones Civitatum, ac Provinciarum vastitatem ac solitudinem, caedes, rapinas, omnes denique ruinas, et pestes in humanum genus se se effundentes, omniaque funestantes: tum de sua dignitate, ac praestantia loquetur; utilitatem quae sibi adversetur, indignam esse quae sibi opponatur: illam demum esse veram, immortalemque gloriam, quam ipsa tribuat; cu-

jus splendor ex ipsa diffundatur: in eo magni animi et excelsi robur elucere, quod prae honesto nil magni ducat. Illam denique adhibebit, quam mox recitavimus Auctoris gravissimam orationem, qua hominum animos ab illustri furore ad saniorem mentem revocet. Quid honor mox, cum rogabitur? putatis illum virtutis orationc, ejusdemque lamentationibus, et querelis admodum commotum iri? quid cunctamur? vox fuit illa honoris: *Si violandum jus, regnandi caussa violandum. Ceteris in rebus pietatem colas.* Furens honore Achilles

Jura negat sibi nata, nihil non arrogat armis.

Hanc honos a Pompejo vocem elicit: *Armatus ut leges cogitem?*

III. Utri nunc, quaeso, se se Auctor adjunget, virtuti, an honori? Si honori, tuebitur ille quidem dogmatum suorum constantiam, sed cum alia tamen inconstantia. Nam jubebit honor caput hoc ipsum in commentariis delero, quo a deliberationibus de bello suscipiendo omnem removet gloriae, et decentiae considerationem: non sibi quippe curae esse dicet honor, *quid honeste fiat, sed quid splendide:* ita se esse edoctum ab Auctore. Sin virtuti consentit, deserat igitur illum honorem suum oportet: fateatur non ei tantam vim inesse, ut satis apte totum Regnum moderari queat: restituat proinde virtuti suum locum, eamque libens patiatur summis Regni consiliis praeesse.

IV. Alterum locum proferam ex lib 13, cap. 15, in quo, uti jam animadverimus, queritur Auctor eos magni fieri Administros, nonqui sapienter Rempublicam administrent, sed quivaleant calliditate plurimum, sintque in expediendis rebus celeres, ac versuti. Atque hoc quidem rursum convincitur superior ea sententia; *in Regno non esse curandum quid honeste fiat, sed tantum quid splendide.* Quae sententia si vera esset, nihil esset, cur non Regni Administri gloriosis consiliis uti mallent, quam salubribus. Praeterea quoque in hanc rem facit, quod hoc eodm lib. 13, cap. 2, explicans quid quemque bonorum ordinem in Regno sequalur, ait; Publicorum quidem divitas esse; honorem, et gloriam propriam esse nobilitatis ejus, quae non spirat, non vivit, nisi una laude honoris, et gloriae: venerationem tandem, atque pietatem habere sapientes illos Magistratus, Administrosque, qui laborem ex labore nectentes, dies, noctesque pro Regni totius incolumitate, ac felicitate vigilant. Etiam me tacente unusquisque intelligit, Magistratus, Administrosque indicari hoc loco, non qui Magistratum, Regnique procurationem reputent, habeantque ut splendida tantum honoris insignia, et ornamenta; sed qui intelligant gerere se personam Principis, ac totius Civitatis; utriusque jura, decus, dignitatem, utilitatem suae fidei commissa; debere se illa integra servare, atque ad tantam rerum magnitudinem, non ingenii tantum, et animi, sed parem etiam virtutis magnitudinem afferendam.

QUAESTIO IX.

Jus gentium ab Auctore inductum niti virtute Politica.

I. Hic locus caussam nostram maxime attingit. Nam si ex Auctore probavero jus illud gentium, quo politicae societates omnes inter se devinciuntur, idque propter communem omnium mortalium utilitatem, ita esse cum virtute politica conjunctum, ut sine ipsa vertatur in humani generis perniciem; quid praeterea requiretur, quo constet humano ipsi generi virtutem ita esse necessariam, ut sine magna ejusdem calamitate nullo ipsa loco abesse possit?

II. Non hic disputabo, de quo tam copiose disputant recentiores plerique, utrum sit aliquod jus gentium a naturali sejunctum, et humano quopiam facto constitutum; ipsis videlicet politicarum societatem foedoribus, atque pactionibus, aut tacita consensione, aut diuturno, planeque inveterato more; quo in jure vis insit gentes omnes cultiores saltom, ac moratiores obstringendi. Neque enim Auctor noster quaestionem hanc attingit, nec ejus explicatio magnopero facit ad rem nostram. Equidem Auctor lib. 1, cap. 3, quod de scriptis legibus, sive aliquo facto constitutis inscribitur, ejus juris originem tradere instituens, videtur ipsum ad jus naturale referre. « Jus gentium, inquit, » hoc naturali principio nititur, gentes omnes » ita sibi consulere invicem debere, ut bello » noceant sibi quamminimum possunt; pace, » quammaxime possunt, prosint. Belli scopus » est victoria; victoriae acquisitio; acquisitionis conservatio. Ex duobus hisce principiis » leges duci debent omnes juris gentium. »

III. Sapienter quidem illa sunt ab Auctore constituta juris gentium principia. Cum autem virtutem politicam dixerit esse virtutem moralem, quae nititur in bonum commune, atque adeo Patriae amore, et charitate maxime continetur; ex ea definitione intelligere jam facile quisque potest, quibus naturalibus initiis jus gentium inducitur, ex his plano amplissimam quamdam virtutis politicae rationem existere. Nam sive virtus politica nititur in bonum commune; quid tam cum ea virtute conjunctum, quam illud naturale principium, quo tanta charitate humanum genus ipsum sibi conciliatur, ut cum pace debeant homines maxima quae possunt in se invicem commoda, emolumenta, ornamenta conferre, tum sint in ipsa belli atrocitate moderati adeo, ac temperantes, ut non gravius malum hosti ab hosto inferatur, quam quod sit necessarium ad periculum propulsandum; ut non jam hostili odio bellum geratur, nec voluntate, sed necessitate suscipiatur; sicque suscipiatur

ut eo non aliud quam pax quaesita videatur? Sive autem virtus politica est amor Patriae; quae cogitari potest excellentior virtutis politicae ratio, quam quae illo eodem principio continetur, quo ea hominum inter se conjunctio, et charitas, eaque utilitatum communicatio inducitur, quae non coerceatur cognationibus, affinitatibus, vicinitatibus, Civitatis ultius moenibus, aut imperii finibus, sed serpat foris, longius excurrat, totumque universum genus hominum ita complectatur, ut orbis terrarum tamquam una omnium politicarum societatum Civitas communis habeatur, in ejusque tamquam communi Patriae bono procurando incumbere societates omnes, omnesque adeo homines debeant? Quemadmodum igitur legis omnis, quae justa sit, vereque lex dici possit, id munus est proprium, ut jubendo moveat homines ad aliquod officii genus, in quo colendo officio qui sunt probi, et constantes, ii dicuntur praediti ea virtute, ad quam genus illud officii refertur, ut proinde nulla sit lex, quae non alicui virtuti subsit, nec aliquid esse possit legi propositum, quod non idem sit subjectum virtuti; sic apparet profecto illud bonum, in quod spectat jus gentium ab Auctore constitutum, illud idem esse, quod est ejus virtuti politicae propositum, scilicet amplissimae illi charitati, quae se se implicat mortalium omnium societate; ut propterea nequeant Civitates illi juri obtemperare, quin simul ejus praeclarissimae virtutis officia et munera sancte omnino, constanterque tueantur. In quo est hoc etiam diligenter animadvertendum, contra in jure gentium accidere, atque aliquando evenit in jure civili. Nam in jure civili ad officium virtutis non virtute, sed ipsa cogente lege homines impelli possunt: verum jus gentium non aliam vim habet ad movendas Civitates, seu Civitatum Rectores, et Principes, praeter eam, quam ei virtus ipsa tribuit. Quo tempore florebant copiis, et viribus Athenienses, tradit eos Thucydides minime veritos esse in hunc modum alloqui Melios: « Justa humanae rationi cen» seri, quae par necessitas indicit: Caeterum » quae fieri possunt, ea fieri a validioribus, » ab infirmioribus tolerari. » Usque adeo verum est fariie revelli, ac perrumpi vincula omnia juris gentium ab ea Civitate, quae valens opibus aequitatem, justitiam, virtutem contemserit.

IV. « Gentes omnes, deinceps ait Auctor, ali» quo jure gentium utuntur. Irocenses ipsi, qui » captivos suos vorant, non sunt ab eo jure de» stituti: Legatos mittunt, vicissimque accipiunt, » jura quaedam paris, ac belli norunt. Verum » id incommodi accidit, quod illud suum jus » gentium haud utatur veris principiis. » Quid ita? nisi quia crudelitate sua in captivos discedunt ab illa charitate humani generis, quae praescribit, ut parta victoria victi conserventur, quemadmodum ex his, quae sequuntur, intelligi facile potest.

V. Sic enim de jure victoriae statuit Auctor lib. 10, cap. 3: « Cum populus, inquit, in al» terius populi potestatem redigitur, jus victo» ris populi in populum subactum quatuor le» gibus definitur: lege naturae, quae unumquod» que inducit ad genus suum conservandum: le» ge naturalis rationis, quae sancit, ut quod » nobis fieri volumus, id aliis faciamus: lege » propria societatum politicarum, quibus nul» lum natura finem praestituit: lege denique » petita ex re ipsa. Victoria enim spectat ad » acquirendum. Acquirimus porro, ut acquisi» sitis fruamur, non ut acquisita perdamus. » Jam victor populus uno ex hisce quatuor mo» dis domitum populum arcipere solet: aut » cum sinit suis legibus vivere, solamque su» mit sibi gubernationem politicam, et civilem: » aut novas ei leges describit: aut devictam » societatem dissolvit, longe, lateque dispergit; » aut denique Civium omnium internecione de» let. Primus modus congruit juri gentium, quo » nunc temporis utimur: quartus modus con» gruentior juri gentium Romanorum. Quo uno » judicet jam quisque, quantum ipsi simus ef» fecti meliores. Hic sane merita laus nostris » temporibus persolvenda, rationi, religioni» que nunc vigenti, nostrae philosophiae, nostris » moribus. »

VI. Post multa disputat de illo iniquo, quod vocat, jure victos interficiendi, aut servatos in servitutem redigendi. Qui mos non solum invaluit apud veteres, sed ipsismet etiam Jurisconsultis tamquam jus legitimum probatus fuit, ab iisdemque laudatus. Id vero juris contendit Auctor noster a recta ratione abhorrere longissime, ab iisque naturalibus legibus, quibus gentium jus constituitur: immani eo jure victos interficiendi nunquam victores ipsos usos fuisse, in quibus extiterit scintillula aliqua rationis: debere potius victorem populum devictae genti vias omnes munire, quibus exire possit e servitute, atque in unam eamdemque societatem cum populo victore coire: Ita majores suos fecisse, quo tempore fuit domitum ab ipsis Romanum Imperium: leges paullo ferociores, quas ardor militaris, et insolentia victoriae expresserant, mox fuisse ab iisdem mitigatas, atque ad eam justam temperationem redactas, ut et victor barbarus, et victus Romanus pari jure, pari conditione Cives essent, haberenturque.

VII. Vehementer quidem delector Auctoris nostri clementia, qui tantam in victoria moderationem requirat. Verum id velim recogitet, num ejus moderationis futurus sit honos, an virtus consultrix? honos ille suus, quem nec falsum diffitetur esse, nec sejunctum ab ambitione, nusquam alacrior exultat, quam in ipso militari ardore, in superbia et insolentia victoriae: frustra proinde ab honore illo requiras, ut quas aliquando leges tulerit insolentia victoriae, earum velit acerbitatem mitigare. Neque hoc ipsum Auctori latuit, qui moderationem in jus praesens gentium invectam, qua tantum praestamus

majoribus nostris, non illi honori suo acceptam refert, sed vigenti in animis nostris rationi, ac religioni, cultiori Philosophiae, ac melioribus moribus; quae res omnes sunt cum virtute politica conjunctissimae. Nam ratio, Philosophiae praeceptis exculta, divinaque imbuta Religione homines instituit maxime ad pietatem, ad justitiam, ad charitatem totius humani generis, ad moderationem, ac temperantiam, ad utilitatis privatae despicientiam, ad omnium denique vitae officiorum constantiam: ut proinde quidquid boni manat in genus humanum ex moderatione in victoria, id totum e virtute ipsa diffundatur.

VIII. Utrum porro servitus ea, quam et a Romanis inductam, et a plerisque Jurisconsultis probatam Auctor noster ut injustam, et plane iniquam reprobat, aequitati revera omni, rectaeque rationis praeceptionibus repugnet, non est nobis hoc loco disputandum. Non enim juris gentium Romani, sed virtutis tantum defensionem suscepimus. Ego execror sane, ac detestor nefariam, scelestamque hominum eorum cupiditatem, qui tam insigni dedecore naturam humanam maculare non verentur, ut hominibus, quos habent in potestate, quasi jumentis abutantur. Probo clementem, aureamque Augustini sententiam: *Victo debetur misericordia.* Verum cum id agitur, num jure possit victor captos interficere, aut servatos in servitutem redigere; non quid suadeat benignitas, sed quid justum pressius acceptum permittat, inquiritur. Tradunt Jurisconsulti servitutem jure gentium introductam esse; quod non solum a Romanis, verum etiam ab aliis gentibus usurpatum sit, ut victi, qui occidi poterant, servarentur victoribus servituri: factumque id esse naturali aequitate, suadente satius multe esse victos conservari ad servitutem, quam necari. Hoc Jurisconsultorum fundamentum commovere adoritur Auctor in hunc modum: jus necandi oriri ex jure defensionis; parta proinde victoria, periculo jam depulso, tolli jus omne interficiendi: quare cum ex jure victos occidendi ducatur jus eos in servitutem redigendi, tolli etiam id juris, quod pendet ex eo, quod fuit jam ipsa victoria sublatum.

IX. Verum cum omnino constare debeat populum, qui injustum bellum intulit, aut justo bello necessariam caussam dedit, non sine nefario scelere facere utrumque potuisse; istud inquirendum manet, num ex gentis devictae peccato non oriatur in victore jus ipsam puniendi, aut etiam pro criminis gravitate internecione delendi. Quod jus si constaret, consequens hoc esset, ut victor populus nullam domito injuriam inferret, si abstinens a caede, mortis poenam naturali quadam aequitate in servitutem commutaret. Sed, ut dixi; nihil de his rebus in praesentia statuere volo; ultroque fateor in illa servitutis poena tametsi justa, tantum adhuc inesse atrocitatis, ut eam genus humanum reformidare magnopere debeat.

X. Quare etiam atque etiam assentior Auctori nostris temporibus gratulanti sublatam servitutem illam acerbissimam. Quod autem hoc nomine maximam jubeat nos gratiam habere praesenti rationi, hodiernae Regioni, Philosophiae nostrae, nostrisque moribus, sinat me in ea vel referenda, vel habenda gratia nullam ejus partem praesenti rationi, nostraeque Philosophiae concedere. Sublata quippe tot ante seculis miserrima ea servitute, nihil profecto Philosophia nostra, siquidem nostram intelligit, quae nostra aetate viget, prodiitque superiore; nec ratio, nostra Philosophia exculta, quicquam ex ea laude sibi decerpit: tota haec laus, quantacumque est, quae est sane maxima, tota est Religionis ejus, quae docuit homines animum vincere, iracundiam cohibere, victoriam temperare; quae adversarium jacentem non extollere solum, verum etiam amplificare jubet; quae non humanitatis tantum laude vult homines excellere, sed praestantiori quadam benignitatis ratione Deo simillimos evadere. Et quidem etsi nullum aliud praestantius bonum Christiana Religio secum in terras intulisset, hoc unum satis esse videretur, cur eam quasi munere Divino donatam suscipere homines deberent, eamdemque colere, et amplecti, quod ex omnium cervicibus servile illud jugum planeque acerbissimum dejecisset.

XI. Nec vero silentio praeterire possum caput 5. libri hujus 10., quod inscribitur: » Gelo Rex » Syracusanorum. Pulcherrima pax, inquit, » quae quidem sit prodita historiarum monu» mentis, ea est, opinor, quam fecit Gelo cum » Carthaginensibus. Voluit illos ab immolandis » liberis suis abstinere. Rem miram! delelis » tercentum mille Carthaginensibus conditionem » tulit, victis solum utilem futuram, sive po» tius jura sanxit humanae naturae ». Animadvertat hic unusquisque velim facinus illud, quod in eo genere pulcherrimum omnium censet Auctor, ab eo Rege profectum esse, quem tanta humani generis charitas tenebat, ut quam hostes perniciem sibi ipsi inferrent, aequo animo ferre non potuerit, suaque victoria salvam apud hostes etiam naturam humanam esse voluerit. Quid nunc bonos ille falsus tam gloriosum de se praedicet, quo cum virtute, et Religione queat contendere?

QUAESTIO X.

Non posse honorem satis commode supplere vices virtutis in Regno.

I. Permulta in hanc rem hactenus diximus. Neque enim virtutis in Regno praestantia constare satis poterat, nisi honor ostenderetur impar illis rebus faciendis, quas Regni status ma-

gnopere requirit, quasque unam virtutem praestare posse contendebamus. Breves propterea hoc loco erimus.

II. Magni prorsus referre ad optimum Regni statum, Principem esse virtute praeditum, magnamque Regno perniciem immiuere, si falsa ducatur specie honoris, vicimus antea firmis argumentis, bisque ex Auctore ipso plerumque petitis. Lubet nunc bis exemplum adjungere Caroli XII Svecorum Regis, cujus nomine inscribit Auctor caput 14. lib. 12: quo exemplo nullum ad rem nostram illustrius. Regem illum, admirabili prorsus indole virtutis a natura praeditum, consentiunt omnes animi sui magnitudini parem gloriam consecuturum fuisse, si salubrioribus consiliis uti maluisset quam gloriosis. Est enim gloriae falsa species quaedam, quae generosos interdum animos transversos rapit, atque a verae gloriae cursu detorquet. Alexandri trophaea speciem illam falsae gloriae objecerant Carolo. Alexandrum enim ferunt ab imprudente praeceptore adolescenti Principi propositum fuisse tanquam splendidissimum exemplar ad imitandum; non tamen, ut innuit Auctor noster, consiliorum sapientia, gravitate, prudentia, sed rebus fortiter, ac splendide gestis, quibus ut Miltiadis triumphis Themistocles, sic exsuscitabatur magnanima indoles Caroli. Eum itaque acerrimum ardorem ad gloriam cum educatio non temperasset, sed magis etiam instigasset; haud mirum concitatum eo Carolum, ac vehementius sollicitatum, in memorabiles, quas omnes norunt calamitates se, suumque Regnum induxisse.

III. Atqui tamen, si quas ex Auctoris sententia educationis leges describit honor in Regno, recognoscere quisque voluerit, atque cum illis Caroli educationem conferre, hanc deprehendet illis adeo consentaneam, ut qui ex Auctoris libris, siquidem eo tempore extitissent, praeceptor institutionis formam hausisset, non aliter eum Principem instituere debuisset. Atque hoc quidem non ita dico quasi velim fuisse in Carolo vitia omnia, vel saltem pleraque ea, quae honor aut requirit, aut non respuit: fuit enim singulari animi continentia, patientia incredibili, moribus plane severis; sed quod ille impetus animi, cupiditas ea inanis gloriae, qua se, suumque Regnum fere perdidit, ex ea honoris disciplina prodiisse videatur. Quo etiam meliore caussa erimus, cum perspectum fuerit non unum, sed multos, planeque dissimiles depravationum rivulos duci posse ex honore illo quasi communi fonte, quibus dissimilia hominum ingenia infici, Regnumque infinitis modis perturbari queat.

IV. Leges educationis in unoquoque gubernationis politicae genere ad ejusdem gubernationis principium referendas esse, et quemadmodum sint referendae, docet Auctor toto lib. 4. Et cap. quidem 1. reliquis viam ita praemunit: » Legibus educationis institui unumquemque ad » Civis officia: debere propterea privatam quam» que familiam sic institui, quemadmodum po» stulat universalis familiae ratio, quae ex o» mnibus conflatur. Si societas generatim aliquo » principio ducitur, partes eam societatem com» ponentes, idest singulae familiae eodem etiam » ducentur: different proinde leges institutionis » pro diversa politicae ratione. In Regno hono» rem, in Republica virtutem, in despotico domi» natu timorem propositum habebunt». Jam cap. 2. ad leges institutionis in Regno pressius accedit in hunc modum: « Non est putandum, inquit, » quibus in Collegiis juventus instituitur, in his » educationem accipi principalem: tum incipit » educatio, cum quis immergit se in turbam, » proditque in ipsum multitudinis theatrum. Il» lic sedet honor, tenetque scholam quasi com» munis magister, quem totius regendae vitae » ducem, et signiferum sequi debemus. . . . Do» cemur in ea schola virtutes, quae praescri» bunt non quid aliis, sed quid nobis ipsi debea» mus; non quae nos conciliant nostris Civibus, » sed quae nos ab his disjungunt. In ea schola » judicantur actiones non ut bonae, sed ut pul» chrae; non ut justae, sed ut magnae; non ut » rationi consentaneae, sed ut inusitatae, ac mi» rificae. Quoties in actionibus honos quicquam » splendidum reperit, eas aut probat, legitimas» que facit quasi Judex, aut excusat, vel defen» dit quasi Patronus. Honor intemperantem li» centiam permittit, quae prae se ferat aut vim » amoris, aut amoris victoriam. Eaque est ra» tio cur in Regnis minus quam in Rebuspubli» cis castigati mores appareant. Permittit do» lum, qui vel ingenii solertiam prodat, vel in » magnis rebus versetur: quo fit, ut artis politi» cae versutiis non offendatur. Permittit assen» tationem magnae fortunae velificantem etc. ».

V. Quisquis haec non legat, vix in animum inducet suum, potuisse Auctorem tantam in eo honore vim, praestantiamque ponere, ut illud Regnis omnibus ostenderit quasi mirificum numen, cujus una mente, et potestate geri praeclare, atque administrari queant. Ita ue contemnimus sanctissima omnia Regni munera, et officia, ut illis parem putemus esse posse honorem eum, qui in vita gerenda, in dictis, et factis non quid bonum, sed quid pulchrum, non quid justum, sed quid magnum, non quid honestum, sed quid admirabile insit, requirat? Qui turpia quae sunt, honesta faciat; qui corruptelas morum patiatur, quae sunt cum elegantia quadam conjunctae; qui cum de magnis rebus agitur, dolum, astutiam, fraudem permittat; qui nec ipsam horreat assentationem magnae fortunae velificantem? Instituatur Princeps, Administer, Magistratus in ea honoris schola: impetrabit jam Auctor a Principe, et Administro, ut in re omnium gravissima, in bello nimirum suscipiendo ex necessitate sola, et justitia consilia capiant; nihil tribuant utilitati, nihil decentiae, nihil gloriae, nihil spei victoriae ac triumphi? Atqui haec tamen vidimus ante ex Auctore ipso,

non ad Regni tantum, sed ad totius humani generis conservationem et incolumitatem magnopere pertinere. impetrabit ab Administro, ut quae sunt Regno salutaria, his anteponat quae sunt solummodo splendida, seque suis Civibus debere aliquid recordetur? Impetrabit a Magistratibus, ut in judiciis modeste, pacate, sancte se gerant; non illustri gratia, non opibus, non illis denique rebus omnibus, quibus intelligerent veiificari se ampiissimae fortunae, moveantur? Atqui haec etiam Auctor docuit sic esse cum optimo Regni statu conjuncta, ut si desint, in summum discrimen adduci Regnum necesse sit. Ex illa ne honoris schola prodibunt viri omni virtute, omni vera laude abundantes, optimisque artibus praestantes, quos jubet Principem ad se vocare, si perfectam calere vult regnandi artem, ac disciplinam? Colligat itaque Auctor quae sunt in suis commentariis longe, lateque dispersa: recognoscat quae Ipse munera illi honori suo tribuerit; quae ipse deinceps constituerit necessaria ad optimum Regni statum, ejusdemque conservationem: tum intelliget multa Regnum desiderare quae frustra requirat ex honore: multis idem incommodis interdum premi, quae ab honore tantum immittuntur. Cumque viderit virtutem solam posse et illas Regno utilitates afferre, et honorem moderari ne noceat; sentiet quam inconsiderate ab se dictum fuerit nihil opus esse virtute in Regno. Quae quia sunt suis locis distincte explicata, non sunt nobis in praesentia copiosius edisserenda.

VI. Denique quod veram dicit se rationem attinuisse, cur sint puriores in Rebuspublicis mores, quam in Regnis; multi fortasse putabunt rationem ipsum ejus rei attulisse, quae nusquam sit: fuisseque id non ex rerum natura petitum, sed in doctrinae auxilium plane confictum.

QUAESTIO XI.

De Sinensium Imperio.

Pulcherrimum est profecto caput 7. lib. 7, in quo de Sinensibus Auctor disserit. Quisquis illud periegerit, intelliget quidem, quod Auctor vult, in veteribus Sinensium Dynastiis tanti momenti virtutem fuisse, ut quamdiu exculta in bis fuit, tamdiu floruerint ipsae; occiderint autem cum virtute. Verum et hoc etiam intelliget, quod Auctor velle minime videtur, illas quas memorat virtutes, quarum praestantiam in illis Dynastiis mirifice commendat, diligentiam, vigilantiam, voluptatum contemtionem non privato jure ad Sinensium Imperium pertinere; non ita illi esse adstrictas, ut non valere debeant in omni etiam dominatu despotico; quippe quae si adsint, facient profecto ut quibus rebus floruerunt veteres illae Sinensium Dynastiae, iisdem floreat quisque Principatus despoticus; sin absint, Imperium quodque despoticum, deficiente veluti sanguine et succo paullatim contabescat, oportebit, et aut quasi senio conficiatur, aut quavis extrinseca peste invadente extinguatur. Cujus rei exempla suppeditat sane luculenta recens historia Persarum.

QUAESTIO XII.

De veteri Romanorum Imperio.

I. « Bonitatem morum quod dixi non esse prin. » cipium, quo regatur unius dominatus; id ve. » ro nusquam patuit illustrius, quam primorum » Caesarum Imperio: qua de re si quis dubi- » tet, consulat illius aetatis Scriptores Tacitum, » Svetonium, Juvenalem, Martialem ». Ita Auctor lib. 7, cap. 13.

II. Si quae Auctor disputat de diversis diversarum gubernationum principiis, ita intelligi vellet, ut non quo principio quaeque politia regi debeat, sed quo revera regatur, explicare ipsum voluisse putaremus; vinceret quidem, nullaque difficultate vinceret bonitatem morum non fuisse principium politicae gubernationis primorum Caesarum. Verum, ut jam animadvertimus, non id inquirit, quo principio societates politicae regantur, sed quo principio conveniens sit earum naturae, ut regantur. Nam cum ait virtutem principium esse gubernationis in Republica, non in Regno, aut in despotico dominatu; si hoc intelligi deberet, in Regnis, ut revera reguntur, virtutem non esse gubernationis principium; ita illud esset intelligendum Respublicas ita geri, ut virtus in his revera sit principium gubernationis: essetque id ipsi demonstrandum, quod perperam demonstrare aggrederetur, virtutem pulsam e regnis revera commigrasse in Respublicas, ibique sedem Principatumque tenere; ut jam non ex fabulis, sed ex rei veritate dici posset Astream e Regnis ejectam in Respublicas tamquam in Coelum convolasse. Praeterquamquod disertis verbis testatur, cum tria illa trium gubernationum principia posuit, de his loquutum esse non ut sunt, sed ut esse debent ad rectam, perfectamque gubernationis rationem.

III. Quod si ita est, sic ego statuo: — Bonitatem morum principium esse gubernationis aptissimum in unius dominatu, numquam illustrius patuisse, quam imperantibus primis Caesaribus; et si quis residere scrupulus posset, adeundos tantum Tacitum, Svetoniumque, ut penitus evellatur —.

IV. Nam si haec duo constabunt, cum morum probitas abfuit a gubernatione politica primorum Caesarum, fuisse Romanum Imperium calamitosissimum, ipsoque Romanos Imperatores in summum rerum omnium discrimen adductos: vicissimque cum morum probitas praefuit eorum gubernationi, respirasse imperium, in ejusque praesidio fuisse Imperatores tutissimos; profe-

cio et hoc tertium constare oportebit, nullum ad Imperii, Imperatorumque Romanorum salutem, incolumitatem, felicitatem, gubernationis principium convenientius assumi potuisse, quam sit ipsa virtus, morumque innocentia, et integritas. Atqui duo illa superiora constant certe ex Tacito, et Svetonio, atque in uno Neronis imperio produnt se luculentissime. Narrat Svetonius Neronem ex Stoica Annaei Senecae disciplina productum ad Imperium, orsum esse a mirifica pietatis, optimaeque indolis demonstratione. « Hanc indolem, inquit, ut certius » ostenderet, ex Augusti praescripto imperatu- » rum se professus, neque liberalitatis, neque » clementiae, nec comitatis quidem exhibendae » ullam occasionem omisit. Graviora vectigalia » abolevit, aut minuit. Praemia delatorum Pa- » piae legis ad quartas redegit, divisis populo » viritim quadringenis nummis. Senatorum no- » bilissimo cuique, sed a re familiari destitu- » to, annua salaria, et quibusdam quingena con- » stituit. Item praetorianis cohortibus frumen- » tum menstruum gratuitum. Et cum de supplicio » cujusdam, capite damnati, ut ex more subscri- » beret, admoneretur; quam vellem, inquit, » nescire literas! Omnes ordines subinde, ac » memoriter salutavit. Agenti Senatui gratias, » respondit: Cum meruero. Ad campestres exer- » citationes suas admisit et plebem, etc.

Notum est, quamdiu Nero his initiis inductus imperavit, imperium Romanum afflictum antea, fereque perditum, ita revixisse, tantaque potitum felicitate, ut illis primis annis videretur aetas aurea per Neronem reducta. Itaque ferebatur ipse omnium oculis, suisque omnibus carior, quam ipsis eorum vita esset; tanta imperii felicitate laetus ipse, ac securus cum summa gloria in perpetuum frui potuisset. In haec initia Neronis intuens Auctor continere se non potest quin exclamet: *hi scilicet fuere pulchri, beatique dies Neronis*. Jam quaeso unde illi dies tam laeti, beatique illuxerunt? dubitamus forte? At nullum Svetonius dubitandi locum relinquit. Benignitas, clementia, comitas, amor Civium, uno verbo amplissima, quae esse potest virtus politica, ea scilicet, ea inquam una dulcem, magnamque profecto salutem illam, et felicitatem populo Romano attulit. Quid, quod in ejus laudis societatem offert etiam se se moderatio, et facilitas. quae tanta in Nerone fuit, quantam Auctor in Aristocratiae optimatibus requirit, quasi ipsis unis necessariam, et opportunam: qui plebem ad campestres suas exercitationes, ad ludos, ad familiaritatem suam admiserit? Nunc vero si Neronem sequi iubet, cum ab illis praeclaris initiis cepit deflectere, virtutem deserere, contemnere moderationem: cum anhelans ex pectore crudelitatem, spargere in terras voluit horrificum illum metum, unius dominatui ex Auctoris sententia opportunum maxime, et salutarem; quanta quamquo luctuosa rerum conversio in oculos incurret! Nec vero in re notissima longus esse debeo. Unum dixisse satis sit, hac nova imperandi ratione consecutum esse Neronem, ut imperio miserrime vexato, ac perdito *progenies Caesarum in eo defecerit*.

QUAESTIO XIII.

De Secta Stoica.

I. Nisi Auctorem nostrum Christiana Religio consolaretur, vehementer deploraturum se significat lib. 21, cap. 10. Stoicae Sectae interitum, non secus, atque totius humani generis cladem acerbissimam. Movetur autem his rationibus: quod haec disciplina egregie compararet homines ad omnes virtutes, omniaque tuenda vitae civilis officia; quod imprimis coleret charitatem humani generis, omnesque ad omnium benevolentiam incenderet; quod haec una propterea disciplina optimos viros, optimos Cives, optimos Imperatores efficeret.

II. Si Auctor viveret in Republica, moverer aliquantum tristiori suo illo Stoicae sectae, ac virtutis desiderio. Verum si degit in Regno, quorsum eas requirit Stoicas virtutes? Facile potest se suis ipse decretis consolari. Nullum opus in Regno priscis illis, heroicisque virtutibus, maximeque Stoicis. Viget sine his Regnum, floretque: Ars politica in Regno maxima moliri potest minimo virtutis impendio: honor in Regno desideratur; vires ipse, copias, subsidia omnia abunde subministrat. Sed quid honori cum secta Stoica? Honos facit optimos Cives, qui non sunt homines quidem boni. Virtus Stoica in aliorum felicitate plurimum laborat: molestam eam occupationem minimeque necessariam honor e Regno sustulit: docet enim nos non quid aliis, sed quid nobis ipsi debemus; non virtutes, quae nos Civibus nostris concilient, sed quae nos ab his disjungant.

QUAESTIO XIV.

De nonnullis, ab Auctore laudatis, Graecorum institutionibus.

I. Execratur Auctor lib. 12, cap. 6, et plane pro rei gravitate detestatur horrendum illud, nefandumque flagitium, non Religioni tantum, et moribus, sed et omni civili societati infestum, et inimicum, quod, quia naturam insigniori quadam turpitudinis labe contaminat, singulariter contra naturam esse dicitur. Futurum tamen nunquam denunciat, ut ejus petulantis libidinis perniciosa flamma longius in populo serpat, ac progrediatur; nisi aliunde excitetur peculiari quodam more, et instituto, velut in Graecia, ubi mos invaluerat, ut adolescentes gymnicis ludis, et certaminibus nudi palam exercerentur.

II. Quae quidem cum legerem, rediit in memoriam de illis Graecorum institutionibus fuisse ante ab Auctore disputatum; nec sine magna

earumdem laude, et commendatione: ad quem locum cum me retulissem, haec ab eo scripta repert lib. 8, cap. 11: « Gymnica certamina, » exercitationesque apud Graecos ex optimo » gubernationis principio profecta esse: a La- » cedaemoniis, et Cretensibus, Auctore Platone, » celeberrima illa gymnasia inventa primum » esse, quibus ad tantam pervenerunt potentiae » amplitudinem. Pudorem quidem vehementer » illis commotum fuisse: verum utilitati publi- » cae victum cessisse. Admirabiles fuisse insti- » tutiones eas Platonis aetate: quippe quae in » rem prorsus magnam, in artem scilicet mili- » tarem spectabant: deficiente vero in Graecia » virtute, fuisse iisdem artem ipsam militarem » corruptam; quod non jam pugnae desiderio, » sed libidinis caussa descenderetur in arenam: » Plutarchum quidem dicere, hanc suis tem- » poribus persuasionem Romanorum hominum » mentibus haesisse, in ludis illis principem » caussam extitisse servitutis Graecorum. Ve- » rum immerito Plutarchum, Romanosque ita » sensisse: scilicet non ex illis ludis natam es- » se Graecorum servitutem, sed ipsam ludos » illos depravasse: Plutarchi aetate fuisse illis » ludis incitatos homines ad turpem libidinem: » Epaminondae vero temporibus, illis iisdem lu- » dis Thebanos Leuctrorum pugnam obtinuisse.»

III. Laudat igitur lib. 8 exercitationes ejusmodi, quas ait lib. 12, excitare posse, et revera excitasse apud Graecos nefariam libidinem, Religioni, moribus, societati perinde adversam, et inimicam. Lib. 8, illas docet profectas ex optimo gubernationis principio; videturque iliis ipsis gratulari, quod victum pudorem utilitati publicae cedere coegerint. Lib. 12, fatetur ex illis oriri flagitium, omni bonae gubernationi plane infestum. Ait Platonis aetate admirabiles illas fuisse: illis scilicet fuisse Graecos ad pugnas, ad victorias, ad omne fortitudinis officium comparatos. Plato vero eo ipso loco, ad quem Auctor vocat, fatetur suis jam temporibus ex illis pravam eam libidinem exortam. Reprehendit Auctor Romanos, qui putaverint in illis ludis principem caussam extitisse servitutis Graecorum: contra quos putat ipse servitutem Graecorum illos ludos depravasse: ipsam autem servitutem ex morum depravatione natam esse. At Romani si adessent, libenter ex Auctore, opinor, quaererent, unde sit illa nata morum depravatio? Nullam ejus caussam Auctor profert. Fatetur tamen illa nefaria libidine mores depravari. Fatetur illis ludis posse turpem eam libidinem excitari. Plato ipse, cujus aetate mirificos eosdem fuisse contendit Auctor, queritur ex iisdem illa jam flagitia prodiisse. Quam ergo caussam aliam quaerimus, et depravationis morum in Graecia, et consequentis servitutis? Vere igitur, et graviter sentiebant Romani, principem Graecorum servitutis caussam in illis ludis extitisse.

QUAESTIO XV.

De nonnullis parum cohaerenter ab Auctore positis de varia gubernationum politicarum natura, et indole.

I. Pauca ex multis hoc loco decerpam. Neque enim universum Auctoris opus excutiendum mihi sumsi. Pauca autem sufficiunt, ut pateat quod dixi orationis initio: quae Auctor multa disserit de varia diversarum gubernationum politicarum natura, et principio, non ea plerumque ipsum ex rerum natura depromsisse, sed cum novam politici juris, ac disciplinae descriptionem animo designasset, velletque conficere; quae ad hanc facerent, solerter, et sapienter quidem adhibuisse; quae non facerent, accommodare tamen voluisse.

II. Lib. 8, cap. 17, tradere illa instituens, quae sunt Regni propria, hoc primum ponit, intra certos fines continendam Regni magnitudinem; si fuerit Regnum augustius, conversum iri in Rempublicam; sin vastius, aut dissolutum iri, aut commutandum fore in dominatum despoticum.

III. Utrumque porro historiae omnes refellunt. Nam quod attinet ad primum caput, sunt certe in Europa non pauci Principatus, qui cum unius potestate ac nutu regantur, pertinent certe ad Regni genus, et naturam: qui Principatus quamquam exiguis sane finibus terminentur, suum tamen statum post multa etiam secula incolumem adhuc retinent; neque unquam ad popularem administrationem inclinare visi sunt. Quin potius non paucae commemorari possent exiguae Respublicae, quibus ad suum statum servandum non profuit exiguis finibus contineri; sed paullatim, ac sua veluti sponte in unius potestatem devenerunt, suntque in Principatum conversae.

IV. Quod autem attinet ad alterum caput, cum videret Auctor objici sibi posse Hispaniarum exemplum, multis id modis occupare nititur; atque inter caetera Hispanos dicit auri, argentique profusione Italiam tenuisse. Itali enim, inquit, qui noluissent Hispanos, non propterea nolebant Hispanorum aurum, argentumque. Atqui hoc totum est commentitium. Quantus quamque vastus non fuit etiam Austriacae gentis, quae Imperio floruit, dominatus? Haec porro Italiam etiam diutissime tenuit, atque tenuit communi sane administrandi Regni ratione, non extraordinaria illa auri, argentique profusione. In quo etiam est animadvertendum, eum gentes, quae Italiam tenerent, contigit pelli ex aliqua parte Italiae; non ab Italis pulsas esse, quibus illae imperabant, sed aliorum Principum armis, et copiis.

V. Caroli Magni amplissimum Regnum et imperium, partum vix et coagmentatum, continuo, ait Auctor, propter illam ipsam rationem dividi

debuisse, quod Regni status in tanta magnitudine non posset consistere. Scilicet putabimus Carolum Magnum, cum Testamento Regnum suum et Imperium divisit inter filios, tam abstrusam rationem spectasse, idque veritum esse, ne si totum uni traderetur, magnitudine ipsum laboraret sua? Verum si hoc est veritus, cur praemortuis Carolo, et Pipino totum tradidit Ludovico? Quamquam quid attinebat Auctorem tam subtilem, tam longe petitam rationem ejus rei exquirere, cujus aliam ipse affert planam, expeditamque lib. 31, cap. 32? videlicet ex introducta perpetuitate Feudorum nata esse apud Gallos natu majorum jura: prima, et altera Regum progenie ignota illa fuisse: Regnumque ipsum non secus ac cetera patrimonia dividi solitum inter fratres. Quod ergo more inveterato, et patrio fiebat, cujus exempla extabant multa Regni finibus non admodum productis, id ut facerent Ludovici filii, non satis caussae fuisse putabimus ipsum institutum, exemplumque majorum? Putat Auctor natu minores aequo animo cessuros fuisse parte sua Regni, nisi haec ipsos consideratio movisset, ne si uno tantum regeretur, mole sua rueret?

VI. Lib. 9, cap. I foederatarum Rerumpublicarum eam esse statuit mirificam plane constitutionem, ut et omnibus potiantur interioribus Reipublicae commodis, et simul externam Regni vim habeant omnem. Eodem autem lib. cap. 6, vim externam Regni positam esse docet in exequendi celeritate, qua Princeps valet plurimum. Quis autem non videat eam in exequendo celeritatem non minus foederatis, quam ceteris Rebuspublicis deesse?

VII. Quibus in locis agit Auctor de coeli temperatione pro diverso Regionum situ, Aquilonaribus populis indomitam libertatem asserit: Australes aeternae, ut ita dicam, mancipat servituti. Isti enim cum solis ardoribus torreantur plane, ac diffluant; ex ipso corporis languore necessaria desidia inficiuntur animi, qua servitutem facile patiuntur. Illi porro cum glacie, ac pruinis rigescant, corporis robore, et firmitate valent plurimum, qua erigitur animus ad confidentiam, et libertatem. Fuerit, inquit lib. 17, cap. 3, « quantumlibet Russa nobilitas ab » uno suo Principe in servitutem redacta; erumpent tamen igniculi quidem libertatis, quos » nunquam daturae sunt australes plagae. Quid? » quod in eo Imperio constitutam dierum ali» quot spatio vidimus optimatum potestatem? » Amittat porro suas leges aquilonare aliud Re» gnum: Regioni est fidendum; non in perpe» tuum amisisse credendum est. »

VIII. Quae porro hic de Russorum libertate disserit, quomodo illi alteri loco consentiunt, quem ex ipso antea recitavimus, Russorum politiam, ultro id conautem, ex despotici dominatus vinculis exsolvere se se vix posse? Quomodo cum hoc altero loco lib. 15, cap. 6: « Perrius, » inquit, narrat Russos venundare se se quam » libentissime. Caussam probe teneo. Nihil sci» licet est horum libertas »? Quid! Aquilonaria Regna illa, quae Auctor memorat, minus olim Romanis, aliisque Dominis serviorunt, quam nunc suis Regibus Asia serviat? In ipsis Australibus plagis non olim extitere florentissimae Respublicae? Nonne Carthaginenses, nonne Athenienses natura ipsa liberi habebantur, qui hodie servitutem ferunt aequissime? Eadem tamen erat, quae nunc est coeli temperatio, idem earum Regionum situs, eadem vis soli. Atque haec ita dico, non quod negare velim ex illis caussis magnas in humanis ingeniis dissimilitudines existere; id solum contendo non his ita flecti animos in unam partem, ut non aliis caussis reflecti possint in contrariam: proinde si quae in diversis regionibus ex illis antecedentibus caussis aut proclivitas major ad quaedam vitia ostenditur, aut facilitas ad virtutem; legibus illam comprimendam, hanc augendam: in legibus ferendis non loci, ac coeli naturam, unt solam, aut praecipue consulendam: nec verendum ne optima Religio non aeque sit omnibus Regionibus apta, et accommodata; neve optima Religione, optimis legibus, optimis institutis, quocumque loco, quacumque natura soli, quacumque coeli temperatione optimi homines efficiantur.

DISPUTATIO.

De Religionis, Virtutisque Politicae conjunctione.

I. Nolo ego violatae Religionis reum Auctorem arguere, neque id ago, ut institutam ab aliis accusationem instruam ipse, vel renovem. Hac scilicet Auctor facili, promptaque defensione uteretur, Jurisconsultum, et Politicum egisse, non Theologum. Ea ergo tantum sum de Religione dicturus, quae Jurisconsultum, eumdemque etiam Politicum attingant.

II. Quisquis ignarus omnino Religionis Auctorem nostrum perlegerit, is profecto intelliget magnum prorsus momentum in Religione inesse ad optimum statum cujusque politicae Societatis. Primo enim una fere Religione videbit mitigari aliquantum posse despotici dominatus acerbitatem lib. 3, cap. 10; lib. 12, cap. 29: et si quando in his imperiis erigere animum, parumque a metu respirare licet, hanc optatissimam libertatis auram ex illo sanctissimo, planeque salutari Religionis numine diffundi. Quantum autem in omni etiam Principatu Religio valeat, his Auctoris verbis intelliget: « Etsi », inquit lib. 24, cap. 2, « inutile » foret populos ipsos Religione teneri; hanc ta» men semper esset summopere optandum in » Principum mentibus insidere, tamquam fre» num, quo uno teneri possunt, qui a legibus » humanis nil metuunt. Princeps quisque Re» ligionem amat, reveretnrque; instar leonis » est mansuefacti, qui ducitur blandiente ma» nu, notaque voce placatur. Qui Religionem

» odit, metuit tamen; fera est, quam injectum vinculum retinet, ne noceat. Demum qui » aspernatur omnem Religionem, bellua est » immanis, et vastifica; quae soluta ex catenis volitat, vagaturque, et in laniando, vorandoque tantum libertatem suam sentit, et » vires ».

III. Praeclara sunt omnino, quae affert hoc eodem capite adversus Baelium, Religionis praestantiam commovere molientem. Quae omnia in hanc rem Baelius congessit, infinitisque prope modis torsit, ac retorsit, quo plura esse viderentur, fieretque ex ipsa magnitudinis specie major impressio; ea Auctor noster in duo loca, eademque sane angustissima compellit, ac probe dejicit. Dicere quippe non inesse in Religione vim, efficaciamque ad reprimendum, idque velle ex eo probare, quod non reprimat semper; idem vero est ac dicere non inesse legibus vim reprimendi, quia non semper leges reprimunt. Colligere in unam summam nonnulla exempla, eademque longe, lateque dispersa, malorum, quae Religio interdum suasit; nihil est, nisi etiam bona recenseas, quae persuasit. Praeterquamquod infinitus esset quisquis portenta, et flagitia percensere vellet, quae leges civiles, quae Principatus, quae popularis administratio pepererunt. In ea disputatione, quam susceperat Baelius adversus Religionem, non id erat spectandum, in quo saepe Baelius aberrat, utrum hunc, vel illum hominem, hunc, vel illum populum non melius foret ab omni esse Religione destitutum, quam hac, vel illa Religione imbutum; sed constituendum utrum sit minus malum, quod interdum homines Religione abutantur, an quod nulla Religione contineantur.

IV. Quisquis porro haec tam praeclara de Religione ab Auctore didicerit, eademque vera esse ipse per se, quod mediocri animadversione consequetur, deprehenderit; ad magnifice sentiendum de Religione procul dubio adducetur, facileque sibi persuadebit inesse in Religione Divinum quoddam, praestantissimumque Numen.

V. Idem vero cum in alia Auctoris loca incurrerit, in quibus ea ponuntur, e quibus consequens esse videtur accommodandam plane esse Religionem naturae loci, et coeli, incolarum indoli, politicae gubernationi: cum audierit haud absurde dictum esse in Hispano coelo bonam esse Hispanorum Religionem; in Americano coelo bonam item esse Religionem Americanorum; Despotico Imperio congruentiorem esse Mahumetanam Sectam; Christianam professionem gubernationi moderatiori, qualis est Respublica, vel Regnum; itemque ex diversis, quae Christianam Religionem profitentur sectis, Catholicam disciplinam Regno; Protestantem, quam vocant, haeresim esse Reipublicae convenientiorem: haec omnia cum secum ipse reputaverit, scrupulus injicietur homini, ac se se revocans incipiet vereri, ne totum fictum sit illud Religionis negotium, atque a Legislatoribus callide inventum, invectumque de industria in societates politicas, ut qui poenis constitutis coerceri homines non possent, hos praesens Religionis metus contineret.

VI. In eo porro cogitatione defixus, intentusque, cum hoc etiam animadverterit, si quae est vis Religionis ad populos continendos, hanc vim totam oriri ex firma, planeque insita opinione, quae vigeat in omnium animis, Religionem rem esse prorsus divinam, e Coelo in terras delapsam; intelliget simul politicis hominibus magno studio in id incumbendum esse, ut in populorum animis inveteratam eam opinionem confirment. Nam si quodam odore suspicionis tandem sentirent populi, oblatum sibi calliditate legislatorum fictum illud Religionis simulacrum quasi divinum quoddam, quo facilius eos ducerent quocumque vellent; ulciscerentur plane delusam suam stultitiam, Legislatorumque calliditatem vicissim ipsi deluderent.

VII. Quare sic omnino concludet (si quis est politicus homo incautus adeo, ut ea dicat, quae dubitationem aliquam afferre possint de divina vi Religionis), eum politicum hominem pessime omnino consulere arti politicae, sive regendarum Civitatum disciplinae. Nam sive in Religione inest divinum quiddam, sive res est ficta; necesse tamen est, ut si minus Divinae est violatae Majestatis reus, saltem sit humanae. Revellit enim vinculum societatis humanae firmissimum; illudque fundamentum commovet, quod Legislatores civili gubernationi tam mira arte, et sapientia constituerunt. Quid plus requiras, quo violata societatis jura, violatam Principis majestatem judices? Jurisconsulti ergo, et politici viri, si ejus gravissimi nominis praestantiam tueri volunt, cum aliquid ipsis occurrit de Religione dicendum, cavere imprimis debent, ne quidquam ipsis excidat, quo Religio ipsa in discrimen, vel contemptum adducatur.

VIII. Verum politici illi, inter quos nolo ego Auctorem recensere, qui tum demum ambitioso se illo nomine dignos putant, cum illud mysterium intellexerunt non jam tacitum, et arcanum, sed multorum imprudentia proditum, et pervulgatum, fictas esse Religiones ad errorem multitudinis: tantum abest, ut in ea, quam profitentur arte magnum sint aliquid assecuti; quin potius tam inepta sententia ostendunt, ne prima quidem ejus artis elementa se percepisse. Siquidem artis politicae nomine non quamlibet versutiarum artem incertam plerumque, et instabilem intelligimus, sed eam disciplinam, quae humanae societatis initia, jura, officia tradat, sive uno verbo certis verisque principiis constitutam regendorum hominum prudentiam. Neque enim constare omnimo potest haec prudentia, nisi perspecta fuerint quae sunt homini a natura tributa; illaeque vires-

facultates, propensiones, quae vigent in omnibus, ab iis rite distinguantur, quae sunt homini quasi adventitia; quibus non solum populus a populo differt, sed in eodem etiam populo, in eadem Civitate magna quaedam inter homines dissimilitudo existit. Nam quae vires, quae facultates, qui affectus sunt a natura ipsa insiti, pertinentque ad omnes homines, eos Legislator quocumque loco, ac tempore ad regendae Civitatis descriptionem, et statum adhibere commode poterit. Inest in omnibus hominibus naturalis quaedam commendatio sui, qua se, suumque statum diligunt, suasque partes caras habent, eoque cariores, quo sint provectiores. Vigent in omnium animis igniculi quidam sapientiae, qui cernuntur in ipso naturali desiderio sciendi. Quidquid ordinis, et pulchritudinis speciem praesefert, id etiam omnium animos attingit, magnaque voluptate perfundit. Praestantiae studio tenentur omnes, voluntque in eo excellere quod profitentur. Quocumque igitur loco, quocumque tempore sit Civitas constituenda, poterit ad haec Legislator instituti sui rationem referre; legesque suas ita temperare, ut illi naturales omnium hominum affectus, legum vinculo quasi nexi, ad tuenda Legislatoris instituta mirabiliter conspirent.

IX. Sunt porro etiam nonnulla locorum, ac temporum propria, sive quod ex coeli temperatione gignantur homines ad certa quaedam studia, exercitationes, munera, virtutes etiam, et vitia procliviores, aptioresque; sive quod pro diversa institutione, diversis opinionibus imbuantur, quae manant deinceps in totam vitae consuetudinem. Ex his porro quandoque commoda, quandoque incommoda in Civitatem diffunduntur. In his valere plurimum potest sapientia Legislatoris. Nam cum ea non sint plane a natura insita, sed velut extrinsecus, peculiaribusque ex caussis advenientia; poterit alia quidem extrahere penitus, alia flectere ad suum arbitrium, alia moderari ac temperare. Verum ut hoc ipsum recte praestare possit, utendum est illi praesidiis, quae ex affectibus omnium communibus comparare sibi potest. Si turpi otio diffluunt Cives, poterit eos injecta aemulatione excutere: praesto quippe adest laudis cupiditas, quae votis ejus obsecundabit. Quod idem valet de reliquis. Verum quidquid volet inducere, initium ipsi capiendum erit ex principiis naturae. Nihil unquam in hominum animos inferre poterit, nisi aliquod hujus initium sit in ipsa hominis natura. Itaque si Legislator aliquorum populorum vivacem alacritatem in alios populos transferre cogitet, nihilo plus proficiet, quam si cum ratione insaniat. Neque enim ex natura hominis illa oritur, neque quidquam est a natura hominibus omnibus generatim tributum, quo ad eam compararentur. Potest igitur tantummodo ex communibus naturae principiis, aut nimiam alacritatem sedare, aut nimiam tarditatem excitare; at commutationem ejusmodi affectuum obtinere numquam poterit; idque propter hanc rationem, quod quae non sunt omnibus a natura tributa, nunquam fieri possunt omnium communia.

X. Quod si Legislator non affectum tantum unius populi ex peculiari caussa proprium in alium populum transferre conaretur; sed novum quemdam affectum nusquam cognitum, vel auditum cogitaret in aliquam Civitatem, vel populum inferre; eaque spe ut manaret deinceps latius, ac tandem omnium hominum animos occuparet; num aliqua de hujus Legislatoris consilio dubitatio esse posset, utrum ex recondita quadam sapientia, an potius ex ineptissima stultitia profectum esset? Rem tamen multo magis incredibilem narrant, qui Religiones putant fictas a Legislatoribus. Faciamus enim nullum a natura insitum Religionis sensum hominibus; quomodo Solon, quomodo Numa obtinere poterunt a suis populis, ut novum sensum, novum affectum induant, quem natura negavit omnibus, quem nusquam reperiant in suis animis? Sed neque Solon, neque Numa Pompilius tot, tamque dissitis populis leges tulerunt; non Americanis certe, quos tamen Religio ipsa tum etiam pervasit, cum nostris non adhuc essent hominibus cogniti. Quid ergo movere potuit Legislatores tam multos nec tempore solum et loco, sed moribus, opinionibus, consiliis disjunctissimos, ut unum, eumdemque excogitarent novum sensum, affectumque Religionis, quem in suos insinuarent? Quamquam si vetustissima profanae historiae monumenta undique perquiras; nullum reperies tam antiquum quocumque loco Legislatorem, quem non praevenerit Religionis opinio; et quemadmodum in humanis historiis nusquam reperias ortum humani generis, ita neque Religionis exordium reperire queas: ut omnino constare debeat cum humano genere ortam esse Religionem, simulque esse cum humano genere propagatam. Et erunt politici homines, qui sensum, qui affectum tam vetustum, tam longe, lateque patentem ab uno, vel altero homine invectum primum putent, cum non adhuc esset; mox in totum genus humanum diffusum, ad Americanos usque praetervectum esse? Scilicet ignorant hi, ejus rei, quae vigeat apud omnes, initium quoddam in ipsa natura, et a natura ipsa positum esse oportere? Quod Legislator possit quae sunt a natura insita detorquere in hanc, vel illam partem, non diffitemur; quemadmodum verecundiae sensus apud diversos populos ex diversis rebus interdum excitatur; idque propter opinionem vel casu, vel studio Legislatoris confirmatam. Sed etiam quemadmodum Legislator a populis suis obtinere nunquam potuisset, ut ex hoc, vel illo opere afficerentur verecundia, nisi jam fuisset horum animis ingenitus a natura verecundiae sensus; ita nec id consequi posset, ut populi hoc, vel illud opus pertinere ad Religio-

nem sibi persuaderent, nisi jam aliquo sensu Religionis imbuti a natura, ac tacti quodammodo essent. Ut ergo diversitas rerum, quae infamiam creare possunt apud diversos populos, ex accedentibus institutionibus pendet; ita tamen ut nulla esset ubivis gentium infamia, nisi ubivis gentium vigeret initium quoddam pudoris: sic etiam diversae ipsae superstitiones ex peculiaribus caussis pendent quidem, ita tamen ut diversae diversos populos superstitiones nunquam occupassent, nisi superstitio sensum quemdam Religionis in omnibus offendisset, in quo insideret.

XI. Sunt autem nonnulli etiam, non abhorrentes quidem ab hac opinione, fictam esse Religionem ad errorem multitudinis calliditate quadam artis politicae; sed simul opinantes non fuisse id inventum admodum necessarium, nec quicquam aut magnum, aut praeclarum ex eo extitisse: potuisse homines, ut fertur de Aboriginibus, nulla Civitate, soiaque naturali Societate conciliatos bene, beateque vivere: potuisse Civitatem etiam sine Religione temperari optimis legibus, et institutis: atque ad utriusque Societatis sive naturalis, sive civilis jura, et officia tuenda adstringi potuisse homines nulla Religione, sola officii sui consideratione: quippe virtutis eam speciem esse, ut sola sua pulchritudine vehementer homines alliciat; et cum sit incommutabilis, eamdem sublata Religione nihilominus consistere. Ita fere disputat Baelius praeclaram illam suam instituens Atheorum Societatem.

XII. Vehementer ego quidem assentior Baelio, honestum, et turpe sic natura differre contendenti, ut nulla commutatione perverti queant. Idque probo etiam, si quis homo esse possel ignarus omnino Religionis, eum nihilominus mediocri animadversione facile perspecturum esse, non perinde pulchrum, honestumque fidem prodere, ac servare; amicum benemerentem deserere, ac illi parem gratiam referre; praemia, vel poenas pro cujusque merito distribuere, ac perverso judicio innocentem opprimere, sontem extollere. Hoc autem non ita dico quasi sublato Deo aliqua veritas, aut quidquam omnino superesse posset. Sentio enim veritatem omnem incommutabilem ita ex Dei sapientia nexam esse, ut si haec (quod fieri minime potest) tolleretur, fieret etiam propter necessarium nexum rerum, ut quae veritas revera est incommutabilis, nulla tamen esset. Nam quemadmodum nullum est geometricum theorema, cujus veritas non sit revera incommutabilis; ita tamen, ut si aliud theorema in dubitationem veniret, necesse esset illius primi theorematis, quamquam natura sua veri, et incommutabilis, constantiam vacillare, idque propter necessarium contextum rerum; sic etiam existimo Divinam mentem, eo quod rerum omnium, quae esse possunt, exemplaria incommutabilia contineat, complecti simul bis exemplaribus inhaerentes rerum omnium omnes, qui esse possunt, unius ad aliam respectus: quo in respectu rerum cum sita sit veritas omnis aeterna, et necessaria, sequitur, quemadmodum sublata Divina mente illa aeterna tollerentur exemplaria, sic sublatum iri quemcumque unius ad alterum respectum, omnemque propterea veritatem interituram, ac plane defuturam.

XIII. Sed hoc non facit, ut qui nullam Dei notitiam haberet, non posset tamen aliqua vera, et incommutabilia et percipere, et judicare: quemadmodum si ab ineunte aetate sub terra quis habitasset domiciliis, in quae per obliquos anfractus, ac tortuosos tenuis copia lucis permearet; is aliquo lucis, et colorum sensu imbueretur, quamquam nec Solem vidisset unquam, nec de Sole audivisset. Quare hoc rursum confirmo, hominem nulla religione imbutum percipere posse, ac judicare naturalem honestatem in fide, aequitate, moderatione, in contrariis naturalem turpitudinem inesse.

XIV. Verum et hoc magnopere contendo: quamquam illa, quae diximus, homo nulla religione praeditus judicare honesta posset, rectaeque rationi consentanea; futurum tamen aliquando, ut idem homo in id tempus incideret, quo, quae necessario honesta judicaret, eadem repugnantia deprehenderet illi felicitati, ad quam unam adspirare potest nulla homo religione praeditus. Ex quo fieret, ut cum nequeant homines felicitatem suam aspernari; nec aliud ultimum agendi natura homini tribuerit, quam ipsum felicitatis desiderium; nec possit recta ratio non ea summopere probare, quae sunt felicitatis ejus efficientia: profecto eo tempore in id homo iste adduceretur, ut respueret velut felicitati contraria, rectaeque proinde rationi repugnantia, quae simul judicaret rectae rationi summopere consentanea, propterea quia eadem perciperet naturaliter honesta.

XV. Quocirca haec mihi videtur esse verissima sententia, hominem nulla religione imbutum nullum facturum honesti, ac turpis naturale discrimen; aut si quod faceret, futurum aliquando, ut quod recta ratio probaret, ut honestum, idem ipsa recta ratio respueret velut naturali dilectioni sui contrarium; ex quo conflictu, et pugna honestatis, atque naturalis sui dilectionis, cum ex utraque parte rationem rectam stare oporteret, ratio certe ipsa distraheretur, atque sibi repugnare, et in se se incurrere cogeretur. Quae cum esse nequeant, quisquis Religionem contemnit, aut etiam contemnere debet omne honesti, ac turpis, justi, injustive discrimen; aut si honitate naturae victus non omnem audet respuere virtutis honestatem, revocare se ad Religionem ipsum oportet, ne illa maneat, quam natura non patitur, inconstantia, ut quis judicet faciendum aliquid, ut honestum, rectaeque adeo rationi consentaneum; simulque judicet non faciendum, utpote adversum naturali dilectioni sui,

ac propterea etiam rectae rationi repugnans. Quod si ita est, fatendum naturalem honestatem ita esse ex Religione nexam, ut hac sublata nulla honestas, nulla virtus queat consistere. Quod mihi video paullo latius esse explicandum.

XVI. Vincet itaque Baelius, nobisque plaudentibus vincet, virtutem, et honestatem, propterea quia inest in ea species pulchritudinis eximia quaedam, humanos animos magnopere posse allicere: quae sunt ex virtute facta laudem, et approbationem ab improbis etiam invitis extorquere, speciem honestatis in hoste positam delectare. Sed quo tandem ea recidunt? Virtutem posse ipsam quidem propter se expeti sine ullo etiam praemii fructu, propterea quod habet in se, cur placeat. Egregie. Verum si quid objicitur cupiditati, quod suavius alliciat, quod vehementius delectet, quod acrius ad sui prosequationem animum extimulet, incendat, inflammet; id autem adversetur honestati, quid fiet? Ponite hominem nulla Religione obstrictum, qui se aut casu, aut fati necessitate ortum putet in lucem, nihil post hanc vitam aut sperandum sibi, aut metuendum ducat; qui Divini Numinis vim omnem, potestatem, ac providentiam rejiciat inter aniles fabulas, omnemque adeo praestantissimae ejus naturae amorem, timoremque depulerit; de hoc homine quaeritur quo se vertet, aut potius quam in partem verti ipsum conveniens sit, siquidem dogmatum suorum constantiam retinere velit, nec ipsa vincatur bonitate naturae? Unde ipsi rapiendi consilii initium? Ex naturali scilicet commendatione sui. Quilibet enim natura diligit se, commendaturque sibi ad se suumque statum conservandum, et ad ea diligenda, quae sunt ejus status conservantia, et contraria repellenda. Hoc initio profectus tum ita cum animo suo deliberabit: quandoquidem fortuna gubernante est editus in lucem, vivitque vitam, quae sine felicitate talis esse nequeat, in id sibi omni studio euitendum esse, ut hanc vitam jucundissimam, et bonis, quo pluribus majoribus possit, expletam, cumulatamque efficiat. Voluptate porro sentirt bene sibi esse, dolore autem, et molestia se miserum fieri. Voluptatem igitur, et ea bona, quibus voluptates parantur, optatissima judicabit; dolorem autem, et molestiam summopere aspernabitur. Adhibebit quoque in voluptatibus delectum, quem Epicurus tenendum a sapiente docuit, ut aut rejiciendis voluptatibus majores alias consequatur, aut perferendis doloribus asperiores repellat. Temperantiam itaque quasi voluptatis effectricem, et ministram studiose amplectetur. Caeterum nihil non sui caussa faciet. Nullo Divino munere ornatus sibi uni natum, sibi uni vivendum intelliget; sibi hoc unice cavendum, ne quam quidem consequi possit ejus aliquam felicitatis partem, excidere sibi, aut elabi patiatur imprudens.

XVII. Simul animadvertet Societates civiles ab hominibus utilitatis causa constitutas; ut scilicet omnium viribus singuli tecti, atque tutati securius vita, libertate, fortunis perfruerentur. Cavebit propterea utilitatis suae consideratione ductus, ne unquam tale aliquid faciat, quo in ejusdem Societatis offensionem, vindictamque inducere se posset. Bonam famam, existimationemque, atque illustrem apud suos gratiam diligenter aucupabitur. His enim vitae status jucundior fit, honoratiorque; patentque inde multi aditus ad opum, honorum, dignitatis amplificationem. Quid? honesta etiam, nulla praesertim cupiditate repugnante, ipsa honesti specie, et pulchritudine commotus libens consectabitur.

XVIII. Verum cum incidet in id tempus, quo turpi facinore magnum quemdam jucunditatis fructum percipere, aut amplissimum statum obtinere se posse intelligat; nihil autem obsistat praeter unam honesti considerationem: si facinus ejusmodi quod resciri nequeat; quod leges societatis non arguant, etsi sciretur; ex quo denique nullum malum nec immineat, nec impendeat: tradidit amicus, oceanum praetervecturus, pecuniam, filio parvulo reddendam, quo tempore fiet ipsi ejus utendae potestas: nemo scit; non solum tuto negare potest, si argueretur, verum silere tantum opus habet, ne arguatur: potest Civem praepotentem, florentemque in invidiam adducere, eoque dejecto in ejus locum ascendere, idque potest (quod interdum evenit) non solum nulla calumniae suspicione, verum eum magna etiam aequitatis, ac fidei ostentatione. Si scias (argumentum Carneadis) aspidem uspiam latere, et velle imprudentem super eam assidere, cujus mors tibi sit emolumentum factura, tantum ne moneas; quis etenim coarguere possit? infinita sunt exempla ejusmodi, in quae, inquam, eum incurret nulla homo Religione praeditus, quaero jam ex Baelio quid sit ei conveniens facere? Perspiciet quidem, concedo id Baelio, pulchrum fore, honestumque alieno abstinere, fidem servare, innocentem non circumvenire. Verum prospicit etiam jucundum, florentissimumque vitae statum, quem contemta honestate est ipsi sua improbitas allatura. Cumque hoc unum sibi agendum intelligat, ut sit quoquo pacto felix, beatusque; non magis in eo discrimine est ipsi haesitandum, quam homini in ea cogitatione versanti, num pulcherrimum, quod habet signum, vel tabulam, cujus specie admodum delectatur, tradere alicui debeat, a quo sit magnam ejus loco possessionem accepturus, quacum laute, splendideque vivere possit. Quippe iste rationes suas instituet, et siquidem perviderit multo sibi utiliorem possessionem, quam signum, multoque aptiorem ad bene, beateque vivendum; non dubitabit signi pulchritudini tantam utilitatem longe anteponere. Pari jure qui meliora, idest honesta videt, probatque; deteriora, idest turpia, haud sequetur, quamdiu nihil obsistet. At cum videbit meliora, idest utiliora, et ad totius vitae commodum, et statum accommodatiora; quid impediet, quo minus honesti pulchritudinem eodem loco habeat, quo

pulchrum signum? delectat eum quidem species virtutis, magis vero delectat amplissimus fortunae status. Ut ergo non est ipsi cunctandum majorem voluptatem, cum possit, minori anteponere; sic eo tempore virtutem aspernari, utilitatem consectari non verebitur. Neque est in eo quicquam, quod ipse sibi vitio vertere possit. Sibi uni natus fortuna gubernante, unius sui causa omnia sibi facienda concludet: non sibi ad unam tantum virtutis pulchritudinem spectandam, sed omnibus propositis bonis, et malis rationem esse instituendam, ut id amplectatur, quod magis e re sua futurum intellexerit.

XIX. Egregie Tullius animadvertit lib. 2. *de fin.* 24, qui omnia referat ad se se, idest ad privatam vel utilitatem, vel voluptatem (quod non facere non potest, quisquis contemta Religione nullum supremum Dominum reveretur) ei consentaneum esse maxime, ut justitiae simulationem consectetur, potius quam veram, certamque justitiam; malitque obtinere existimari bonus vir, ut non sit; quam esse, ut putetur. Ipsum vero eumdem Philosophum de amicitia disserentem audiamus, eaque dicentem, quae videntur e re nostra nata esse. « Si, » ne quo incommodo afficiare, non relinques » amicum: tamen ne sine fructu alligatus sis, » ut moriatur, optabis. Quod si non modo utili» tatem tibi nullam afferet, sed jacturae rei » familiaris erunt faciendae, labores suscipien» di, adeundum vitae periculum: ne tum qui» dem te respicies, et cogitabis sibi quemquam » natum esse, et suis voluptatibus? Vadem te » ad mortem Tyranno dabis pro amico, ut Pytha» goraeus ille fecit Siculo Tyranno? aut Pylades » cum sis, dices te esse Orestem, ut moriare pro » amico? aut si esses Orestes, Pyladem refel» leres, te indicares? et si id non probares; » quo minus ambo una necaremini, non depre» carere? faceres tu quidem, Torquate, haec » omnia: nihil enim arbitror magna laude di» gnum, quod te praetermissurum credam aut » mortis, aut doloris metu. Non quaeritur au» tem quid naturae tuae consentaneum sit, sed » quid disciplinae. Ratio ista quam defendis, » praecepta quae didicisti, quae probas, fun» ditus evertunt amicitiam: quamvis eam Epi» curus, ut facit, in Coelum efferat laudibus. » At coluit ipse amicitias. Quasi quis illum ne» get et bonum virum, et comem, et huma» num fuisse. De ingenio ejus in his disputa» tionibus, non de moribus quaeritur. Sit ista » in Graecorum levitate perversitas, qui ma» ledictis insectantur eos, a quibus de verita» te dissentiunt. Sed quamvis comis in amici» tiis tuendis fuerit, tamen si haec vera sunt, » nihil enim affirmo, non satis acutus fuit. At » multis se probavit. Et quidem jure fortasse: » sed tamen non gravissimum est testimonium » multitudinis. In omni enim arte, vel studio, » vel quavis scientia, vel in ipsa virtute, o» ptimum quidque rarissimum est. Ac mihi qui» dem, quod et ipse vir bonus fuit, et multi » Epicurei fuerunt, et hodie sunt et in amici» tiis fideles, et in omni vita constantes, et » graves, nec voluptate, sed officio consi» lia moderantes; hoc videtur major vis ho» nestatis, et minor voluptatis. Ita enim vivunt » quidam, ut eorum vita refellatur oratio. At» que ut caeteri existimantur dicere melius, » quam facere: sic hi mihi videntur facere me» lius, quam dicere ».

XX. Haec sane cadunt in rem nostram aptissime. Nam quod olim Epicurei faciebant, ut Epicuri moribus disciplinam ejus defenderent, idem hodie multi faciunt, qui ad ingenium Baelii transferre conantur laudes eas eximias, quibus vitam ejus, et mores ornare solent: fuisse Baelium comem, humanum, probum, in omni vitae officio constantem, gravem, fidelem. Sit ita sane. Sed tum demum ea defensione utantur, cum mores ejus accusabuntur: ad ingenium ejus, et disciplinam nihil ea pertinent. Non quaeritur quomodo Baelius vixerit; sed quomodo vivere sit ei consentaneum, qui omne veri, falsique judicium tollere, omnes omnium Religionum ritus in contemtum adducere, Religionis ipsius universim fundamenta convellere studuerit; qui prae falsis Religionibus atheismum laudarit; qui studiose undique investigarit, conquisierit, collegerit quidquid est hactenus petulanter, obscoene, flagitiose dictum; quae hujus generis latebant in obscurissimis libris, ex illis tenebris eruerit, ac festivam plane copiam effuderit rerum earum omnium, quibus libido irritari, mores corrumpi valeant. In his scilicet rebus Baelius ingenii sui monumenta extare voluit, ex eo laudis fructum omnem quaesivit; ut quae essent impietatis perinde, ac turpitudinis plena, ea sermonis blanditiis, omnique lepore, venustate orationis, et elegantia ornaret, ac veluti honestaret.

XXI. Quam quidem procacem ad scribendum licentiam studiosi, qui sunt, fautoresque Baelii, cum satis vident nulla posse probabili ratione defendi, ad ipsas continuo se Baelii laudes referunt: fuisse illum summ Magistrum, lumenque vitae, cum caeteris virtutibus omnibus ornatum, tum pudicitiae laude spectatissimum; eoque progrediuntur, ut hanc ipsam procacitatem laudi etiam homini tribuere velle videantur, quod in tanta obscoenitate versatus mirificum pudorem retinuerit. Atqui tamen, si Diis placet, illi iidem sunt, qui (audita refero) tantopere insectantur, exagitantque Sanchesium, quod studiosius ea collegerit, quibus conjugii sanctitas violari potest: qui graviter probant acriorem censuram in Sanchesium a Riveto latam, relatamque a Baelio, qui facetiis plerumque ineptis, qui jocis saepe frigidis, qui modis omnibus eos irrident, a quibus est proditum *Sanchesii tantum castimoniae decus, ut virginitatis florem in tumulum intulerit*: qui denique plaudunt Baelio malitio-

sam hanc suam interpretationem iis verbis subjicienti : « scilicet isti volunt Sanchesii men» tem illis turpissimis rebus totam occupatam » fuisse, quin exinde contagionis labem ullam » animus ejus, vel corpus contraxerit. Verum » plerisque non minus hoc videtur esse difficile, quam ut Haebreos pueros in fornace Babylonica versari, nec tamen ardere ». Excusat quidem mox Baelius Sanchesium, sed illo more suo, ut acrius insectetur, quos laudare maxime; et contra magnificentius laudet, quos accusare vehementius velle videtur. Jam vero quamquam his concederetur vitiosa nonnulla irrepsisse in opus Sanchesii (quod tamen nullo pacto concedimus, neque enim hic agitur de Sanchesio, sed de prodenda illorum in judicando inconstantia, qui favent libertati opinandi); quis tumen negare possit ese opus Baelli multo deterius? Nam Sanchesius quidem propter eorum utilitatem scribendi consilium suscepit, quorum interest in his rebus eruditos esse; atque in eorum gratiam quidquid accidere posset, quod ad id propositum faceret, in unam summam colligere voluit. Honestum plane consilium, idemque utile. Baelius vero, cujus tandem rei gratia est inductus, ut tantam rerum turpitudinem undique colligeret? Quid spectabat? Quae praetexi potest ejus consilii causa vel utilitatis, vel honestatis? Sanchesius quae scripsit, simplici stylo, nullis ornamentis exposuit; quemadmodum facere decet eum, qui necessitate, non libidine in rebus ejusmodi versatur; idque spectat, ut quae sunt scitu necessaria doceat, non ad ipsam turpitudinem legentium animos alliciat: Baelius contra ita est in illa rerum turpitudine versatus, ut sermonis blanditiis illarum corruptelarum illecebras blandiores etiam facere studuerit; quo etiam debuit esse in illis commentandis intentior. Itaque nullum fortassis opus reperias, in quod aptius cadat Riveti censura: » Portenta sunt, non scripta; animorum insi» diae, non mentium subsidia; incentiva libi» dinum, schola flagitiorum, non honestae di» sciplinae instrumenta. Infelix scientia, quae » omnes perdere, paucos juvare nata est! »

XXII. Nunc si referre nos propius voluerimus ad societatis officia, quaero, sublata Religione, qua tandem ratione constare possit illud summopere laudabile, ipsique societati summopere necessarium fortitudinis munus; ut pro salute Patriae, proque communi bono singuli Cives, non fortunarum modo jacturam perferre, non labores tantum, doloresve suscipere, sed vitae periculum adire, atque in certum etiam hujus discrimen objicere se non vereantur? Quid est cur velint suo periculo ex omnium capite communem pestem depellere, calamitatem a Republica suis incommodis redimere, suo infortunio fortunis omnium succurrere? Duplex enim est societatis hominum ratio: una profecta a natura, nullaque pactione constituta, quae nititur ea charitate, et benevolentia, qua natura ipsa (quidquid dicat Hobbesius), quae in rebus omnibus ea posuit, quae facerent et ad generis totius conservationem, et ad singulorum perfectionem absolutionemque, totum genus humanum conciliavit. Atque ad hanc quidem tuendam naturalem societatem prorsus necesse est aliquando, ut quis aliorum causa mala quaedam subeat. Cujus rei exemplum, et velut adumbratam imaginem quamdam cernere est in bestiis, quae pro suo partu ita propugnant, ut vulnera excipiant, nullos impetus, nullos ictus reformident. Qui autem sibi nocet, ut alicui consulat, sublata Religione; illum plus diligat necesse est, quam se se. Nam qui est Religione praeditus, ei quidem accidere potest, ut cum pro alterius bono malum ipse suscipit, se tamen plus diligat, quam eum, cujus caussa id facit. Ex hoc enim sperare potest amplissima bona illa se consecuturum, quae Religio pollicetur, ostenditque, quo, alteri consulendo cum suo incommodo, magis ipse sibi consulit. Hoc autem facere non potest Religionis contemtor; sed si pro alio vel jacturas, vel cruciatus, vel mortem oppetit, id est consequens, ut illum, quam se cariorem habeat. Quod cum fieri non possit, homo, quod jam dixi, nulla Religione praeditus (siquidem vult sibi, suae disciplinae constare), nunquam hoc faciet, ut sibi noceat quo alteri consulat. Acutus propterea fuit in hoc Hobbesius, qui cum de Religione prave sentiret, naturalem quoque illam hominum societatem, quamquam natura ipsa reclamante, sustulit: sed maluit naturae, quam sententiae suae repugnare.

XXIII. Altera autem societas, quae civilis dicitur, est ab hominibus ipsis constituta. Neque diffitetur Grotius ipse, qui de Religionis universim necessitate, deque virtute multa egregie scripsit, utilitatis causa eam societatis rationem adinventam; ut scilicet suum cuique salvum esset communi ope, ac conspiratione. Lockius etiam civilis gubernationis originem eo refert, ut ejus praesidio singuli bona sua, idest vitam, incolumitatem, libertatem, honores, fortunas melius tuerentur, et commodius. Itaque quamdiu haec in societate civili obtineri poterunt; suadebit cuique propria utilitas, et commendatio sui, ut ejus societatis instituta, cujus praesidio haec obtinet, salva, integra, inviolata, incorrupta esse velit. Hac de causa satis apte defendere potuit Epicureus Torquatus apud Ciceronem lib. I. *de Fin.* illustre factum illius Avi sui clarissimi, qui securi filium percussisset: fecerat enim, ut dolore suo sanciret militaris imperii disciplinam, ut exercitum in gravissimo bello animadversionis metu contineret, saluti que adeo Civium prospiceret, qua intelligebat contineri et suam. Fecit id itaque, ad quod hortabatur ipsa sui, salutisque suae consideratio. Verum hanc sui considerationem quomodo isti tuebuntur in Regu-

lo, in Decio, aut in quovis alio, qui se certo discrimini pro salute patriae objiciat? Neque enim id jam valere potest, velle ipsum saluti Civium prospicere ob eam causam, quod ea intelligat contineri et suam. Neque enim cum ad certam necem ruit, ex conservata Civium salute salutis suae conservationem propositam habere potest. Eo igitur redeundum, ut si aliquid bujusmodi faciat Civis, contemtor Religionis, Cives suos plus quam se diligat, quod fieri nullo pacto potest.

XXIV. At Regulus immortalis gloriae desiderio illum suum ultimum casum suscepit. Concedam hoc etiam; nec enim diffiteor posse vehementi cupiditate hominem eo adduci, ut malit id consequi, ad quod cupiditas impellit, quam vitam tueri. Sed non quaeritur, quod facere possit homo quacumque libidine incitatus, sed quid pacatus homo facere debeat officii causa. Non paucos etenim reperias, quos parum moveat nominis immortalitas, qui nolint felicitatem suam ex instabili rumore vulgi pendere, qui brevem lucis usuram mortuorum immortalitati anteponere non dubitent. Hos tamen dices nunquam debere pro patria mortem oppetere? Si ais, pessime Civitati consulis; sublato enim hoc splendidissimo fortitudinis officio, firmissimum ruit Civitatis praesidium. Si debere ais, aut Religionem restitue, aut id obtine, quod natura semper negabit, ut quis alterum plus diligat, quam se se. Sententiam itaque Carneadis: *stultum esse sibi nocere quemquam, ut aliis consulat*, non solum refellere irreligiosus homo non potest, sed non eam etiam velut naturali sui commendationi aptissimam probare mirifice, ac vehementer amplecti. Nec a mente, et sensu ejus hominis aliena videri potest inhumana vox eorum, qui dicunt se non recusare, ut ipsis mortuis terrarum omnium deflagratio consequatur.

XXV. De Cive innocente, qui ad exitium ab hoste deposcatur, disputat Grotius lib. 2, cap. 25 *de jure belli, ac pacis*. An, inquit, tradi in manus hostium possit Civis innocens, ut vitetur iniminens alioquin Civitatis excidium, disputant eruditi, et olim disputatum est. Tum sententiam refert non Vasquii solum, sed Soti etiam negantium id juste fieri posse: velle tamen Sotum, teneri talem Civem hostibus se tradere. Tum Grotius ipse judicium suum interponit his verbis: « Sed hinc nihil aliud sequitur, quam ex » jure proprie dicto, Civem ad hoc non teneri: » at non etiam charitatem pati, ut aliter faciat. » Multa enim sunt non justitiae proprie dictae, » sed dilectionis officia; quae non tantum cum » laude praestantur, quod Vasquius agnoscit, » sed etiam omitti sine culpa nequeunt. Tale au» tem hoc omnino videtur esse; ut maximae » multitudinis innocentis vitam, suae unius quis » praeferat ».

XXVI. Haec porro charitatis officia, quamquam nullo tempore non summopere necessaria Reipublicae, pugnarent cum ipsa hominis natura, cumque naturali commendatione sui; nisi accederet Religio, quae illa eadem sanciret, atque officiorum constantiam, eamdemque naturalem sui commendationem, ad optatissimam concordiam reduceret. Ex quo constare debet, nec Rempublicam sine virtute politica, nec sine Religione virtutem politicam posse consistere. Nec vero hac in re humano generi defuit providentissimi Numinis consilium. Nam quo sensu Religionis intelligunt homines ad majora, et magnificentiora se natos esse, quam quae bujus vitae spatiis, ac terminis concluduntur; eodem intus admonentur, optime sibi tum etiam consulere, cum perdere se se videntur pro virtute, et honestate. Tantamque vim habet sensus ille a natura inditus, ut nemini non praeclarum videatur utilitati omnium plus quam suae consulere. Quo justam admirationem habuit eorum oratio, de quibus dictum est apud Livium, referente Grotio: Equidem, qui pro patria letum oppetissent, saepe fando audivi: qui patriam pro se perire censerent, hi primi inventi sunt. Atqui Molossi hi, de quibus ea dicuntur, id postulabant, quod natura ipsa postularet, efflagitaretque; si ut quemadmodum nonnulli praecepta, et instituta Religionis perversa opinione contemnunt, sic etiam insitum a natura sensum Religionis in omnium animis delere possent.

XXVII. Quid porro, si erit aliquando pro Patriae utilitate, qua cujusque, ut ajunt, utilitas continetur, impie aliquid aut injuste faciendum? Virtus certe ipsa, honestasque dehortabitur. Verum qui profectus a se diligendo, omnia refert ad se; quaerimus quid agere sit ei consentaneum? Videt impio facinore posse patriam augere, summque statim simul amplificare. Ni faciat, adversetur oportet illi commendationi naturae, qua conciliatur sibi ad expetendum, parandumque vitae statum, quem amplissimum, jucundissimumque futurum prospiciat. Ergo ut virtutem sectetur, se ipse, naturamque suam aspernabitur? Quare ibit, opinor, libenter in Lacedaemoniorum sententiam, qui, ut refert Plutarchus in Agesilao, primam honesti partem ponentes in Patriae suae utilitate, jus aliud nec norunt nec discunt, quam unde Spartam putent posse augeri: et quorum etiam Thucydides ait optime mores expositurum, qui dixerit honesta eis videri, quae suavia sunt, justa, quae utilia. Nec tamen est quisquam, qui ignoret maximas humani generis calamitates tum maxime ortas esse, cum maxime in Civitatibus ea viguit Lacedaemoniorum sententia. Quo etiam constare debet: quemadmodum genus humanum tranquillum esse nequit, nisi utilitatem vincat honestas; ita plane nisi Religione sanciatur honestas, non posse utilitatem vincere.

XXVIII. Atque ut ad Baelium revertamur, etsi Baelio concedimus, posse Atheum mediocri animadversione intelligere virtutem esse per se laudabilem; quoties tamen veniet virtus in con-

tentionem cum vehementi quadam voluptate, vel magna utilitate; quoties ex ea aut vitae discrimen, aut jactura impendet; non propterea vincet Baelius Atheum aut posse, aut debere, si recte rationes suas instituat, sibique constare velit, virtutem reliquis suis semper utilitatibus, et commodis anteponere. Ut hoc obtineat ab Atheo, non solum ipsi persuadeat oportet, virtutem bonam esse, suapteque natura laudabilem; sed hac persuasione penitus imbuat, virtutem solam esse in bonis numerandam; in virtute situm esse totum quantum requiritur ad eam felicitatis appetitionem cumulatissime explendam, ad quam fertur quisque naturali commendatione sui: nil praeterea expetendum. Verum qui impetret ab Atheo, quod nec a Religionis cultore piissimo impetrare posset? Nec enim Religionis depulsio, credo, facit homines virtutis amantiores. Nec usquam est auditum, aut virtutis studio quemquam Religionem contemsisse, aut Religionis contemtorem quemquam magno virtutis studio flagrasse. Contra saepe auditum est, multos a Religione contemtu ipso virtutis alienatos, ipsoque cupiditatum omnia perrumpere obstacula conantium impetu, effrenataque licentia. Quamquam eam Stoicam sententiam sic humanus sensus respuit, ut Baelio sit desperandum eam posse in Athei sui mentem insinuari. Quare homo quisque, qui tantum virtuti concedat, quantum ei fas est ab illo concedi, qui Religionem exuit, virtutem, volo, inter animi bona enumeret. Sed tamen multa ei se se offerent alia bona cum animi, ut memoria, docilitas, acre ingenium, multarum rerum scientia; tum corporis, et fortunae, ut valetudo, robur, agilitas, acumen sensuum, opes, honores, imperia. Ita fiet, ut cum sibi quid agendum erit; non virtutis tantum, sed aliorum etiam bonorum sit rationem habiturus. Expetet enim semper vitam quoad fieri possit, expletam beatamque, eoque suas cogitationes omnes, consilia, actiones referet. Cum igitur de his tam multis bonis, tamque discrepantibus accidet consultatio utrum sit alteri praeferendum; non aliunde certe judicium peti poterit, quam ex majore, vel minore momento, quod quidque visum fuerit habere ad beatam vitam efficiendam. Est enim felicitas finis bonorum: ex quo sequitur, unumquodque bonum eo majore existimatione dignum esse, quo propius ad extremum illud accesserit. Quoties porro nulla homo Religione praeditus, suamque propterea felicitatem concludens hujus vitae spatiis, ejusmodi felicitate, quasi naturae, regula metietur honesti, utilisque praestantiam; cum eveniet, quod saepe est eventurum, ut certet utile cum honesto; non necesse habeo dicere, quoties et hoc sit eventurum, ut victa utilitatis magnitudine honesti species *tristem sustineat repulsae notam.*

XXIX. Nec vero dicas esse virtutem praestantissimam dotem animi; dignamque adeo, quae reliquis utilitatibus omnibus longe anteponatur. Nam et veri cognitio, et multarum, occultarumque rerum scientia praestans est etiam bonum, ornamentumque animi. Quippe veri cognitione quasi naturali pabulo alitur animus, augetur, viget. Veri quoque inveniendi miram cupiditatem homini natura ingenuit; quod facile apparet, cum vacui curis etiam quid in Coelo fiat, scire avemus. Haec eadem cupiditas in parvis ipsis mirifice se prodit, qui a percunctando ne verberibus quidem deterreri possunt; qui si quid ipsi per se invenerunt, efferuntur laetitia. Scire denique pulchrum putamus, turpe autem ducimus errare, labi, nescire. Nihil ergo deest in veri cognitione, et scientia, quominus excellens quoddam animi bonum, maximeque expetendum ducatur. Verum quam multi nihilominus haud inviti patiuntur elabi sibi, et eripi praestans id bonum; qui in quovis alio potius quam in optimarum artium studio tempus, operamque suam consumunt; qui stultitiae accusant eos, quos vident nimio liberalium earum disciplinarum studio, quarum fructus in earum praestantia totus est positus, quaestuosas artes negligere, rei familiaris curam abjicere, opibus amplificandis non studere! Atque illi rectò quidem. De scientia enim ut de ceteris bonis judicant: bonorum autem praestantiam momento quod quidque habet ad beatam vitam efficiendam metiuntur. Quae quidem beatitudo in hac vita non scientia solum, aut praeclaris aliis animi dotibus, sed affluente aliorum etiam bonorum copia continetur, et efflorescit; est enim, ut Aristoteles explicavit, ex vita undique perfecta, et nihil requirente. Contemta autem Religione non alia certe regula ad virtutis, quam ad scientiae aestimationem adhiberi potest: utraque est excellens dos animi; sed solis dotibus animi non expletur, non cumulatur praesens vita, non semper sunt feliciores, qui virtute, scientiaque magis abundant. Multa praeterea requiruntur ad optimum illum vitae statum, quem quisque naturaliter expetit. Ergo quisquis de bonis, et malis judicium faciet ex vitae praesentis felicitate, quod non facere non potest nulla homo Religione: laudabit is quidem virtutem, et scientiam semper; sed ita laudabit, ut aliorum bonorum possessionem plerumque sibi utiliorem, ad vitam beate transigendam conducibiliorem, atque adeo virtuti, et scientiae longe anteponendam censeat.

XXX. Si ad initia naturae nos referre voluerimus, primaque pervestigare naturalia nobis indita desideria, duo nobis inesse facile animadvertemus, quorum expletionem beata vita prorsus efflagitat; unum est desiderium voluptatis. Delectari enim cupimus omnes, idque videtur esse delectationis maxime proprium, ut expetatur propter se. Ut enim ait Aristoteles, ridiculus is foret, qui ex alio quaereret, cur delectari velit. Praeterquam quod sine suavissimo quodam sensu jucunditatis beatam vitam nullam intelligi posse, satis constat. Alterum est studium

propriae perfectionis. Recte Tullius lib. 5 *de Fin.*, Qui se diligat, inquit, cui sit proposita conservatio sui, necesse est huic partes quoque sui caras esse, carioresque quo perfectiores sint, et magis in suo genere laudabiles: idque patet cum in corpore, tum etiam in animo. Nam nemo est, qui quod omnes corporis sui partes caras habeat, non eas desideret valere, et vigere, naturales motus ususque habere; ut nec absit quid eorum, nec aegrum, debilitatumve sit. Ingenii autem, animique magnitudinem, tum ceteras virtutes, quibus ornari animus potest, magni quoque fieri ab omnibus videmus: virtutem, et honestatem ita placere per se, eamque vim ad permovendos, alliciendosque hominum animos habere, ni nos facile iis concillet, in quibus ea se prodit; ut honesti species in hoste posita deleciet, virtutemque illam admiremur, cui necessario irascimur. Cum ergo desiderium perfectionis non minus ex naturali commendatione sui oriatur, quam voluptatis desiderium; siquidem ex eo quod nos diligimus, aequo animo pati non possumus, ut nobis quicquam desit ejusmodi, quo meliores essemus: utriusque certe istius desiderii expletio ad felicitatem pertinere putanda est; ut quemadmodum sine jucunditate, ita sine absoluta perfetione vita beata esse nequeat. Et quidem si vita ea suppeteret, quae esset omnibus cum animi, tum corporis expleta virtutibus; id esset consequens, ut foret etiam maxima jucunditate cumulata. Quid enim ad jucunditatem ei deesset, cui omnia cum corporis, tum animi bona suppeterent? Verum in hac vita pars ea felicitatis, quae oritur ex jucunditate vitae, saepius ab ea discrepat, quae oritur ex animi praesertim absolutione. Multae quippe nobis voluptates objiciuntur, quae quamquam certent cum animi virtutibus, tanta tamen ipsum suavitate perfundunt, ut inimicos sui videri posset animus, qui harum voluptatum gratia, nativam perfectionem non oblivisceretur. Rursum autem hac praetermissa perfectione dolere animum necesse est, quod sibi virtutes eas deesse videat, ad quas est natura comparatus, quarum species ipsum delectat. Quippe subditi sunt a natura, et plane insiti ad virtutem igniculi, qui animum voluptate delinitum excutiunt, stimulant, acuunt, nec in turpis quasi mollitiei gremio eum sinunt requiescere.

XXXI. Quocirca si felicitas hujus vitae spatiis concluditur, necesse est omnino, ut quae natura sua una esse, totaque in se se complexa, felicitas debet; ea in duas veluti partes distrahatur, non diversas tantum, verum etiam contrarias. Requirit enim et voluptatum blanditias, et animi virtutes; quae duo nequeunt plerumque simul consistere. Ex quo id sequitur, ut illa duo desideria, quamquam perinde naturalia, dissideant necessario inter se, ex eorumque discordia vita efficiatur amarissima. Quae si esset vera reapse hominis conditio, quis non majorem in hominis fabrica naturae sapientiam desideraret? quis non plane coecam fuisse naturam, quae felicitatem quasi finem homini proposuisset, affectus autem plane contrarios injecisset, quibus ad eam perveniret: eamque naturam, quae reliquis animantibus, stirpibus, rebusque omnibus tam provida consuitrix utilitatum, opportunitatumque fuisset, uni homini defuisse miraretur?

XXXII. Quamobrem si quae ostenditur aliunde via, et ratio; in quam si referantur naturalia illa naturae desideria, consociari ea jam facile possint, et in unum, eumdemque exitum spectare incipiant; omnique sublata repugnantia, natura ipsa sibi constans, suique plane similis in ipsa etiam hominis fabricatione reperiatur; quis dubitet non fuisse viam ejusmodi ante a natura constitutam, quam fuerit humana mente investigata? Atque hunc nobis optatissimum exitum Religio praebet. Hujus adventu, diffuso ejus lumine, affectus ante coeca nocte veluti conclusi, discordantes inter se, ac dissentientes, mira statim concordia placantur, pacatusque uitet animus. Haec scilicet demonstrat quemadmodum virtus, et honestas ad felicitatem ducant; quemadmodum ipsa felicitas moderationem, atque temperationem voluptatum requirat. Hujus institutis edocti exercere possumus sensum illum benevolentiae, quo nos aliis natura conciliavit; quin sit nobis verendum, ne quidquam propterea de nostra felicitate nobis excidat. Haec denique nos in hanc spem laetissimam erigit, fore ut qui pietatem coluerit, qui charitatis, fidei, justitiae, temperantiae officia constanter servaverit, ejus animus corporeis vinculis exsolutus, iisdemque superstes in coelestes oras avolet, in bisque tamquam in domicilio felicitatis aevum degat sempiternum, omnibus virtutibus, bonis omnibus expletum, et cumulatum.

XXXIII. Cave propterea, ne quicquam putes verius dictum, quam quod ait Cicero lib. I. *de nat. Deor.*: pietate adversus Deos sublata, fidem etiam, et societatem humani generis, et unam excellentissimam virtutem justitiam tolli. Atque ut erat Cicero in morum disciplina Philosophus prope summus, et perfectus, ejus gravissimae sententiae causas, et rationes luculenter explicat cum multis locis, tum lib. 1. *de Leg.* Juris enim ortum a fonte explicaturus, primum hoc petit ab Attico, quem de his rebus secum disputantem inducit, num sibi daret Deorum immortalium natura, ratione, potestate, mente, numine, sive quod est aliud verbum significantius, naturam omnem regi. Nam, inquit, si hoc probas; a Deo nobis causa ordienda est potissimum. Hinc scilicet effici tantummodo posse id putat, quo nihil praestabilius in hominum doctorum disputatione versatur: nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus. Sublata Religione, vel quod eodem recidit, providentissimi Dei numine, intelligebat nulla

constitui posse fundamenta satis apta juris naturalis, nec ullum remanere honesti ac turpis, justi injustive discrimen. Imperite itaque faciunt qui res natura cohaerentes distrahere volunt, divulsasque consistere posse opinantur. Atque hoc quidem magnopere Philosophum decet, ut acute perspiciat, quidque consequatur, quid dicatur constanter, quid ipsum a se dissentiat. Propterea idem Tullius Pisonem Peripateticum lib. 5 *de Fin.* reprehendit, quod cum extra virtutem alia permulta in bonis poneret; affirmaret nihilominus sola virtute sapientem beatum esse. Docet quippe inde futurum, quod vehementer repugnat, ut beatus quis esset, et multis simul malis oppressus. Hoc vero docet contra mirifice consentire in Stoicorum disciplina. Quamquam enim non eorum orationem probabat praeter virtutem nihil in bonis numerantium; significat tamen huic sententiae, quae Stoici adjungebant, esse plane consentanea. Mirabilis est, inquit, apud illos contextus rerum. Respondent extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. Quid sequatur, quid repugnet, vident. In Geometria prima si dederis, danda sunt omnia. Concede nihil esse bonum, nisi quod honestum sit; concedendum est in virtute sola positam esse beatam vitam: vide rursus retro. Dato hoc, dandum erit illud.

XXXIV. De isto mirabili contextu rerum non magnopere curare videntur plerique, qui nostris temporibus philosophantur. Audias nonnullos probantes Hobbesii principia, consectaria execrantes; alios extollentes pene ad sidera Machiavelli artes, a quibus autem hae proficiscuntur, principia detestantes. Acuti parum homines! Si Hobbesio das principia, danda sunt cetera; si suas Machiavello artes concedis, earum tibi sunt probanda principia. Sic in hac quaestione non pauci videri volunt in honestate, omnique vitae officio colendo constantes et probi; quod vero ad Religionem attinet, sic affecti, ut quod prudentia monet, sint cum populo ritu externo plane conjuncti, sensu autem disjunctissimi: scilicet id esse rudis, imperitique vulgi Religionum metu ad honestatem adduci, vel revocari, aut stare in officio: se officia tueri ut decet virum doctum, et Philosophum, qui societatis jura calleat. Quae est ista Philosophia? Philosophum dicemus, qui nesciat, si utilitate est conflata societas, eamdem utilitate dirimi oportere? Aut qui naturae principia ita ignoret, ut quicquam in officio esse posse putet, quod non ad beate vivendum ducat? Nunc vero quo tempore nequit virtus retineri sine fortunarum periculo, aut vitae discrimine, potest aliqua ipsi esse causa retinendae virtutis? Aut id officii loco habiturus est, cujus nulla causa esse, nulla probabilis ratio reddi possit? Haec causa si adest eo tempore, unum ex his duobus evenire oportet, ut aut qui pro virtute mortem oppetit, non amittere vitam se putet, sed mortem illam habeat, quasi migrationem quamdam, vitaeque commutationem; aut saltem in una virtute, atque adeo in illa virtutis actione, qua se in vitae discrimen propellit, beatam vitam totam quanta est positam esse sibi persuadeat. Neutrum autem dant isti Philosophi; non primum: est enim ipsummet Religionis dogma, quod ipsi refellunt. Non alterum, quippe est Stoica sententia, quam sensus humanus respuit, quaeque non magis favet, quam Religio libertati opinandi, quam isti profitentur. Restat igitur ut virtutem dicant sine causa colendam: quo quid Philosopho turpius? Quamquam quae est ista virtus, quae felicitati hominis interdum adversatur, quae optimum vitae statum labefactat, quae interitum affert, spemque adeo eripit ejus felicitatis aut consequendae, aut aliquantum saltem protrahendae, cujus desiderium abjicere nemo potest? Ergo Philosophum dicemus, qui splendido magis quam solido nomine captus, nocet ipse sibi, prosequitur magno studio illam laudis umbram, quae et beatam vitam, et omnem beatae vitae spem extinguat; qui consentit esse sibi ipsi inimicus ut prosit aliis, ut ei societati consulat, quae unius ipsius morte salva et incolumis amplissimis bonis perfruetur, quae ad ipsum nulla jam amplius ratione pertinere poterunt? Quisquis ergo Religionem deserit, non potest facere, quin ei virtus omnis etiam, honestasque elabatur, quae nexa est Religioni, nec ab ea divelli potest. Sin eum ad virtutem natura ipsa revocat, quae inseruit omnium animis moralis honestatis semina; si erumpere nituntur, seque explicare virtutum igniculi, quos sopire pravitas potest, extinguere non potest; si virtutis effigies invitum rapit formae dignitate, et praestantia; non dubitet adjungere se se ad Religionem, quae et illa virtutum semina gremio suo complexa, augebit ea mirum in modum, ex hisque laetissimos, uberrimosque fructus procreabit; et igniculos illos alet, e quibus accendi Philosophi ratio debet, ut sine offensione progrediatur; quae demum una splendidum ex se se virtutis nomen solidum efficere valet, quippe sine Religione virtus pulchram quidem speciem aliquam retinere potest, sed vacuam; adjuncta Religioni bonorum statim omnium copia efflorescit.

TRATTATO

DE' DUELLI (1)

INTITOLATO

A SUA MAESTA' CARLO EMMANUELE III
Re di Sardegna

—

Tolto dal Francese

SIRE

Questo trattato, che la M. V. mi ha conceduto di dedicarle, percorre tali materie, in cui lo splendore di un nome grande può compensare il picciolo merito di chi dettollo, e conferire sovra ogni altra cosa al buono effetto dell'opera. Il duca di Sully diceva al Grande Errico, che una specchiata riputazione di valor personale (come quel principe pur l'avea) saria bastevole per dare alle sue leggi contro i duelli il doppio di quell' autorità, che suole avere ogni ordinamento reale. Certo è che gli uomini si lasciano condurre ben più dall' autorità e dall'esempio, che non dalla ragione semplicemente; così agli eroi soltanto, venerati dall' universale quai modelli di sapienza e valore, si appartiene il diffondere col peso del giudizio loro quella giusta idea che conviene formarsi del valor militare, e altresì dell'onore che a quello conseguita, e gli vale di premio. Niun altro titolo, Sire, avrei io per iscusare la libertà, che mi prendo di offerirvi un lavoro così dappoco. Scrivendo io contro un abuso inveterato, non meno avverso allo spirito della Religione che all'ordine della società, ben m'accorsi quanto era difficile esterminare quel fatal pregiudizio, che ne' tempi della barbarie scambiò il valore colla brutalità; pregiudizio che sussiste ancora a dispet-

(1) Nel 1759, quando l'Autore istituiva il Principe ereditario di Piemonte, pubblicò in Torino stessa quest Opera, che di poi gli editori Bolognesi inserirono nel tomo V, e i Romani nell'VIII: non ve n'è traduzione, fuori questa da molti anni inedita nel prezioso Archivio de' PP. Barnabiti di Roma, i quali ce ne hanno favoriti; e noi la ritocchiamo ancora, come sempre facciamo, secondo il tempo e le forze nostre. « Non mancarono già a questo libro, dicono i romani nella prefazione, gli elogi d' illustri scrittori, i quali fecero eco a' pubblici applausi, che riscosse dentro Italia e fuori. Degl' italiani ci basti qui citare l'autore della *Dissertazione sopra il Musaico d'una Monomachia* (Torino 1784), il quale così si esprime (pag. 27): *chi bramasse vedere la materia del Duello esaurita, e discussa da profondo e religioso filosofo, vegga* il Traité des Combats singuliers, *dedicato al re Carlo Emmanuele da quell'onore immortale della nostra nazione il Card. Gerdil*. Tra gli oltramontani eleggerò il dottissimo P. Richard, il quale nel suo *Dictionnaire Univ. Dogmat.* ecc. all'Artic. *Gerdil*, parlando come di qualche altra opera, così nominatamente di questa intorno ai Duelli, soggiunge: *on trouve dans ces Dissertations le caractère d'un esprit aussi juste et solide, que pénétrant et profond*. Dopo questi giudizj sarebbe soverchio portare quelli de' Giornali letterarj: tra' quali quello particolarmente tanto celebre, *Des Savans*, divulgata che fu quest'opera, ne parlò per molti mesi, facendone stesissimi estratti ed amplissimi encomj (an. 1760 pag. 559, e 1761 pag. 323 e segg.) ». D. A. M.

to della coltura e pulitezza del tempo presente, e che, più forte d'ogni convinzione, trascina con sè que' medesimi che ne confessano la follia. Il nome della M. V. rammentando a tutti il pregio di un valore, del pari operoso e tranquillo, illuminato sempre dalla sapienza e governato dalla giustizia, farà vivacemente sentire ciò che ne insinua la ragione troppo debolmente; che cioè il vero merito del coraggio sta in osar tutto per li propri doveri; e che se ella è vigliaccheria il fuggire da' pericoli per timore, è altresì debolezza il gittarvisi per timore di un disprezio volgare. A questi motivi, che si attengono allo scopo e al disegno della mia opera, mi fo ardito di aggiungere l'obbligo, che mi stringe, di rendere a V. M. un omaggio della profonda e viva riconoscenza, di cui sono debitore alle cortesie onde già le piacque di ricolmarmi. Ben avventurato, se il mio scarso ingegno, sostenuto dal più focoso zelo, potesse non riuscire del tutto inutile alla istituzione di un Principe, il quale colle grazie e la prontezza della sua nascente ragione sembra rappresentare il corso di quei rari progressi, che il suo Augusto Padre facea pur nella medesima età; e guarentisce alle cure paterne della M. V. una simigliante riuscita. Io non posso defraudare il pubblico di un prezioso monumento dei sensi più degni di un padre e di un re; e avrei questa colpa se io non rivelassi quelle memorabili parole, con cui V. M. degnossi esprimermi le sue intenzioni, quando mi affidava l'ufficio, che pur oggi tengo presso il giovine Principe: « questo figliuolo, Ella mi disse, mi è caro infinitamente: io non credo che un padre possa dare miglior contrassegno di amore a' figliuoli, che quello di educarli convenientemente: più di tutto mi sta a cuore ch'egli conosca appieno la sua Religione, e intenda tutta la pratica e la necessità di quei doveri che essa impone a un principe cattolico: negli studi non importa tanto il comparire eccellente, quanto l'avere aggiustatezza e profondità; questi deono formargli il cuore e il giudizio; fargli comprendere il pregio delle scienze e delle arti, e i vantaggi che può ritrarne la società: più che altro egli deve imparare, che se l'ordinamento di Dio sottomette i popoli all'autorità dei re, prescrive al tempo stesso ai regnanti una legge inviolabile di attendere instancabilmente al riposo e alla felicità de' popoli ». Quale impressione non doveano fare così magnanimi sentimenti nel cuore di un Principe, ornato delle più desiderabili inclinazioni, e avvezzo sin dall'infanzia a vedere sul trono la virtù!

Accogliete, o Sire, i voti accesi che io fo per la prosperità del vostro regno che di tanto bene ci fa godere; e gli omaggi insieme della mia devozione, e osservanza profonda, colle quali ho l'onore di rassegnarmi

Sire

Di Vostra Maestà

Um.° Obl.°, Fed.° Ser.° e Sud.°

Gerdil Barnabita.

PREFAZIONE

L'opera, che presento al pubblico, non è stata da me intrapresa di spontanea volontà mia, avendomi onorato di esigere da me tale fatica personaggi costituiti in dignità, ne'quali lo zelo per la felicità dello Stato corrisponde degnamente al posto sublime, che vi occupano; in guisa che ho dovuto riguardare i cortesi loro inviti in tal genere, siccome ordini rispettabili, che non mi è stato permesso di rifiutare. Il che ho creduto dovero sinceramente dichiarare da bel principio di questa prefazione per prevenire, se fia possibile, il rimprovero precipitato, che potrebbero farmi alcuni leggitori poco condiscendenti, di avere io scelto un argomento, il quale mal si conviene al mio carattere, ed al mio stato. E in fatti non è cosa rara il trovar persone, che pensino spettar solo ai guerrieri il favellare di sfide, e di combattimenti. Ma buon per me, che non sono nella necessità di contradir loro; e che ho una pronta giustificazione della mia impresa nell' autorità di coloro, i quali me ne hanno addossato l' incarico.

Benchè, a dire il vero, io tema assai, non forse coloro, i quali si maraviglieranno nel vedere trattata la materia del duello da un ecclesiastico, confondano male a proposito due cose differentissime, cioè, il mestier delle armi, e i doveri morali del medesimo. Io comprendo, che sarebbe per me cosa ridicola di assai lo accingermi a dare ai guerrieri istruzioni sull'arte loro: e potrei in quel caso applicare con ragione a me stesso le parole, che Cicerone pone in bocca di un grande oratore per far risaltare la modestia del medesimo: *Ascoltate un uomo*, dic'egli nel libro 2.° dell'Oratore, *il quale imprende ad istruirvi di ciò, ch'egli non ha appreso giammai* Ma tale non è lo scopo della mia opera. Se però il mestiere delle armo è da un lato, come qualunque altra professione, sottoposto alle leggi della ragione, e dell' evangelio; e se dall'altro canto sonovi degli scogli da temere per quei, che lo abbracciano: dovrà egli parere strano, che un uomo addetto da lungo tempo per ufficio, e per inclinazione allo studio della religione, o della morale, imprenda a screditare un abuso pernicioso, il quale spezzando i vincoli più sacrosanti della carità, della giustizia, e della subordinazione si oppone direttamente alla indole del cristianesimo, e tende a distruggere i fondamenti, su' quali è appoggiata la sicurezza, la disciplina, e l'armonia della società?

Qualcuno mi opporrà, che gli è un prendersi una briga inutile il dilungarsi nel dimostrare, come il duello sia riprovato da tutte le leggi divine, ed umane: niuno esservi che ponga in dubbio ciò: ma solamente pretenderanno molti, che malgrado la sua opposizione alle leggi, abbia il duello a sè annessa una certa delicatezza di onore, essenzialissima al mestier delle arme, che niun altro fuori del guerriero è capace, per così esprimermi, di bene intendere.

Io confesso, che vi è una marca particolare e propria di ciascuna professione, che s' insinua, o si perpetua quasi per una educazione a parte, la quale si riceve nell'abbracciarla, e di cui bisogna per conseguenza ricever la impronta per formarsene una giusta idea. Ma qualunque sia questa tintura, che campeggia in un ceto di uomini; deve però sempre la medesima essere contemperata a'dettami della ragione, e del retto intendimento; e fa di mestieri, che le o-

pinioni dominanti, le quali possono diversificare secondo la varietà dei gusti, non nuocano mai alla correzione di un disegno, il quale deve essere formato sulle regole immutabili della verità e della giustizia. E in fatti qual cosa si potrebbe immaginare più mostruosa di un ordine d' uomini, le cui obbligazioni fossero incompatibili coi doveri della umanità, e della Religione? Ed oltracciò vi può essere stranezza maggiore della idea di un merito, il quale si acquistasse unicamente col discapito di quelle doti, le quali raccomandano più di tutto l'altre l'uomo e il cittadino?

Senza dubbio non vi ha cosa nè più nobile, nè più degna di un cuor magnanimo, di quello che sia la gloria delle arme; ma siffatta gloria non è ammessa alla ferocità di uno spirito distruggitore, il quale si pasce di omicidj e di stragi. Riceve ella il suo pregio da un oggetto tanto più sublime, quanto è più salutifero; il quale consiste nel tener lungi qualunque violenza, che avesse a turbar l'ordine della società; nel consolidare la maestà del trono, e delle leggi; e nel vegliare per cotal modo per la conservazione, o per la quiete del genere umano, assicurandogli i frutti inestimabili della pace, sotto la protezione di un saggio Governo. Tali sono le mire grandiose, che nobilitano il mestiere dell'arme, addolciscono, o scusano almeno i disastri che trae seco la guerra, e debbono rendere gl'ingegni militari ugualmente cari ai sovrani, ed ai popoli. In una parola, dacchè il servigio del Principe, il sostegno dello Stato, o la difesa della patria sono le cose, alle quali la disciplina delle arme si riferisce di sua natura; sono altresì queste le norme che debbono servirle di regola, e al tempo stesso i motivi più efficaci per sollevare il pensiero dell'uomo e per sostenerlo in quella disposizione di grandezza, donde le più eroiche azioni si dipartono naturalmente senza costare nè costringimento, nè sforzo.

Tale altezza di animo è, se io non vado errato, il germe prezioso di quel sentimento di onore, del quale sono i guerrieri a buona equità sì gelosi: di che agevolmente si conchiude, che qualunque sia il raffinamento, del quale può questo sentimento esser capace, non deve però il medesimo poggiare, fuorchè sul fondamento di quella maschia virtù e generosa, che tende alla disciplina e al bene universale; e da cui niuno può allontanarsi senza tosto degenerare, e senza uscire da' confini della sua destinazione. Quindi è, che senza presumere di ricercare troppo curiosamente la essenza delle doti più appropriate e più acconce ad una condizione tanto aliena dallo stato mio: s'egli è vero, che il mestiere delle arme ha per base la giustizia, e la ragione, siccome non si può revocare in dubbio; s' egli ha il bene per iscopo; e se ha per conseguenza regole da seguire, e doveri da adempiere, io non debbo temere di asserire, che tuttociò, che offende la ragione, o tende di sua natura ad alimentare le turbolenze e il disordine, dev'esserne assolutamente sbandito.

In fatti non vi ha dubbio alcuno (siccome notarono già uomini savj e sperimentati) che 'l guerriero più valente, ed intrepido; se ha d'altronde umanità e religione con uno zelo verace pel servigio del suo Principe, e, in una parola, le qualità più essenziali a un uomo onorato; non debba pure ardentemente desiderare l'abolizione dei duelli. E innanzi tratto forse che il por mano furtivamente alla spada per un frivolo combattimento, è un tal onore da solleticare l'amor proprio di un uomo valoroso, il quale con azioni veramente illustri avrà segnalato il suo coraggio in faccia alle genti nemiche? D'altra parte qual cosa vi ha più miserabile, io non temo dirlo, e più vile per un guerriero di sperimentato valore; di quello che sia la risoluzione di mettersi con persone, che probabilmente non valgono la pena, e gittarsi per così poco nel pericolo o di lordarsi di un omicidio, che

tutta sconvolge la natura, o di cader vinto in un' oscura tenzone, che senza la menoma vergogna si può ricusare, e senza veruna gloria si eseguisce? Perciocchè conviene pur considerare, che (per una contraddizione, la quale non fa maraviglia sulla bocca della moltitudine) il capriccio, o pregiudizio, che presso il volgo de' militari fa mostra di pigliare in dispregio il rifiuto del duello, non aggiunge però veruna idea di stima nè di gloria alla sciagura di quei che vi muojono.

Mi opporranno ancora, che tutte le persone sagge e ben culte della milizia sono pienamente convinte coll' esempio de' Greci e de' Romani, che nè l' animo guerriero, nè la vera delicatezza di onore, a quello essenziale, sono annesse ad un abuso dell' arme, così contrario alle regole insieme di una buona disciplina e alle leggi della umanità: bensì avendone un pregiudizio universale formato un *punto di onore*, avvegnachè falso; non si può far fronte ad una opinione così generalmente divulgata, senza coprirsi di vergogna, e rendersi perciò stesso incapace di tenere con esito felice la professione di militare.

Cotesta opposizione, della quale mi cadrà di bel nuovo in acconcio parlare nel corso dell'opera, parmi, che dimostri assolutamente la necessità di qualche scritto, il quale si sforzi di dissipare la illusione di un tanto pregiudizio. Vero è che tutti comunemente concedono, che'l duello è cattivo, avvegnachè si sappia così in generale che le leggi lo proibiscono; ma bisogna altresì confessare, che non sono bastevolmente note le ragioni, che lo fan conoscere per cattivo di sua natura: senza di che la opinione, inclinata a riconoscervi una specie di onore, niun luogo potrebbe avere. Adunque una tale opinione ha bisogno ancora di essere combattuta; e pare che debba senza grave difficoltà conseguirsi questo intento coll'ajuto di una qualche scrittura; avvegnachè per mezzo de' libri si stabiliscono, o anche si distruggono insensibilmente le opinioni; e possono anche le opere, più mediocri dal canto dell'ingegno, essere di qualche utilità in proposito, purchè vi si trovi il linguaggio del retto intendimento, e della ragione: in guisa che gli scrittori, i quali in una compilazione, benchè informe, hanno cura di porre in vista le idee, le considerazioni e i ragionamenti degli uomini di maggior lena, associandovi delle avvertenze istoriche utili e importanti; possono essere paragonati a quegli agenti subalterni, che ha la natura collocati nell'atmosfera; i quali privi di qualunque luce per loro stessi, hanno ciò non pertanto il potere di assembrare la luce degli astri, per moltiplicarla in qualchesiasi maniera, e spargerla con maggiore abbondanza sulla faccia della terra. Per questa stessa ragione io voglio sperare, che la mia opera non abbia a riuscire del tutto inutile; benchè io riconosca con uguale sincerità e rincrescimento, quanto essa sia lontana da quella perfezione, a cui dovrebbe aggiungere per appagare la giusta delicatezza del pubblico in materia di gusto, e per corrispondere all' ottimo proponimento di coloro, che mi hanno fatto l' onore d' incaricarmene.

Ora vo' rendervi conto della idea, che ho seguitato nello scrivere. Dopo avere esposto l'origine per così dire locale dei duelli, ho creduto dovere risalire ai principj, che diedero ai medesimi nascimento presso i popoli barbari; e mi è paruto che si possano quelli ridurre a tre principali, che spiegano nella più chiara guisa l'indole del Governo, dello spirito, o de' costumi di quegli antichi popoli.

Il primo fu una independenza eccessiva; funesto retaggio della ruvidezza di un organismo sociale appena abbozzato; il quale per mancanza di leggi autorizzava i privati a farsi da sè la giustizia per mezzo delle armi. Dove dicendo io, siccome fo, che quella selvatica libertà *non era il frutto di una grandezza di animo, ispirata dalla qualità del clima, e incapace di assoggettarsi al gio-*

go della servitù; non ho già inteso di negare agli antichi Germani, e agli altri popoli settentrionali quella nobiltà di sentimenti, che fa l'impronta delle anime grandi; bensì solamente ho voluto provare, che la independenza, ch'essi avevano allora, non era tanto l'effetto di un coraggio straordinario, quanto del difetto della politica loro constituzione.

Il secondo principio fu un falso puntiglio di onore, il quale faceva risguardare l'uso della forza, siccome il mezzo più nobile di farsi rendere ragione, e di sostenere i proprj diritti. Quel falso punto di onore era l'effetto di una grossolana ignoranza; la quale mal ravvisando le impronte del verace valore, collocava la gloria delle arme, in ciò che 'l coraggio ha di più ardente, e di meno ponderato. Siccome poi il sentimento dell' onore è uno de'più possenti ordigni, che muovano l'anima; io mi sono dato a rintracciare nelle facoltà naturali della medesima, la sorgente di quel nobile sentimento; a dimostrare qual è il suo scopo e la sua destinazione, e a dicifrare le variazioni alle quali è sottoposto, e le ragioni che lo fanno degenerare. Tale discussione mi è sembrata necessaria per istabilire, e far bene comprendere la differenza, che separa il vero dal falso onore. Io credo che anche per rapporto all'argomento, che tratto, sia ben necessario il persuadersi, come il sentimento dell'onore non dipende già unicamente dai pregiudizj, che si ricevono per la educazione; esservi negli uomini delle qualità, a cui devesi un omaggio di stima, e di ammirazione; e che tanto più sono onorate, quanto meglio sono conosciute: esservene poi delle altre, alle quali siamo liberali di stima, unicamente perchè ci si presentano sotto un fallace aspetto di grandezza, che ci sorprende, ed abbaglia; ma che pur cessiamo di ammirare, e le ritroviamo anche ridicole dal momento che la ragione perviene a smascherarle, e così arriviamo a conoscerle per quello che sono. Questo appunto ho procurato di giustificare con esempj notabili; i quali benchè di vario genere, mi sono pure sembrati acconci a disingannare coloro, che lasciandosi sorprendere da una vana ostentazione di bravura, rispettano il duello per una qualità stimabilissima, che esso non ha in veruna guisa. Io non so, se con tutto questo sarò ancora biasimato di essermi di soverchio allontanato dal mio argomento; ma checchè ne debba essere, io mi assicuro che in nessun altro luogo ho dato occasione a siffatto rimprovero.

Il terzo principio fu una superstiziosa grossolana, che faceva ravvisare l'esito del combattimento come il giudizio e la testimonianza stessa della Divinità. Ho dimostrato, che l' indole delle leggi barbare nel porre in uso le prove per combattimenti, quelle del ferro arroventato, e dell'acqua bollente, era fondata unicamente sopra la detta credenza superstiziosa; e ho dovuto in tal occasione impugnare il sistema di un celebre scrittore, che attribuisce a siffatte leggi un' indole molto differente, e vuole, che le prove dalle medesime introdotte, fossero appoggiate sopra delle ragioni tratte dalla sperienza.

In appresso fo passaggio alla divisione dei duelli, e gli dispongo in tre classi principali; cioè dire in duelli per cagione pubblica, e per autorità pubblica; in duelli per autorità pubblica, e per cagioni private; e in duelli privati per cagioni e per autorità privata.

Sui combattimenti del primo genere ho procurato di fare osservare una diversità essenzialissima fra la guerra condotta secondo le norme ordinarie di un'aggressione e di una difesa regolare, e fra la guerra ridotta ad una specie di giuoco di fortuna per mezzo di una convenzione reciproca, che fanno le parti di rimettere la decisione di una controversia alla sorte di un combattimento prefisso. Donde segue, che le ragioni, le quali stabiliscono la giustizia, e la necessità della guerra in certi casi, non provano punto che si possa regolarmen-

te adoperare il duello per lo stesso fine. La detta differenza, benchè reale, è sfuggita finora a molti celebri autori; i quali pare che non abbiano fatto distinzione fra ambedue le specie di guerra, se non pel maggiore, o minor numero dei combattenti. Io ho fatto molto fondamento sopra la detta distinzione, così nell'articolo della difesa legittima di sè stesso per determinarne i giusti confini, come nel capitolo del duello considerato nello stato della natura; mi fo ardito di credere, che ravvicinando ambedue quei passaggi, vedrannosi svanire le difficoltà, le quali potrebbero affacciarsi a prima vista sul presente argomento.

Risguardo ai duelli giudiziarj ho procurato diciferarne la origine, i progressi, e la decadenza; e dimostrare come le diverse loro vicende erano molto analoghe a quelle rivoluzioni, le quali pel decorso di più secoli cangiarono considerabilmente la costituzione politica dei varj Stati. Dopo ciò io provo, che malgrado la universalità di quell'abuso (che erasi pure introdotto in alcune diocesi) la Chiesa non cessò mai di conservare anche per questo rispetto la purità della dottrina; come pure rispetto agli altri esperimenti superstiziosi, che la medesima sempre, e costantemente riprovò.

Finalmente per ciò che s'appartiene a'duelli privati, dopo aver dimostrato, che tale abuso è un residuo semplicemente dell'antica barbarie, mi sono occupato di svelarne tutta la pravità:

1. Per la opposizione del duello al quinto precetto del decalogo, e alla indole della carità cristiana, la quale ingiunge l'amore degl' inimici, e 'l perdono delle ingiurie.

2. Per la sua opposizione alla essenza del vero coraggio, e del verace onore. E in ciò mi sono fatto un pregio di non asserire cosa, la quale non si uniformi ai sentimenti più noti de'più valenti maestri nell'arte della guerra.

3. Per la sua opposizione alla disciplina di qualunque politica società. Dopo di che mi sono applicato a dimostrare, che la depravazione del duello risguardo allo stato della società, non cessa di sussistere nello stato, che chiamasi di natura; e discoprire in tal modo col raziocinio la falsità delle proposizioni sul presente argomento, condannate già da Benedetto XIV. In appresso tratto della riparazione dei danni dal duello cagionati: il quale capitolo tanto più mi è paruto necessario, quanto meno frequenti sono le persone, le quali abbiamo pensato all'obbligo, che risulta da un omicidio commesso in duello, di ristorare la famiglia, e i creditori del defunto delle perdite, che soffrono in tale occasione: obbligo così indispensabile, che in mancanza di quei che commettono il duello, si estende a coloro, i quali vi cooperano. Per ciò che spetta allo regolo da me proposte molto concisamente sulla quantità della riparazione risguardo alle diverse circostanze, mi sono esse sembrate dedursi naturalmente dai principj generali, ammessi dalla più parte dei dottori sul proposito della restituzione; giacchè con tali principj appunto debbesi giudicare così intorno al sentimento della regola, come alla sua applicazione ai casi particolari. Aggiungo un capitolo per le leggi, e pene ecclesiastiche, imposte contro i duelli. Quivi si pongono a disamina i casi, ne'quali le dette pene hanno luogo, e si procura di mettere in chiaro la vanità delle scuse e dei pretesti, coi quali altri sovente tentano di evitarle. Finalmente chiudo il mio trattato coll'esporre i mezzi, proposti da uomini, quanto altri mai illustri, affine di estirpare l'abuso dei duelli.

Il progetto, che ora ho esposto mi ha obbligato ad accennare, massime nelle due prime parti, alcune quistioni, che potrebbero sembrare troppo astratte a quelle persone, le quali non hanno veruna contezza delle materie, di che si tratta; ovvero a quelle, che non gustano niuna cosa, la quale possa per poco affaticare l'intelletto del leggitore. Ma sif-

fatto inconveniente non avverrà, che rarissime volte: o sono stato consigliato di enumerarle qui per disingannare avanti tratto coloro, i quali potrebbero immaginarsi di trovare solo ricerche sterili e spinose in un'opera, destinata a combattere un errore popolare. Tutte dunque le discussioni, che ho chiamato un poco laboriose, si riducono a qualche linea del Capo II sull'istituto del Governo presso i popoli, da cui ricevemmo l'uso del duello: all'Articolo secondo del Capo IV, il quale risguarda l'indole delle leggi barbare, che lo autorizzano; dove però io non asserisco niuna cosa più astratta di quello, che ha detto il celebre Scrittore, di cui esamino il sentimento: da ultimo al Capo VI, de'duelli per autorità pubblica; nel quale io procuro di chiarire una questione trattata anche dal Grozio, e dal Puffendorf, benchè la medesima non sia più in uso risguardo alla pratica: e quivi anche non avvi nulla di astratto, se non ciò che dico infine per rispondere ad una difficoltà del Grozio rispetto ai reami patrimoniali; ed io mi compiaccio di assai di avvertire, che supponendo la natura di tale stato non intendo di farne l'applicazione ad alcun Regno in ispecie: bensì fui d'avviso, che le ricerche di questa specie non fossero per dispiacere a quegli uomini, i quali desiderano risalire ai principj delle cose. Gli altri poi, che poco curiosi d'investigare a fondo la storia della origine, e dei progressi dei combattimenti privati, brameranno di vedere in succinto le differenti prove, che ne mostrano la disonestà, e gli assurdi; io mi do a credere, che li troveranno esposti almeno con certa chiarezza nella terza parte, la quale essendo la più essenziale della mia opera, è altresì quella, in cui mi sono più dilungato; oltre a che potranno essi medesimi senza stancarsi prendere un' idea generale dell'antico stato dei duelli nelle due prime parti dell'opera, collo scorrere semplicemente gli articoli suddetti, da me a bella posta indicati.

Alcuni sapienti, a'quali io posi sott'occhio il mio lavoro, mi hanno dichiarato che avrebbono voluto maggiore brevità nella narrazione di certi fatti, che era pur utile d'inserire, affine di rendere, come essi medesimi han detto, la materia dilettevole, e confermare altresì il discorso: ma perciò essere sufficiente lo accennarli. Io non ho avuto da fare ai medesimi altra risposta, se non che il mio scopo principale in quelle narrazioni non era stato semplicemente di confermare lo mio asserzioni coi fatti, ma piuttosto di porre i fatti sotto gli occhi de'lettori a guisa di altrettanti quadri, in cui si potesse agevolmente riconoscere la impronta delle opinioni, che ne furono il germe e la origine; e giudicai, che tali quadri non potessero formarsi, menochè rappresentando l'accordo e la unione di quelle circostanze, le quali accompagnano l' azione principale, o la modificano; e dipingono, per così dire, il genio, e la maniera di pensare di quelli, che v'ebbero parte.

Per la stessa ragione ho creduto dovermi stendere a lungo nello snocciolare i principj, che concorrono a far comprendere la enormità orribile del duello. Vi ha, io lo ripeto, qualche cosa di singolare nel pregiudizio, che mantiene anche oggidì tale abuso. Pare, che non siavi persona, la quale non ne conosca in privato la indegnità: e nondimeno i più si accordano a considerare come molto scusabili quelli, che vi si lasciano strascinare. Io condanno il duello, dicesi comunemente; ma se si presentasse la occasione, non so quello, che farei. Ciò addiviene, perchè da un canto non si può dissimulare, che tale abuso non sia direttamente contrario a tutte le umane leggi, e le divine; o dall'altra parte ci facciamo ad onta di ciò abbagliare da una falsa idea di bravura, o di onore, che crediamo scorgere nel duello, e intorno alla quale non siamo per anche bastevolmente disingannati. Questo stato, che tiene l'animo

come fluttuante fra la legge e 'l pregiudizio, e fra un veraco dovere e un falso onore, è quasi tanto pernicioso nella pratica, quanto sarebbe se fossimo interamente disposti in favor del duello. Ma non si può giungere a sbarbicare questa funesta disposizione degli animi, se non col fare ben comprendere, che ciò, che le leggi riprovano nel duello, è egualmente contrario a tutte le massime della retta disciplina, dell'onore, e della probità; massime che obbligano la stima, e la considerazione degli uomini onesti.

Del rimanento io sono ben lungi dal lusingarmi di non avere ad essere esposto ad altra censura, che a quelle della prolissità, sia nella narrazione dei fatti, e sia nella esposizione de'principj. Ma indarno mi sforzerei di prevenirla con un'apologia anticipata; piuttosto correrei rischio di giustificarmi di que'rimproveri, che per avventura non mi saranno fatti, e di passare sotto silenzio quelli che avessi meritati. Imperciocchè la mancanza delle cognizioni, che fa commettere gli errori, impedisce per ordinario che sieno conosciuti anche dopo di averli commessi: e benchè abbiasi sovente un sentimento confuso o umiliante delle imperfezioni, che guastano un'opera; non sempre però si ha un'idea ben viva e distinta delle bellezze, che dovrebbero esservi sostituite, tanto da potervele introdurre. Tutto quello, che mi fa animo si è che essendomi io affaticato in distruggere un errore, tanto pernicioso; non è possibile, che non abbia detto delle utili verità: e se queste non hanno la grazia della novità, avranno sempre il merito inseparabile dal vero; e poi non vi ha cosa, di cui la verità debba sì poco pregiarsi, quanto della novità.

PRIMA PARTE

Della origine dei duelli, e dei principj, che diedero loro il nascimento presso i popoli barbari

CAPITOLO I.

Della origine de' duelli.

La origine dei duelli non dev' essere cercata presso popoli addottrinati, e culti. Imperciochè i Greci e i Romani, esempi e maestri di tutte le nazioni per le arti della guerra, e della pace; gli Egiziani, i Fenici, e i Chinesi, così commendabili per la saviezza delle loro leggi, non s'immaginarono mai, che fosse onorevole per un cittadino l'usurpare la potestà della spada per farsi giustizia da sè medesimo; ovvero che per cancellare il disonore di un affronto fosse d' uopo esporsi a perire sotto i colpi di quello, da cui l'affronto si è ricevuto.

Innanzi al famoso combattimento di Salamina (Plutarco, *in Temistocle*) Euribiade spartano, grande ammiraglio della flotta de' Greci collegati; e Temistocle, il quale presedeva alla squadra degli Ateniesi, furono discordi di parere circa il luogo, nel quale fosse spediente dare l' assalto ai Persiani. Euribiade, offeso di essere contradetto, si lasciò trasportare da un impeto d' indignazione, e alzò il suo bastone contro Temistocle; ma la fermezza dell' eroe ateniese non si scompose punto per l'insulto del suo rivale: *percuoti pure*, disse egli, *ma ascolta*; e prosegui il suo discorso. Quell' atto di moderazione non cooperò poco a far prevalere una opinione, alla quale fu tenuta la Grecia del pieno trionfo, ch' ella riportò, di un nemico sì formidabile, già prossimo a soggiogarla. Ed oltracciò tale esempio, al quale hanno fatto plauso tutte le nazioni, e che tutte le storie hanno con elogio pubblicato, e la cui memoria si è pur degnamente conservata nella posterità, è una pruova palpabile, che per avviso di tutto il mondo acquistò Temistocle gloria maggiore col disprezzo magnanimo di quell' oltraggio, che non avrebbe fatto se avesse procurato di appalesare con istrepito il suo risentimento per mezzo di un duello. E Socrate, avendo ricevuta una guanciata, altro non fece più che riderne; e si contentò di dire, che era pur cosa dispiacevole il non prevedere, quando fosse mestieri armarsi di una celata. Mi si opporrà per avventura, che Socrate era un filosofo, e che da ciò non può trarsi veruna conseguenza. Certamente Socrate era filosofo, ma quel filosofo era un eccellente cittadino e un valoroso soldato; ed egli fu, che più di tutti cooperò alla vittoria, che riportò l'armata di Atene sopra quella di Corinto nella Posidea: e si diportò con eguale bravura nella battaglia di Delia contro i Tebani; della qual cosa Lachete, il quale fu presente, rese a Socrate quella testimonianza, che se tutti gli altri avessero fatto, come fec' egli, il loro dovere, gli Ateniesi non sarebbero stati battuti.

Omero per verità ci rappresenta i suoi eroi colle arme alla mano, sempre pronti ad arringare, ed a battersi. Ma, oltre a che quelli sono i capi delle nazioni, fregiati per conseguenza del diritto di far la guerra (e ciò costituisce subito un gran divario fra i loro combattimenti, e i duelli); bisogna avvertire che il poeta dipinge i Greci nell' uscir che facevano di quella prima età, che nominasi favolosa; cioè dire in un tempo, nel quale i loro costumi sentivano ancora di quella rustica ferocità, che, al riferire di Tucidide, fu puro il retaggio de' primi abitatori della loro contrada. Oltracciò è da credere, che i Greci di Omero avessero fatto pochissimi progressi nell'arte militare; avvegnachè i loro sforzi contro una sola città dopo dieci anni di assedio, e dopo mille imprese maravigliose sarebbero falliti, se non fosse loro sovvenuto di un' astuzia, la quale oggidì non ingannerebbe nessuno.

La pugna degli Orazj e dei Curiazj, così famosa nella storia romana non ha nulla di comune coi duelli privati. Imperciocchè solo mediante una convenzione fra Roma ed Alba, furono scelti i tre fratelli da una parte e dall' altra, per decidere colla fortuna delle arme, quale dei due popoli dovesse comandare ed ubbidire: essi formarono due armate, depositarie delle forze dei due Stati, nelle quali il valore suppliva il numero de' combattenti. Del resto la smania delle conquiste, e della dominazione si perpetuò, e avvalorossi sempre più presso i Romani; nè vi fu mai popolo, il quale meglio

di loro conoscesse le leggi dell'onore, congiunto alla professione delle armi, o che più di loro ne fosse geloso; tantochè non potè mai alcuna avversità abbattere il loro coraggio, nè umiliarne l'alterigia: ma pure non fu mai veduto che lo private inimicizie cagionassero fra loro un solo duello. E negli ultimi tempi della Repubblica, quando Augusto ed Antonio contrastavano fra loro dell'Impero di Roma, avvertono gli storici, che Antonio si provò d'indurre il suo competitore a por fine alla loro contesa con un duello, sperando di poter egli più agevolmente vincere Augusto corpo a corpo, che non alla testa di un'armata: Augusto però lungi dal credersi obbligato di accettare la sfida, se ne fece beffe; e ad Antonio fece rispondere, che s'egli era stanco di vivere, sapeva modo onde sottrarsi a tale fastidio; quanto a sè, non aver egli mai lordato le mani col sangue di alcun cittadino romano. Dirà taluno, che il valore non fu poi la qualità più gloriosa di Augusto; e ciò potrebbe esser vero: ma bisognerà confessare almeno che egli, siccome assai destro politico, non avrebbe certo voluto esporsi ai rimproveri ignominiosi, che senza fallo Antonio gli avrebbe rimandati addosso, qualunque volta i Romani della sua stagione avessero associato la menoma idea di disonore al rifiuto di un combattimento privato. Anzi invece di ciò fu applaudita la condotta di Augusto, come quella di uomo savio; e la disfida di Antonio non fu presa altrimenti, che come un effetto della disperazione in cui era ridotto. I Romani avevano idee sopramodo giuste in questa parte, nè potevano pensare diversamente da quello che fecero; consideravano cioè meritamente il soldato, come un cittadino ragguardevole nella sua patria. In che modo pertanto avrebbono eglino dovuto stimare, che 'l guerriero potesse procacciarsi onore da un attentato, disonesto per il cittadino?

Tito Livio (decad. 3, lib. 8) nota qual novità singolare, che ne' giuochi fatti da Scipione celebrare in Cartagine, non furono solamente i gladiatori, cioè gli schiavi, ossia le persone della infima plebe, che diedero lo spettacolo del combattimento; ma che si videro combattere anche uomini di una condizione distinta; gli uni per iscelta, credendosi di adulare per tal modo Scipione; gli altri spediti a quell'effetto dai principi vicini, i quali godevano assai nel mostrare la forza, e la destrezza del loro vassalli alla presenza del condottiere romano. Ciò che v'ebbe di più mirabile si fu, che due principi cugini carnali chiamati Corbi, ed Orsua, i quali contendevano fra loro sulla sovranità di una città, nomata Ibi, si presentarono a quei giuochi per finire la loro controversia, combattendo in qualità di gladiatori. Indarno procurò Scipione di distorli da un'idea così poco confacente alla grandezza della dignità loro, e di ridurli a far giudicare la loro contesa, secondo le massime del diritto, e della equità. Imperciocchè quelli si ostinarono a non voler riconoscere altro arbitro che 'l Dio Marte, da cui aspettavano la decisione per la fortuna delle armi. I Romani disprezzarono la falsa bravura dei due campioni, e Tito Livio la riferisce solo per disapprovarla.

Ciò che è detto, fia bastante per dimostrare, che i due popoli più valorosi, e più colti di tutto il mondo, non s'immaginarono giammai, che l'onore richiedesse questo impegno di por fine a controversie, o di vendicare affronti con privati combattimenti. Quindi è che gli autori (V. du Cange *gloss.* V. Duellum) sono tutti concordi nel sentimento, che ai popoli barbari, e soprattutto a quelli del settentrione debbasi riferire la origine di sì fatto specie di certami. E appunto dai Longobardi, dai Germani, dai Franchi, dai Danesi, e dai Borgognoni veggiamo introdotto il detestabile abuso di decidere col ferro questioni, che pur doveva la sola equità definire.

Non basta però il conoscere il luogo, d'onde trassero la loro origine i duelli; ma bisogna inoltre risalire alla sorgente: e considerando in una più grande estensione i privati combattimenti, rintracciare nell'indole, e nei costumi dei popoli barbari i principj, che ne fecero dai medesimi inventar l'uso. I detti principj si possono ridurre a tre capi.

1. Un' indipendenza, ed una libertà selvaggia, la quale si mantiene colla scorta di un governo rozzo, e appena abbozzato.

2. Un punto di onore mal concepito, e fondato su false nozioni e imperfette del valore, del pregi militari, o della gloria delle armi.

3. Una cieca superstizione, la quale faceva considerare l'esito della pugna, come un attestato della Divinità, la quale (credevano) dovesse sempre dichiararsi di una maniera formale ed evidente a pro della innocenza, e del buon diritto.

Vedrassi per mezzo di questa disamina, come avuto riguardo alla rozzezza e alla ignoranza di quei popoli barbari, il duello, benchè per sè stesso vizioso, aveva pure qualche apparenza di buon volere, e di conformità ai principj naturali: e rimarrà grande cagione di maraviglia, nel vedere che dopo essersi dichiarata tutta la falsità e 'l ridicolo de' pregiudizj, che fecero introdurre il duello da quegli uomini rozzi; non sia stato ancora messo da parte questo punto di onore, il quale senza cessare di esser barbaro, è divenuto tanto più assurdo. Quei popoli, mezzo selvaggi potevano relativamente alle loro idee arrecare qualche ragione speciosa dei loro combattimenti: presentemente chicchessia tornerebbe carico di beffe e di risa, s'ei volesse far uso di quelle ragioni. Ma forse che noi possiamo citare delle ragioni migliori? Per trarre oggidì boria da un duello non è egli necessario fare un'aperta professione di credere, che vi abbia del merito nel violare le leggi del-

la Religione, della umanità, e della società? Fu visto mai un accozzamento d'idee più strano fra gli stessi selvaggi?

CAPITOLO II.

Della libertà selvatica de' popoli barbari, prima sorgente de' duelli.

Un celebre scrittore suppone, *(Esprit des Loix* l. XVII, c. 2*)* che i popoli del Settentrione traggano dal freddo e dai ghiacci del clima, che abitano, una qualità invincibile di libertà e d' indipendenza; la quale li renda incapaci di assoggettarsi al giogo di un governo dispotico: e cita per esempio e per prova i Moscoviti, presso i quali *vedrannosi sempre*, dic' egli (cap. 3), *in talune congiunture, de' tratti d'impazienza, che i climi del Mezzodì non somministrano certamente.* Frattanto lo stesso autore (lib. V, c. 14; lib. XXII, c. 14) pare che dubiti della buona riuscita di quell' industria, colla quale *il Governo moscovita procura di sottrarsi al giogo del despotismo, che a lui è più pesante di quello che sia agli stessi popoli.* Aggiunge poscia (lib. XV, c. 2) com'egli sa bene la ragione, per cui li Moscoviti vendono sè medesimi senza pena, e molto agevolmente: *ciò avviene perchè la loro libertà non val nulla.* Potrebbero forse le scintille della libertà essere più ammorzate presso i popoli del Mezzodì? Questo per altro non è il luogo di esaminare, se molto giuste sieno le idee dell' autore sul proposito di una nazione assai ragguardevole (1): e noi le abbiamo riferite unicamente per fare osservare nella opposizione dei lineamenti, coi quali egli rappresenta uno stesso clima, ciò che dall' altro canto ne attesta la storia con monumenti irrefragabili; vo' dire, che qualunque siasi l' influsso del clima, questo però non resiste giammai alle leggi della educazione; e che giusta la costituzione del Governo, le passioni saranno sempre in tutti li climi altrettanto capaci o di uno sfogo pericoloso, o di un salutevole costringimento.

Ci vorrebbero dare ad intendere, che gli antichi Germani fossero uno di quei popoli, la cui independenza *è frutto del clima.* Bisognerà dunque trovare altresì in quel clima una qualità, la quale potesse istillare in quei popoli un trasporto così violento verso il giuoco, da superare l' amore della libertà, e della independenza! Certamente i Germani, al riferire di Tacito, dopo avere perduto al giuoco tutti i loro fondi, si giuocavano fin la propria persona; e non temevano di avventurare un tiro di dadi, che riduceva uno de' giuocatori sotto la podestà dell' altro. Il vinto divenia schiavo del vincitore, ed esponevasi lietamente a terminare i suoi giorni nella servitù. Diranno, che presso i Germani la condizione dei padroni era dura egualmente, che quella de' servi. Io voglio pur credere, che questi ultimi poca perdita facessero dal canto delle comodità, e delle delizie; ma finalmente colla schiavitù rendeansi dipendenti dal padrone: come dunque accordare questa facilità di dare sè stessi a un padrone, colla naturale proclività all'indipendenza, che in loro si suppone?

L'illustre Autore dianzi citato, apporta (lib. 18, c. 14) una ragione più plausibile, o più vera dell' independenza pe' popoli selvaggi e barbari; laddove favellando dello stato politico di que' popoli, che non coltivano terreni, » Questi, dic' egli, godono di una grande libertà: imperciocchè, siccom' essi non coltivano i terreni, così non sono a' medesimi punto attaccati: vivono errando, qua' vagabondi; e se un capo volesse torre ad essi la libertà, se ne andrebbero tosto in cerca di un altro, o si ritirerebbero nei boschi per abitarvi colla loro famiglia. Presso que' popoli la libertà dell'uomo è tanta, che impedisce necessariamente la libertà del cittadino. » Dal medesimo Autore (lib. 18, c. 12) intendiamo in qual maniera la disposizione del diritto fra quei popoli è conforme alla loro costituzione. « Quei popoli, dic' egli, non viventi do in un terreno circoscritto, nè determinato, avranno fra loro non pochi motivi di controversie, e contrasteranuosi le terre incolte, come fra noi i cittadini l' eredità. Quindi è, che troveranno frequenti occasioni di guerre per le loro caccie, per le pescagioni, pel nutrimento delle bestie, e pel furto degli schiavi; e non avendo territorio, avranno tante cose da regolare col diritto delle genti, che poche ne resteranno a decidere col diritto civile. » L'autore fa una giusta applicazione di questi principj agli antichi Germani. Sappiamo da Cesare e da Tacito, che quelli poco coltivavano i terreni; ed lo aggiungo, che ad essi erano ignote quelle arti, le quali servono presso i popoli colti a stringere sempre più i legami della Società, a cagione de' bisogni stessi, che ne derivano, e rendono più necessarj gli ajuti che possono gli uomini somministrarsi a vicenda. I Germani indifferenti per siffatti vantaggi, ch'essi non conoscevano, se non molto imperfettamente, potevano con facilità astenersi da quella reciproca communicazione: quindi è che non abitavano già essi alcuna città, come narra Tacito; nè potevano comportare, che le loro case fossero le une alle altre contigue. Quei popoli dunque per la barbara costituzione del loro Governo erano in istato di godere di una grande libertà. « Tacito dice, che non davano eglino » al loro regi o condottieri, se non una potestà

(1) I cattolici non ponno maravigliarsi di questo epiteto, giacchè al tempo, in cui scrive Gerdil, non si erano ancora veduti gli scandali, che avvennero pochi anni dopo. D. A. M.

» assai moderata; e Cesare asserisce, che non
» avevano magistrati comuni nel tempo della
» pace, ma che in ciascun villaggio (ossia *re-
» gione*) i principi amministravano la giustizia
» fra i loro; quindi è, che i Franchi nella Ger-
» mania non avevano regi, siccome il prova
» benissimo Gregorio di Tours. I principi, dice
» Tacito, decidono delle picciole cose, e tutta
» la nazione delle grandi: in guisa però che
» tutti i negozj, de' quali prende il popolo in-
» formazione, sono ai principi riferiti; e tale
» uso si conservò dopo la conquista, siccome
» apparisce da tutti i monumenti. Tacito aar-
» ra, che i delitti capitali potevano essere ri-
» messi a tutta l'adananza, e lo stesso fecesi
» dopo la conquista, in guisa che quivi furo-
» no giudicati i vassalli illustri ».

Chiara cosa è, che nazioni formate di villaggi, e di famiglie vagabonde, senza territorio circoscritto, e che si univano per picciole guerre di caccia o di pesca; non potevano essere se non assai ristrette. Così gli antichi Franchi non erano già un popolo solo: di fatti con quel nome s'indicavano per tutta la estensione del paese, contenuto fra 'l Reno, il Meno, e l'Elba, i Sciamavi, i Cherusci, gli Ampsivari, i Brutteri, i Sicambri, e via dicendo. Vuolsi, che quei differenti popoli si collegassero per difendere la loro libertà contro i Romani; e che quella confederazione portasse loro il nome di Franchi. Ciascuno però di quei popoli non lasciava di mantenere la osservanza delle proprie leggi, e de' costumi, e la sua independenza dagli altri.

La maniera di spiegare la libertà, e la independenza degli antichi abitatori di molte contrade del Settentrione colla costituzione, o per meglio dire colla materialità di un governo appena abbozzato, pare molto bene confermata, dacchè sa di ciò veggiamo la medesima specie di costituzione politica produrre simili affetti in diversissimi climi. Tale fu la condizione de' Greci nella prima età, secondo quel che ne riporta Tucidide: e perciò essi divinizzarono coloro, i quali per li primi gli ammaestrarono della coltivazione dei terreni, e delle diverse arti, che sono necessarie per bene ordinare e mantenere la società. Ma torna molto acconcio osservare, che non si dee già far consistere nella semplicità e nella frugalità di una vita stentata e laboriosa la rozzezza del governo di quegli antichi popoli. Imperocchè non vi erano nazioni più frugali, nè più semplici dei Persiani del tempo di Ciro; e ciò non ostante erano essi infinitamente più colti dei Medi, del Babilonesi, e dei Lidj, presso i quali mostravasi il lusso con tutto il suo splendore, e sembrava, che aggiungesse un aspetto di grandezza e d'importanza alla mollezza ed all'ozio. Popolo veramente colto è quello, il quale, secondo la espressione di un celebre scrittore, sa unire la pulitezza di Atene colla semplicità di Sparta. I difetti dei Governi barbari provengono dalla ignoranza di una costituzione, atta a formare una società ben ordinata; la quale cioè tenda al verace scopo dello stato sociale, e racchinda i mezzi di giungervi, e di mantenervisi.

Senza esaminare minutamente, ed in ispecie cotai difetti, io mi contenterò di osservarne due principali, che mi pajono avere una relazione più precisa, e più diretta al daelli, di cui mi travaglio in quest'opera: difetti che divennero più considerabili, allorchè avendo i barbari conquistate le province dell'impero romano; lo Stato per loro ingrandì, e dovette cangiar forma.

Ogni governo politico ha due fini; uno di essi riguarda la parte interna dello Stato, e consiste nel formare lo spirito e 'l cuore de' cittadini con sagge istituzioni; nel porre la loro vita, l'onore, la libertà, le sostanze, e i diritti dei medesimi sotto la protezione delle leggi; e nello stringerli coi vincoli di una reciproca corrispondenza di doveri, e di ajuti. L'altro riguarda la parte esterna, e consiste nell'uso della forza, che deve lo Stato avere in sua mano per difendere, e per rivendicare i suoi diritti dalla ingiustizia dei popoli vicini. Per ottenere questi due fini dev'essere nello Stato un'autorità sovrana, rivestita della potestà di far leggi, e farle eseguire; e tale autorità dev'essere sempre stabile, e sempre pronta ad operare nell'occorrenza.

Pare, che i popoli barbari perdessero interamente di vista il primo di questi fini. Imperciocchè le loro famiglie erranti e vagabonde, accostumate a por fine ai loro litigj per via di fatto, non si collegarono, se non coll'intento di avere forze bastevoli per rispingere con vantaggio altre famiglie, da cui riceveano molestia, e per guadagnar terreno a danno delle medesime. Quindi è, che la dominazione, formatasi per siffatte leghe, ebbe poco influsso nella parte interna della società; e'l diritto delle genti prosegui ad assorbire, per così esprimermi, il diritto civile, secondo la riflessione del dotto autore di sopra citato: in guisa che ciò che dovea essere oggetto del diritto civile, fu oggetto invece del diritto delle genti, e così un motivo di guerra fra le famiglie. Questo disordine non potea parere molto rilevante in un Governo barbaro; la cui costituzione sommamente semplice sofferiva con minore inconveniente quello che avrebbe posto sossopra una società bene ordinata; e inoltre si riafrancava assai facilmente di quelle scosse, a cui avesse soggiaciuto. Ma il medesimo divenne poi estremamente funesto, quando dopo la conquista delle Gallie si trovarono i Franchi alla testa di una larga monarchia, nella quale avevano già i Romani introdotte le sagge loro istituzioni. Di fatto i conquistatori, e i conquistati, benchè confusi insieme, non poterono

fondersi, per così dire, in un sol popolo, attesa la diversità delle loro leggi: mentre quelle dei conquistatori favoreggiavano la ribellione alla suprema autorità, e le risse e le stragi fra cittadini; laonde siffatto spirito d'independenza communicossi ben presto ai vinti, onde fu crollato da violentissime scosse lo Stato, si infievolì a poco a poco l'autorità regale, e con quella Casa mancò.

A questa sorta d'independenza, generata dai difetti dell'amministrazione, riferisce il Presidente Hainaut il funesto abuso dei duelli nelle sue *Osservazioni particolari sulla storia delle prime dinastie.* « Il barbaro costume, dice quel » dotto e politico storiografo, di farsi la giusti» zia da sè, e di rendere comune la vendetta » di uno a tutta la sua famiglia, era passato » dalla Germania nelle Gallie, e mantenuevisi » per lo spazio di più di seicento anni. Per la » qual cosa i Francesi, educati unicamente nel » mestiere delle armi, e gelosi della loro liber» tà non potevano indursi a rinunziare ad un » uso, che riguardavano, benchè male a pro» posito, come il privilegio della nobiltà, e co» me il preteso distintivo della loro indepen» denza. E se qualcuno della famiglia oltrag» giata trovava la persecuzione e la vendetta » dei torti troppo pericolosa; in tal caso la leg» ge Salica permettevagli di rinunziare pubbli» camente a quella legge privata; ma la stes» sa legge (tit. 63) privavalo altresì del di» ritto della successione per esser egli divenu» to straniero nella sua famiglia, e ciò in pu» nizione del suo poco coraggio. Legge strana » e crudele; la quale fomentava la ferocia di » una nazione, o erane piuttosto una conseguen» za! E infatti quanto sangue non costò egli un » sì funesto pregiudizio, ignoto ai Greci ed ai » Romani?

L'instituto dell'antica cavalleria aveva molta correlazione con questa barbara independenza; e cooperò non poco ad accreditare i duelli. Non eravi senza fallo cosa più saggia, nè meglio immaginata dell'animare il valore, e del fomentare l'emulazione con marchi di onorificenza, assai lusinghevoli per chi aveva sortito un animo capace della gloria e dell'onore; essi erano la ricompensa di servigj non meno gloriosi, che utili, resi alla patria: e nondimeno lo scopo della cavalleria non finiva a questo soltanto, come ben avria potuto. Perciocchè al giuramento di non risparmiare nè la vita nè le sostanze, il cavaliere aggiungeva quello di proteggere le vedove, gli orfani, e gl'indifesi. Or quale orribile rimprovero non era egli all'amministrazione della giustizia in uno Stato, il veder cavalieri, i quali dovevano incaricarsi di farla rendere agl'imbelli colla forza di loro proprie armi (1)? Quale attentato contro la regale autorità nella sua più augusta funzione e più sacrosanta; la quale consiste nell'essere il rifugio della innocenza contro la violenza, e la iniquità? Quale disordine non era questo che uomini, per ordinario mancanti di dottrina, presumessero farsi arbitri supremi dei torti e dei diritti, senza avere altra scorta da seguire fuor solamente quella de'loro intendimenti particolari, e de' loro capricci? Da cotale abuso vennero i cavalieri erranti. Allora fur visti cavalieri, armati da capo a piedi, correre pel mondo in cerca di avventure; far prodezze, rivendicar torti. Ma non andò guari, che la errante cavalleria degenerò in una ridicola galanteria; per cui gl'illustri fatti d'arme, e le imprese de' cavalieri divennero più atte ad abbellire i romanzi, che a somministrare materiali alla storia.

L'altro difetto, essenziale nelle barbare dominazioni, risguarda la instituzione della sovrana autorità. Io già ho detto, che quella autorità dee sempre invigilare alla sicurezza, e alla tranquillità dello Stato. Fa dunque di mestieri che la medesima risieda in un principe, o almeno, secondo la differente natura del Governo, in un'adunanza sempremai permanente: in guisa che la suprema potestà, qualunque caso addivenga, sia sempre pronta a dare gli ordini necessarj, e provvedere al bisogno. Ma i popoli barbari col fondare che fecero sull'assemblea generale della nazione la suprema potestà, fornita di giudizio inappellabile; si privarono di un tale vantaggio. Imperciocchè siffatte adunanze non hanno se non una passeggiera esistenza, potendo molte diverse cagioni impedire o ritardare la convocazione di tutto un popolo, o, fosse anche, de' suoi deputati. In quel mentre la legge è sprovveduta di magistrato vivente, che debba farne rispettare la maestà; sicchè lo Stato rimane in balìa degli abusi, i quali insensibilmente introduconsi; in balìa dei tumulti, delle innovazioni, e delle trame clandestine degli animi faziosi. Non pertanto un tal disordine era di minor danno presso i popoli barbari; ossia perchè i privati conoscendo pochi bisogni da soddisfare hanno poca premura d'introdur novità; ossia perchè tra loro col menomo segno si può tutta la nazione adunare. Tutt'altrimenti avviene in uno Stato, composto di un gran numero e varietà di ordini, nei quale mille differenti intenzioni accendono violentemente passioni diverse; e dove queste non possono trovare il loro pascolo, se non coi pregiudizio della pubblica potestà. Anche dopo la conquista delle Gallie proseguirono i suddili di ragguardevoli natali a voler essere giudicati nelle adunanze; e trovarono in quel difetto di amministrazione un titolo, che autoriz-

(1) Io parlo unicamente di que' cavalieri, che arrogavansi un diritto, le cui funzioni non erano essi capaci di esercitare; e non già degli altri, a' quali potesse un tal ufficio essere stato conferito da una legittima autorità, e in un modo legittimo.

zava la loro independenza, e assicurava ai medesimi una impunità pregiudizievole così allo Stato, come ai privati ancora. È quindi agevole osservare, che quel difetto era strettamente collegato col primo, da me dianzi notato; e che concorrevano entrambi ugualmente a conservare l'assurdo privilegio di amministrarsi, ciascheduno da sè, la giustizia mediante i duelli (1).

Io ho procurato di dimostrare, come quella inclinazione alla libertà e alla indipendenza, che diede origine ai duelli presso i popoli barbari, era un effetto della rozzezza e della imperfezione della forma delle loro politiche istituzioni, piuttosto che di un nobile coraggio, o di una grandezza di animo che nascesse dal clima, e che non potesse essere sopraffatta da verun'altra cosa. Dopo ciò è manifesto che ben poterono i Germani associare la loro independenza politica con quella strana facilità di risicare al giuoco la libertà individuale. Nulla dunque troviamo che sia capace di grandi elogi nella origine dei duelli: ma solo una feroce libertà, sostenuta col favore della ignoranza in mezzo alla salvatichezza; questa fu la libertà ritrovatrice delle risse, e de'duelli.

Abbiamo notato, che non ostante la differenza dei climi, la stessa forma di governo produsse presso a poco gli stessi costumi e le medesime usanze presso i Greci della prima età, siccome ancora ne'Germani, e negli altri popoli del Settentrione: e perciò noi veggiamo i duelli molto comuni fra i principi, o capi delle genti, che assediavano Troja. Potrebbe invero recar meraviglia l'osservare, che, posciachè furono i Greci ben regolati non fecero più duelli: laddove un costume sì barbaro è rimaso fino a'dì nostri ne' paesi conquistati dai popoli del Settentrione. E perchè mai la coltura buona dei costumi non ha prodotto presso di noi lo stesso effetto, che partorì già presso i Greci? Io mi persuado di scorgerne almeno in parte la ragione. I Greci furono recati alla civil politezza da legislatori, i quali erano filosofi, e che intendevano la necessità di porre una giusta proporzione fra le leggi, e lo scopo del Governo; affine di assicurare la esecuzione di quelle col ridurle, per così dire, in costumi, ed in consuetudine, mediante savie istituzioni. Licurgo, e Solone, i più celebri fra que' legislatori, formarono ciaschedano un sistema di ordinamenti, nel quale nulla fu trascurato, e le cui parti erano fra loro connesse, e andavano a parare ad un medesimo fine. La educazione della gioventù fu uno dei principali intenti, ch'ei si proponessero; talchè ponevasi ogni studio nell'istillare ai fanciulli della prima età i sentimenti, e le massime convenienti allo Stato, del quale dovevano essere cittadini; oltre a ciò le istruzioni, gli esercizj, i sollazzi stessi, tutto in somma concorreva a rassodare in loro le dette massime; le quali a tal modo convertivansi per loro in natura, nè v'era cosa che potesse cancellarle: da ultimo i regolamenti civili e politici, e i titoli d'onorificenza concorrevano al medesimo scopo. Ma non avvenne così presso i Franchi dopo la conquista delle Gallie. Imperciocchè la forma politica non rinnovellossi quivi, se non lentamente col nuovi ordini, che a poco a poco introdussevi la necessità: o tai cangiamenti ebbero bisogno di alcuni secoli, nè vennero da uomini abbastanza periti. Inoltre era quello un antico edifizio; ristretto, irregolare nella sua struttura, e rovinoso: si faceva opera di puntellarlo, e ristauri vi si facevano secondo il bisogno; ma sempre si fabbricava sul vecchio. Licurgo, e Solone videro, che una barbara costituzione politica non poteva punto servire di base a un regolare governo. Per la qual cosa formarono essi in certa guisa un nuovo sistema; e dell'antico non conservarono, meno quello che poteva essere confacente alle loro idee; così alzarono sopra più solidi fondamenti un edifizio maestoso, il quale si reggea colla proporzione, e la corrispondenza delle sue parti; benchè molti difetti vi rimanessero per molti riguardi. Ma io non voglio qui niente più che riferire un fatto; essendo lontanissimo dal volere dedurne una massima generale; perchè io so pur troppo, come un savio legislatore non deve, tranne con molta circospezione por mano a variare le istituzioni di già adottate: se non che di questa materia or non si tratta.

L'Asia andò meno soggetta all'abuso de'duelli malgrado la ignoranza, e la salvatichezza dei popoli: e ciò a motivo del governo monarchico, il quale vi si è dai più antichi tempi osservato (1). Gli Orientali sanno, che l'uomo si ac-

(1) Quell'attività così necessaria al buon regolamento di uno Stato, la quale deriva dall'esercizio sempre attuale della potestà creatrice delle leggi, e della potestà che diciamo esecutrice; dimostra, che la costituzione più perfetta si è quella, in cui le predette due facoltà, in una stessa persona riunite, non sono giammai fra loro in contradizione; e possono sempre impiegare tutta la loro efficacia per la utilità dello Stato. Invano perciò si tenta di screditare la monarchia col citare il dispotismo. Imperciocchè gli stessi autori, i quali più degli altri hanno esagerato gl'inconvenienti di quella, sono costretti a confessare, che minore libertà si trova nelle repubbliche aristocratiche, di quello che sia nelle monarchie. E per ciò che risguarda il Governo democratico, semplice o misto, non convengono forse tutti a dire che in fine la moltitudine dee sempre essere governata da due, o da tre uomini, i quali si pongono alla testa de'pubblici affari, e traggono gli altri appresso a se per quella superiorità, che gli animi attivi e artificiosi sanno usurparsi sugli uomini dozzinali? L'interesse di costoro, la cui autorità è solamente passeggiera, di rado si accorda ai vantaggi del pubblico, ch'eglino ingannano, e di cui si prevalgono per ottenere gl'intenti loro; laddove nella monarchia l'interesse del principe è essenzialmente confuso e identico a quello dello Stato. Quindi è che un principe saggio e studioso non può non affaticarsi per la felicità de'suoi popoli, mentre si travaglia assiduamente per la sua propria grandezza, e per la sua gloria.

(1) La *Storia Universale composta da una società*

quista onore morendo colle armi alla mano pel suo Principe; ma non comprendono come possa affiggersi la idea dell'onore all'azione di privare il monarca di un suddito e di un soldato, mediante un duello, e per una privata contesa. « I sol» dati del regno di Tonquin, i quali sono con» tro il nemico coraggiosi assai, accagionano di » barbarie i duelli. Alex. de Rhodes *Itin.* l. II, » c. VI. Il Puffendorf recita dal Busbecq, come, » Velibego governatore di un Cantone della » Bassa Ungheria pel Gran Signore, mentre tro» vavasi in Costantinopoli, essendo stato nella » piena adunanza del Divano interrogato dai » bascià sulle inimicizie, che erano fra lui, ed » un altro sangiacco; rispose fra le altre cose, » che il suo nemico non aveva mai avuto il » coraggio di accettare il duello, a cui egli lo » avea spesso invitato: e che i bascià gli ri» sposero: come osaste voi di sfidare a duello » il vostro compagno d'armi? Non avevate for» se de' cristiani, contro cui sguainare la spa» da? Voi, che vivete entrambi del pane del » vostro padrone, avreste arrischiato la vostra » vita in un duello? E con qual diritto? E chi » mai vi diede sì fatta istruzione? Non sape» vate forse, che chiunque di voi fosse rimasto » ucciso, questa saria stata una perdita pel vo» stro signore »? L'autore soggiunge: « Fra noi » sono parecchi, che si fanno un pregio di ave» re sguainata la spada contro uno de' loro cit» tadini; mentre non hanno mai avuto animo » di affrontare i nemici dello Stato: per tal modo » i vizj occupano il luogo della virtù.

» Nel duello, dice il Brantome (*Memor. sui Duelli* p. 193), di mio zio la Chataigneraie » contro Jarnac, fra quei della ragguardevole » e numerosa adunanza, che colà erano accor» si, vi si trovarono non pochi ambasciatori; e » cogli altri quello del Gran Signore Solimano, » che molto si scandalizzò, e parvegli stranis» simo quel certame di due gentiluomini fran» cesi fra loro, e massimamente di un favorito » del re contro dell'altro, o alla presenza stessa » del re, che era venuto a incitarli al sangue e » alla carnificina. I Maomettani non adoperano » così; anzi pongono tutto il loro punto di o» nore nel servire coraggiosamente il loro prin» cipe, nell'incaricarsi delle sue ragioni, e so» stenerle in guerra ». La barbarie non pertanto per mancanza di buone leggi ha prodotto il suo effetto in alcune contrade dell'Oriente, e singolarmente nel Regno di Narsinga, dove frequenti sono i duelli, siccome erano pur fra gli Sciti, e fra molti popoli d'Affrica non meno barbarici.

CAPITOLO III.

Puntiglio di onore fondato sulla ignoranza e sulla rusticità, altra origine dei duelli.

ARTICOLO I.

Amore della stima, principio del punto di onore. Verità utili, che per mezzo del detto amore si stabiliscono.

L'uomo compiacesi naturalmente della stima, che fanno gli altri di lui. Sì fatta inchinazione, che è propria dell'uomo solo, e d'altronde è a tutti comune, dee porsi tra gli effetti di quella sublimità di animo, che danno naturalmente la intelligenza, e la ragione: è come una voce segreta, la quale sorge dal fondo del cuore, e rimembrando continuamente all'uomo la nobiltà della sua condizione, lo ammonisce di non disonorare sè medesimo con vergognose azioni. L'amor della stima, quando ha per termine quelle qualità che si convengono specialmente ad un uomo, e che debbono distinguerlo secondo la nascita, la condizione, e il grado ch'egli occupa nella società, forma ciò che appellasi propriamente *punto di onore*: e questo punto di onore, secondo che è o rischiarato dalla ragione, o dai pregiudizj offuscato, diviene uno stimolo possente o che a spingere l'uomo alle più magnanime azioni, o che a farlo cadere in errori contrarj alla ragione, e altrettanto perniciosi alla società.

Io dico, che l'amor delle stima è a tutti gli uomini comune. Imperciocchè non vi ha età, o condizione, come non v'ha nazione alcuna, che non ne risenta gli stimoli: e appena incominciа ne' fanciulli a germogliare la ragione, anche l'amor della stima tramanda subito delle scintille, e diviene in essi il principio della emulazione. Per la qual cosa non vi è uomo sì vile, nè sì abbietto, il quale non senta ben più il disprezzo, di quello che debba sentire l'odio dei suoi simili.

Dico, che 'l detto amore nasce nell'uomo dal fondo stesso della intelligenza, e della ragione. Imperciocchè per la intelligenza, e per la ragione giunge l'uomo a scuoprire negli oggetti le relazioni, in cui consiste il vero e il bello; e a riconoscere per conseguenza le qualità, che alla natura dell'uomo si convengono, e che rendono chi le possiede, migliore e più commendabile assai di coloro, i quali ne sono mancanti. Inoltre l'amore naturale di sè stesso fa che l'uomo non possa ammeno di desiderare quelle qualità, che influiscono nella sua per-

di *uomini letterati*, e tradotta dall'Inglese, nel tomo 12, pag. 301, dopo aver parlato dell'uso ch'erasi introdotto dai Francesi di por fine alle differenze loro col duello, soggiunge, che: « più anticamente, cioè » nel tempo, che tutta la nazione dei Galli era sog» getta ad un sol monarca, i druidi, e i bardi, » interpetri delle leggi, e presidenti di tutti i tri» bunali, decidevano qualsivoglia controversia colla » sola loro autorità; ma dappoichè la Monarchia fu » divisa in molti piccioli governi, incominciarono i » Galli a risguardare tali sentenze come ingiuriose » alla loro libertà, e a sostituirvi il duello ».

fezione, e desiderare di parerne dotato. Ei non può dunque non esser commosso a' testimonj di approvazione, che dagli altri riceve. Quindi è, che solo in una natura dotata d' intelligenza e di ragione, l'amor di sè stesso produce, o contiene, l'amor della stima.

Questo amore della stima così naturale, così generale, e impresso così profondamente nel cuor di ogni uomo, è bastevole per confondere i vani sistemi di quei filosofi, i quali con onta dello spirito umano, vogliono avvilire la superiorità della natura, che innalza l'uomo sopra la condizione delle bestie; e spezzare i vincoli naturali della società, per istabilirla unicamente sul rovinoso fondamento di un timor vicendevole. Certo nessuna traccia vi è nelle bestie, che possa riferirsi comechessia all' amore della stima, proprio dell'uomo: e il supporlo sarebbe una vera follia. Ma l' uomo non contentasi unicamente delle impressioni, che ricevono i sensi dal piacere, e dal dolore; ei procura, per così dire, di uscir fuori di sè stesso; e compiacesi di procacciarsi una nuova specie di esistenza nell'animo de' suoi simili. Quindi è che la sua natura ingrandisce ai suoi occhi pel posto, che credesi occupare nella stima di quelli; e sembragli di godere di un'altra specie di vita, della quale è più geloso ancora, che non della conservazione del suo proprio corpo; tenendo egli la dolce speranza di sopravvivere così alla propria morte. Per la qual cosa il palazzo e la villa più deliziosa, che fossero adorni di tutto ciò, che può meglio ricreare i sensi, diverrebbero tostamente un'orribile prigione per chi fosse condannato a menarvi i suoi giorni, lungi dal commercio degli uomini, e da quella dolce soddisfazione, che provasi nella società, per un vicendevole ricambio de' testimonj di amicizia, di stima, e di rispetto. Havvi dunque nell'uomo un allettamento ed una piega naturale, che lo trasporta alla società, independentemente dalla necessità di unirsi per mettersi in salvo dalle ingiurie, e per la conservazione dei civili vantaggi.

Ma l' uomo non desidera solamente una stima qualunque: ama egli principalmente di essere approvato da quelli, che giudica egli stesso degni di stima, e di approvazione. E qui sia bastante ad ognuno il ricercar sè medesimo; dove sarà impossibile non iscorgere, che la saviezza, l' equità, la buona fede, la rettitudine, la generosità, la moderazione, la costanza, e la fortezza sono le qualità, a cui si dirige naturalmente, come a suo proprio oggetto, la stima; laddove la imprudenza, la temerità, l'orgoglio, la ingratitudine, la menzogna, la perfidia, e la viltà destano solo indignazione e disprezzo. Siffatta considerazione è più che bastevole a definire in faccia a tutto il mondo per un principio di esperienza la diversità naturale ed intrinseca della giustizia dalla ingiustizia; diversità che alcuni pretesi filosofi vorrebbero assolutamente distruggere. Se voi conosceste un uomo, pronto a sacrificare a'suoi privati vantaggi la buona fede, la gratitudine, e la fedeltà; potreste voi forse concepire stima di lui? Non vi accorgete forse, che a ciò ripugna la stessa natura; e che tanto è impossibile per voi l'aver di costui buona opinione, quanto il provar piacere di ciò, che cagiona un' impressione di dolore? D' altra parte come potreste siffatte qualità, che vi rendono dispregevole e odioso chi le possiede, ravvisare in voi stesso, senza comprendere, che le medesime vi rendono vile e vi disonorano a' vostri proprj occhi, e al tutto vi fanno indegno della propria vostra estimazione? Per tal modo il vizio porta la guerra nel cuore dell' uomo, e divide le sue affezioni; e l' uomo rimasto in balìa delle affezioni contrarie, diviene a sè stesso un oggetto di avversione, e di orrore.

Io dico altresì, che l'amor della stima dev'essere dalla ragione regolato. Tutti gli uomini convengono di questa massima in generale; ma poi non sono uniformi i giudizj nell' applicazione, che deesi fare della medesima ai casi particolari. Concedono tutti gli uomini di buon grado non esservi cosa tanto stimabile, quanto ciò, che rende l' uomo migliore; e che può conferire a renderlo migliore, e a metterlo in istato di fare azioni giuste, onorate, capaci di straordinaria grandezza, e di altrettanta virtù. Ma siccome il vizio talora si fa velo delle sembianze della virtù; così sedotti gli uomini da una falsa apparenza, offrono a quello gli omaggi, che sono a questa dovuti. Esporre la propria vita per non trascurare il suo dovere, è coraggio; e tal coraggio ben ponderato è una virtù, nella quale la grandezza di animo dimostrasi nel più chiaro lume; al contrario esporre senza ragione la propria vita, o soltanto per saziare un'ingiusta passione, è temerità, codardia e bassezza. Il volgo però niente considerato, e meno accorto nell' esaminare la differenza delle cagioni, che muovono ad operare; differenza che non si lascia scorgere in guisa alcuna da' sensi; facilmente abbaglia colla ingannevole somiglianza, onde il coraggio e la temerità affrontano i pericoli; e suppone per conseguenza grandezza d' animo, ed eroiche azioni in ciò, che altro non è se non l' effetto di una cieca impetuosità. La magnificenza, per ragion di esempio, la quale consiste in un nobile disprezzo delle ricchezze, che si consacrano senza pena, ma con discernimento, alla pubblica utilità, e alla decenza; è una virtù, che è frutto della nobiltà de' sentimenti. Le folli spese di un prodigo, il quale per servire al suo proprio orgoglio nega all' amico bisognoso le somme, che getta in un lusso eccessivo, seducono gli animi, poco avveduti; e così vien conceduto il nome di generosità ad una passione che sottomette all'avarizia il dovere, e alla vanità l' avarizia. Da ciò deriva, che l' uomo in-

considerato rivolge la sua stima ad oggetti, i quali sotto l' apparenza di bene occultano vizj e difetti reali.

ARTICOLO II.

Come il punto di onore va soggetto ad allontanarsi talora dal dovere e dalla ragione. Causa di tale depravazione.

Quello che è detto della stima in generale, può servire di norma per formarsi una giusta idea di ciò, che constituisce il vero punto di onore. Oltre le qualità, che debbono essere comuni a a tutti gli uomini di qualunque stato, e condizione; come sono la probità, la buona fede e la perfetta osservanza delle proprie obbligazioni; ve ne ha di quelle, che sono proprie singolarmente di questo o quell'ordine di persone, e degl' uffici diversi, che gli uomini esercitano nella società. A me pare, che lo zelo di conservare illibata e senza neo la propria reputazione risguardo alle qualità, che sono necessarie per far di sè bella mostra nello stato, in cui altri si trova; questo e niente più constituisca il *punto di onore*. E dunque di somma importanza l'avere idee giuste intorno alle qualità, che ricercansi per bene esercitare il proprio dovere in quel posto, che ciascheduno occupa nella società. Per la qual cosa lo zelo, che anima i cittadini a spiegare cotali qualità, e a farle spiccare senza macchia e in tutto il loro splendore, non può non essere utilissimo alla cosa pubblica; o in questo senso nessuno potrebbe essere geloso abbastanza del punto di onore.

Ma quanto il punto di onore, dalla ragione irradiato, è capace di sublimare gli animi, e fare forza all' uomo ond' ei sacrifichi tutte le basse passioni al nobile desiderio di meritarsi la stima altrui; altrettanto ci dobbiamo guardare di scambiarne il nome, facendolo servire a una funestissima illusione di noi medesimi; il che ci condurrebbe alla miserabile follia di operare col pretesto dell' onore contro i dettami della retta ragione, e contro il buon ordine della società. La origine di una sì strana collisione appo il volgo, fra il dovere e l'onore, non dee cercarsi altrove che nella ignoranza; la quale confonde agli occhi della gente i pregi di una qualità veracemente stimabile, colle mentite sembianze di una passione, che nulla ha di buono fuor solamente l' apparenza; o puro che nella unione delle qualità, convenienti ad un certo grado, confonde il merito delle cose, e trascura ciò, che vi ha di più essenziale, per la eccessiva sollecitudine di quello che in realtà è meno pregevole. Dalle quali cose possiamo conchiudere, che 'l punto di onore è soggetto a molte varietà; mantenendosi più o meno puro, a misura che più o meno è irradiato e protetto dalla ragione.

ARTICOLO III.

Variazioni del punto di onore rispetto a quattro stati differenti della società.

Si possono considerare le dette variazioni nei secoli semplicemente rozzi; in quelli ne' quali la depravazione si congiunse colla rozzezza; nel secoli regolati dalle leggi, dalla educazione, e dal coltivamento delle scienze, e delle arti; o da ultimo nel tempo nel quale un raffinamento eccessivo di delicatezza e di lusso fa succedere alla politezza de'costumi la mollezza, o la oziosità di una vita voluttuosa.

ARTICOLO IV.

Punto di onore presso i popoli rozzi e barbari.

Ne'secoli rozzi e barbari la qualità e i talenti, che fanno impressione maggiore ne' sensi, sono altresì quelli che meglio si guadagnano la stima, e la venerazione. Una statura gigantesca, un fiero aspetto e minaccioso, braccia robuste, e quella cieca impetuosità, che non conosce nè periglio, nè danno; ecco l'eroe de'tempi barbari. L' arte di condurre un' armata, di appostarsi, di dare opportunamente l'assalto, di usare destrezza secondo gli eventi, e di stancare un nemico, superiore per numero, per le posizioni, per li movimenti; un ingegno vasto, pronto e ferace di espedienti, che prevede le cose, e sa bene approfittare di tutto; un coraggio ponderato, che di nulla sgomentasi, e a cui l' aspetto medesimo del pericolo porge i mezzi per camparne; tutte queste doti, che formano il pregio e la gloria degl' illustri capitani, non sono apprezzate per nulla fra popoli barbari. Di che ci somministrano una prova eccellente i Comentarj di Cesare (*de bell. Gall.* lib. 1, c. 1). Gli Svizzeri furono i primi nemici, che ebb'egli a combattere nelle Gallie: eransi internati nella Franca Contea, inoltravansi per le frontiere della Borgogna, e del paese di Autun con animo di stendere il loro cammino sino nella Santogna, per potere agevolmente occupare la Linguadocca, e le provincie più fertili delle Gallie soggette ai Romani; alla quale espedizione armossi tutta la nazione. Ma Cesare, il quale per opporsi ai medesimi erasi nella Bressa inoltrato, essendo stato avvertito dagli esploratori, che dei quattro Cantoni, i quali componevano l' armata svizzera, tre avevano già passata la Saona; credette aver rinvenuto il contrattempo favorevole di cogliere all' improvviso il Cantone di Zurigo, la cui gente era peranche di là dal fiume. Ei corse a quella volta nell' ora terza della notte con tre legioni; e mentre i nemici erano occupati in assettare le loro bagaglie, e tutt'altro aspettavansi che un fatto d' arme, furono prima, per così dire, battuti, che affrontati.

Una gran parte furono tagliati a pezzi, gli altri presero la fuga, e si dispersero per quei boschi. Di poi Cesare, volendo cavar profitto dalla vittoria, e raggiungere più sollecitamente l'oste degli altri tre Cantoni, fece gittare sulla Saona un ponte, o alla dimane passollo con tutta la sua gente. Sbalorditi gli Svizzeri per la celerità, onde aveva Cesare eseguito in un giorno quel passaggio, per cui ben venti ne aveano essi impiegati, si appigliarono al partito di mandargli ambasciatori per trattare di pace. Abbiamo in Cesare l'aringa, che recitogli il capo dell'ambasceria la quale torna acconcissima per chi voglia conoscere le inclinazione, e i sentimenti di quella nazione bellicosa, ma poco allora illuminata circa il punto di onore. Dopo avere in poche parole esposte le condizioni, alle quali sottoponevansi, soggiungo, che Cesare poteva accettandole aver cogli Elvezj la pace: che se poi ebbro della prima fortuna avesse in animo di proceder più oltre, e si desse a credere di poterli soggiogar colla forza; si ricordasse pure della disfatta, che poco innanzi avea avuta dagli Svizzeri un'armata romana: non dover egli gran fatto gloriarsi della vittoria, da sè riportata sopra una parte delle loro genti, che colto avea alla sprovvista, quando non potevan difendersi, nè ricevere il menomo ajuto dagli altri per essere divisi dal fiume: gli Svizzeri avere imparato dagli antenati loro a vincere colla forza, e non già cogl'inganni; riflettesse bene, non forse il luogo dove essi dimoravano, dovesse divenir memorabile per qualche nuovo sterminio, che ricolmerebbe il nome romano di una eterna vergogna. Da quest'aringa veggiamo, che la perizia di un capitano era secondo il sentimento di quella nazione, più atta ad offuscare, che ad accrescere i pregi della vittoria: giacchè il vincere con onore, e l'esito felice di una battaglia, non dovevasi per loro attribuire nè alla destrezza, che si usasse nella impresa, nè alla saggia condotta della medesima; bensì unicamente all'ardore del coraggio, e al vigore del combattimento (1). Per la qual cosa un capitano, che avesse atterrato colla forza del suo braccio una mezza dozzina di nemici, sarebbe stato per loro un eroe più grande di Cesare.

I Galli erano anch'essi dello stesso avviso; epperò molto inclinati altresì a'duelli, siccome attesta Diodoro di Sicilia (Bibliot. l. V, cap. 28). E non di rado accadeva ne' loro conviti, che succedendo alla gioja la collera, infiammavansi d'ira, rissavano forte, o da ultimo abbandonavano la mensa per ire a battersi. Nell'armata soprattutto amavano di far pompa di questa specie di bravura; e i più valenti campioni uscivano spesso dalle file per andare a sfidare a duello i principali del campo nemico. La opinione della trasmigrazione delle anime conferiva molto a fomentare in essi questo falso punto di onore; avvegnachè lasciavano senza pena una vita, nella quale s'immaginavano di dovere ritornare quanto prima. Ma l'amore tuttavia della gloria era quello che gl'induceva ad esporsi in que' combattimenti, ove poteano fare ampia mostra della loro abilità nel dare colpi mortali. E per questo appunto, insensibili alla verace grandezza che si manifesta nella condotta dell'arte militare, ristringevano in quegli angusti cancelli tutto il pregio della professione delle armi. Sì fatto pregiudizio durò lungo tempo; e Montaigne afferma (l. II, cap. 27) che nella sua infanzia esaltavano i nobili la fama di saper maneggiare le armi, quasi fosse ingiuriosa; consideravano l'arte della scherma come un mestiere sofistico, che sminuisse il valore; tantochè apprendevasi sol di nascosto: nè volevano che la destrezza avesse parte veruna nei fatti; siccome quelli che non apparivano gloriosi, se non quando dipendevano unicamente dalla superiorità del coraggio, e della forza. Tal era il punto di onore di quella stagione; nella quale anche una stupidissima ignoranza ebbe influsso non poco; mentrechè per sostenere con decoro la propria nobiltà era necessario non aver nulla imparato; anzi la fama di saper leggere o scrivere era una marca d'infamia in un uomo, il quale non doveva conoscere altro che la sua spada. A tal modo presso i Moscoviti consisteva una volta il punto di onore nel non viaggiare (Fontenelle, *Elog. du Czar Pierre*); e i grandi avrebbero creduto avvilirsi nell'onorare gli stranieri, andando a visitargli ne' loro paesi. Per la qual cosa quando lo Czar Pietro costrinseli ad intraprender viaggi per diverse parti dell'Europa, affine di obbligarli ad istruirsi, e a divenir colti, malgrado loro; ebbevene uno, che dimorò quattr'anni in Venezia senza uscir mai del suo albergo, per riportar nella patria la soddisfazione o la gloria di non aver nulla veduto.

Vero è che tutto ciò, che porta impresso il segnale di una superiorità di animo, o di un pregio utile e meno comune, è stato sempre tenuto per cosa gloriosa da tutti i popoli, e in tutti tempi. Ma i barbari da' quali furono introdotti, e a noi tramandati i duelli, non potevano esser colpiti da quella eccellenza, ch'è più degna dell'uomo, fondata sulla vastità del pensiero, sulla sapienza, e su'guadagni della ragione. Imperciocchè, ovunque le doti dell'animo sono neglette; ivi, benchè esse sieno naturalmente disuguali ne'diversi uomini, si rimangono tuttavia per difetto di educazione nello stesso livello appo tutti; siccome veggiamo nei contadini: donde seguitò, che i barbari non avessero da questa parte nessun discernimento nè buon giudizio. Non potevano dunque rendersi

(1) La massima di Cesare era: *non minus Imperatoris esse consilio superare, quam gladio* (De bello civ. l. I, c. 8).

stimabili, che per una ostentazione di forza o di coraggio, sia nell'affrontare pericoli, e sia nel superare ostacoli: i duelli porgevano in questa materia una favorevole occasione; non è dunque maraviglia, che si appigliassero con ansietà ad un mezzo così lusinghiero per giungere alla gloria, secondo le informi loro idee; senza riflettere, che il coraggio non merita il nome di verace valore, nè può essere glorioso, se non quando è governato dalla ragione; e che si fatta norma invece di torgli la sua forza, il sostenta, e ne dirige meglio le prove (1). Per tal modo il punto di onore strascina al duello le barbare nazioni; se pure le legge, e gli antichi instituti, passati in costumanze, non vi si oppongano, siccome appare nei governi dell'Asia.

ARTICOLO V.

Punto di onore presso i popoli, ne' quali alla barbarie congiugnesi la depravazione.

Quando la depravazione soprafà un popolo ignorante e rozzo, il punto di onore vicpiù traligna a proporzione. Allora ciaschedunno si fa un pregio di trasmodare ne'vizj grossolani, i cui eccessi fanno supporre una forza brutale, ma amisurata, ed un temperamento abile a sostenere qualunque prova. Così i Persiani si facevano una gloria di bere eccessivamente, e di tracannare molto vino senza scomporsi: questo fu uno de'titoli di elogio nella iscrizione, che Dario figlinolo d'Istaspe fe' incidere sul proprio sepolcro: come anche Ciro il giovine si vanta di questa obbrobriosa eccellenza in una lettera, scritta agli Spartani per tirarli al suo partito, dimostrando loro ch' egli era degno di essere re; certo ignorava costui in quale stima fossero la frugalità e la sobrietà presso gli Spartani. La idea inoltre della superiorità, che dà la vendetta sopra un nemico già vinto e prostrato, procacciò in quei tempi di cecità una specie di gloria alla detta passione, che è di tutte la più vile ed abbietta; nè si possono ridurre alla memoria senza orrore gli esempj funesti, che in tal materia ci somministra la storia. Quella si fu un' altra origine de' duelli, ne' quali il risentimento istigava il punto di onore alla vendetta.

ARTICOLO VI.

De' secoli addottrinati e colti.

Nei secoli addottrinati e colti si sanno meglio apprezzare i titoli della verace grandezza; e fra le qualità e le doti, naturali o acquistate, si dà il primato a quelle, che perfezionano vie più la ragione, e giovano più delle altre al bene della società. Quindi la prerogativa più boriosa non è da sè sola bastevole per conciliare la stima del merito a chicchessia: ma solo alla perfetta unione e all'accordo de'molti pregj, ond'è adorno e in ogni occorrenza fiancheggiato un personaggio ragguardevole, vengono conceduti gli applausi dal pubblico. Si considera la rettitudine della mente, la sublimità de' pensieri, e la vastità delle cognizioni; ma tai qualità solo allora fanno onore a chi le possiede, quando sono appoggiate dalla costanza, e dalla moderazione in ogni cosa. Si ammira il coraggio, ma vuolsi che sia dalla ragione illuminato, e guidato dalla prudenza: nè del valore giudicasi dalla fierezza; avvegna chè gli uomini valorosi sentono in loro stessi, che 'l coraggio è affabile, dolce, ed umano. Però un monarca, le cui imprese, destramente condotte, mirano solo alle istituzioni durature e profittevoli, consegnisce i titoli di grande, e di eroe a preferenza del conquistatore, che co'più illustri fatti d'arme diserta le provincie. Oltracciò niuno si lascia abbagliare da una vana ostentazione di grandezza: la nobiltà, e la sublimità dei sentimenti si riconoscono da certe fattezze, che non possono il fasto, e l'orgoglio imitare: e la buona disciplina, e la decenza regolano i doveri della vita civile; i quali ognuno si fa un pregio di rispettare: siccomo ancora ciascheduno pregiasi colla urbanità, e colla gentilezza di cooperare a rendere più gradevole la social comunanza.

A proporzione, che siffatto lume s' insinua in un popolo (avvegnachè poco rileva, che in tutti immediatamente diffondasi); i residui della barbarie si spengono poco a poco. Ai sanguinosi spettacoli de'tornei succedono più giocondi divertimenti, e che hanno proporzione maggiore ai piaceri dell'animo. Indipendentemente dalle leggi e dai gastighi il furor dei duelli diminuisce d'assai per la coltura degli spiriti e de'costumi. Si sa, ch'esser bravo non è l'essere spadaccino; e facilmente si persuade ciascuno, che senza molto valore si può talvolta per umani rispetti mettere mano alla spada. Finalmente la cortesia, della quale tutti si pregiano meritamente, tien lungi buona parte di quelle dissensioni, le quali in tempi meno colti scoppierebbero in ingiurie, e si terminerebbero col duello. Perciocchè l'onest'uomo ben comprende, che farebbe un torto a sè stesso, quando per ogni menomo disgusto, dimostrasse il suo risentimento con modi rozzi, e offensivi: massimamente che una ingegnosa e gentile risposta è la maniera migliore di difendersi contro un discorso incivile, e fa riscuotere applausi a chi sa bene usarla. Questa forse è una delle ragioni, per cui le proibizioni dei duelli ebbero maggiori effetti ne'tempi più colti. Avendo Filippo il Bello (Bodin) rinnovato il divieto, che fatto avea San Luigi; furono commessi tanti assassinj, che fu pregato di annullare quell'editto: e di vero le famiglie offese credevansi disonorate, se in qualche maniera non facessero morire il

(1) La violenza è onorata del nome di *valore* nella legge degli Alemanni tit. V.

loro nemico, quasichè la gloria brutale della vendetta sopprimesse la infamia del tradimento. Credeitesi ancora, per quello che narra dall'Hainaut, cho i duelli « si moltiplicassero dopo « la espressa proibizione dei medesimi, promnl- « gata da Enrico II; adducevasi per ragione, « che ciascheduno giudicando allora dell'offesa « a sua posta, si stimava disonorato se esitava « di battersi per ogni più leggiero pretesto ». Non è impossibile che vi concorresse altresì la impunità de'delinquenti.

ARTICOLO VI.

De' secoli corrotti dal lusso e dalla mollezza.

Havvi in fine certi tempi, ove i sollazzi, le allegrezze, e lo splendore di una colta società cagionano una specie di ubbriachezza negli animi; e la ragione istupidita dalla foga delle passioni, dalla varietà degli oggetti, che solleticano i sensi, e dal tumulto di una vita che passa fra lo strepito, il disordine, e la confusione, pare, che ponga sè stessa in non cale, ed abbandoni l'anima all'impero del piacere, e del senso. Quindi più non si pensa, che la virtù esser debbe il principio, il mezzo, e lo scopo unico della società. L'amore del pubblico bene, l'applicazione al lavoro, il disprezzo della ricchezza, l'avversione a'piaceri, e tutte quelle doti così necessarie per bene esercitare ogni serioso incarico, veggonsi precipitar nell'obblio; dal quale son tratte unicamente per essere poste in ridicolo. Ognuno travaglia di segnalarsi per la delicatezza del gusto nelle pompe del lusso, e nei raffinamenti di una vita voluttuosa: la sommissione alle severe leggi di un penoso dovere è considerata come il retaggio delle anime vili. Non è delle cose più facili il concepire fin dove possa arrivare siffatto accecamento: la storia però ha conservato un ragguardevolissimo documento colla maniera di vivere e i costumi de'Sibariti. La città di Sibari, fabbricata forse quarant'anni dopo Roma nella Magna Grecia, ovvero Calabria, divenne in poco tempo poderosissima. Avova il dominio di quattro nazioni; teneva sotto la sua ubbidienza venticinque città, e poteva mettere in arme trecentomila uomini. Ma quella opulenza fu tosto seguita da un eccesso di mollezza e di lusso, che ha ricoperto d'infamia e di spregi la memoria di quel popolo innanzi a tutta la posterità. Di niuna cosa vi si trattava più seriamente, che del ginochi (Athen. *Dipnos.* l. 12, c. 5), de'banchetti, e degli spettacoli; e niuna cosa procacciava maggiore onore, nè attirava tanto la stima altrui, quanto la sontuosità, e la delicatezza della mensa. Nelle solennità di ceremonia si dovea far l'invito un anno innanzi il giorno del convito, affinchè nulla mancasse alla magnificenza dell'apparato. Eranvi pubbliche ricompense, e contrassegni onorifici per quelli, che avessero saputo inventare novelli raffinamenti a uso di tal banchetti. Entro la città non si ammetteano fabbri, nè altri artefici, i quali potessero collo strepito de'loro mestieri interrompere il riposo de'cittadini: fin anche erano stati sbanditi i galli, per non essere infastiditi dal canti loro. Non fu dunque gran fatto, che essendosi portato un Sibarita in Isparta, attestò, che sino a quel punto, tuttociò che aveva pubblicato la fama del valore degli Spartani, eragli parnto molto straordinario, e sovrumano; ma che dopo aver veduto, e sperimentato il loro tenor di vita, erasi del suo sbalordimento riavuto, nè trovava in quelli alcuna cosa fuori dell'ordinario: non essendo, com'ei diceva, nella terra uomo così meschino e dappoco, il quale non amasse meglio morire, che essere condannato a menar una vita sì dura, e sì malinconica come la loro.

Per cotal modo, mentre i Romani, pieni di ardore per la gloria, induravano nello stento e nella fatica, e s'innalzavano colla loro virtù al sommo della grandezza, i Sibariti, immersi nella mollezza, furono ben presto la preda de'Crotoniati più di loro agguerriti; e pagarono con una ignominiosa servitù l'abuso infame, che fatto avevano della loro libertà: e quello che avea lungo tempo servito a'loro sollazzi, fu per un curioso stratagemma de'nemici volto all'estrema loro rovina. Imperciocchè usando i Sibariti di addestrare i loro cavalli alla danza, e compiacendosi di vederli fare de'balli, artificiosamente concertati col suono di musicali strumenti; da ciò i Crotoniati rinvennero la maniera di soggiogare, mediante un passatempo, la loro cavalleria. Invitarono adunque de'sonatori al campo; e quando furono vicini ambedue gli eserciti, fecero da quelli eseguire le sinfonie medesime, sulle quali erano assuefatti a danzare i cavalli de'Sibariti: bastò questo, affinchè riscossi i destrieri, e datisi immediatamente al solito ginoco, corressero verso là donde il suono partiva, e trasportassero i loro cavalieri nel campo nemico. Un ingegnoso autore facendo il confronto di quei due popoli, par che dimostri ugual disprezzo della salvatica rusticità degli uni, e della eccessiva mollezza degli altri. « Tu « ti ridi dei sibariti; ma tu, o rozzo Crotoniate, » credi tu, che 'l vantarsi di portare un bue » sulle spalle, non sia un vantarsi di simiglianza » col bue? » Ma io tengo per certo che quel vigore dell'animo, che va sempre compagno alla rozzezza di un popolo, abbandonato al semplice istinto della natura; benchè sia difettoso ancora per molti titoli, siccome di sopra lo dimostrai; valga nondimeno incomparabilmente meglio della falsa delicatezza, nella quale talor degenera la coltura: in quella stessa guisa che più pregevole assai è un frutto immaturo di un frutto passato già dalla maturità alla corruzione. E così se un popolo feroce sarà sottoposto alla coltura, ei diverrà prode e virtuoso: ma

quale speranza potremmo avere di quelli uomini, che incominciano ad essere ristucchi dei benefizj della ragione; e che dimentichi di esser nati per pensare, e per operare, non trovano cosa più confacevole, nè più gioconda del vedere i giorni loro perduti nella mollezza, e nell'ozio?

Sarebbe un errore il credere, che quella falsa delicatezza snervando il coraggio, dovesse cancellare la impronta de'pregiudizj, prodotti dalla barbarie. Abbiam nella storia de'secoli corrotti non pochi esempj, che provano come non sono altrimenti incompatibili la mollezza e l'atrocità; le quali avvegnachè per la loro essenza, e per li effetti sembrino opposte, si ravvicinano tuttavia nel loro principio. Di fatti un animo debole è, per la sua debolezza medesima, capace di tutti gli eccessi: e privo dell'attività, e della costanza, che ne dà la ragione, non è riscosso, che dalla impressione, per così dire straniera, che gli communicano le passioni; ond'egli riceve, e segue senza ritegno tutta la irregolarità, e tutti i furori. Però lo veggiamo passar per salti dal languore alla brutalità, dalla superba fierezza all'imbecillità, e dall'avvilimento al furore; e cadere così ne'più contrarj eccessi.

Il libertinaggio, che è compagno indivisibile della depravazione di un secolo corrotto, non è restio, fuorchè alla legge, ch'egli si pregia di disprezzare: i più bizzarri capricci e contradittorj, sono egualmente accetti a lui, sol per ciò che si discostano dalle idee comuni: allora onoransi del nome di sapienza e di filosofia le più sbandate opere della immaginazione; e si largheggia ben anche nel dare quel nome ad altri sistemi, non meno strani in verità, ma che nulla hanno di conforme alle prime, se non il contraporre che fanno novità perniciose alle più venerande istituzioni della religione, e della società. Non può soffrire il libertinaggio altre regole, se non quelle, ch'egli impone a sè stesso; e non dirige l'ardore de'suoi sforzi, a niente altro che all'anarchia: tendendo così a conservare gli abusi, e i pregiudizj, nati dall'amore di una folle indipendenza; e a ricondurre quella sciagurata libertà, che fu altre volte il germoglio, e 'l sostegno della barbarie.

Se si ha da credere agli antichi, convien temere, che sì fatta contagione non s'insinui a poco a poco in uno Stato, quando incominciasi ad attribuire un'idea di grandezza a delle teste sventate, le quali altro non mirano, che il raffinamento del lusso e della voluttà. Il piacere ha già per li suoi proprj allettamenti un largo dominio sul cuori degli uomini: si lasci alla virtù il diritto almeno di aspirar sola alla stima e alla gloria. Roscio colla perfezione dell'arte sua sollazzava i Romani; ma i Romani in un secolo, ripieno di luce e di buon gusto, erano molto lontani dal prodigalizzare alla eccellenza di quella professione la stima, che credevano dover'essere consecrata alla sapienza dei legislatori, alle imprese degli eroi, e alle scoperte di quegl'ingegni felici che illuminarono l'universo. Diceva Cicerone di Roscio, ch'egli era così valente nell'arte sua, che fra gli attori pareva egli solo degno di montar sulla scena; e dall'altro canto era uomo così dabbene, che sembrava egli solo degno di non salirvi. Ma in un secolo corrotto si sarebbe ragguagliato Roscio agli Scipioni; e in paragonandoli si sarebbe predicato che il primo era eccellente in un'arte, a cui bisognano tutti i doni della natura: e sui trionfi del secondo si sarìa notato, che la condotta della guerra non differisce molto dai giuochi di destrezza; e le giornate campali essere similissime a' giuochi di sorte. In somma Nerone sarebbesi meglio vantato a rappresentare la parte di Roscio, che a meritarsi il soprannome di Affricano; i Trojani però e i Marchi Aurelj avrebbero amato meglio di somigliarsi a Scipione.

Io mi sono diffuso nel presente capitolo a dimostrare come l'amor della stima, e 'l punto di onore, che da quello dipende, sono capaci di trarre gli uomini nel più ridicoli eccessi e vergognosi, dal momento che il punto di onore appartasi dalla ragione, e si resta senza altra norma che i pregiudizj di una stupida ignoranza, o i capricci di una sregolata immaginazione. Abbiamo inoltre veduto, che 'l punto di onore, in quanto può associarsi a'duelli, trasse la sua origine dalla rozza idea, che le barbare nazioni eransi formate del valore, e della gloria militare, ristringendola unicamente alla cieca impetuosità di un coraggio insensato; ovvero, e questo è anche peggio, dalla depravazione, che impose una specie di gloria nella sete, e nella esecuzione della vendetta. Però un tal punto di onore, invece di dare un novello lustro al mestiere delle armi, a null'altro serve che a disonorarlo, dandogli per compagne la fierezza, la immanità, la violenza e la brutalità. Donde si conchiude, che la seconda sorgente de' duelli non è più glorìosa della prima. L'amor stima, e 'l punto di onore, che è un effetto di quello, siccome nascono dalla facoltà, che ha l'uomo, della ragione, così non ponno esser degni della nobiltà di loro origine, se non in quanto sono guidati dalle massime della retta ragione.

CAPITOLO IV.

Della superstizione, terza sorgente dei duelli.

ARTICOLO I.

Dovunque vivono gli uomini in una indipendenza, poco dissimile da quella dello stato, che chiamasi di natura: ivi deono i duelli esser frequenti. Allora ogni famiglia forma, per

così dire, uno Stato a parte, e ciascheduno è l'arbitro de' propri diritti, e il giudice nella propria causa. Per tal modo prevalendo le passioni il più delle volte sulla ragione, le private questioni invece di esser decise per la via della equità degenerano in guerre private. Tale fu la origine primiera de' duelli fra' Germani, e fra gli altri popoli barbari.

La selvaggia costituzione di quei popoli, a cui il commercio, e le arti sono quasi ignote, non ammette gran divario di ordine nelle condizioni; nè gli uomini vi si distinguono altrimenti che per la qualità di liberi, e di servi. L'uomo libero è militare, e il militare è nobile: a tal modo la libertà civile, la indipendenza politica, e la nobiltà della condizione vi si ritrovano come indivisibili; ed una trae seco l'altra. Quivi dunque sarà riguardata come una onorevole prerogativa la potestà di farsi la giustizia da sè: e siccome una tale potestà si esercita per mezzo delle armi, il cui pregio, e la cui gloria sono ristrette in quei tempi rozzi alla mera ostentazione della forza, e del coraggio; così divien il punto di onore un secondo principio, il quale colla politica indipendenza cospira per conservare i duelli.

Ma la detta indipendenza non potrebb'essere nè intera, nè perfetta: nè potrebbe quell'adunanza di erranti famiglie e vagabonde, le quali compongono un popolo barbaro, conservarsi al di dentro, nè difendersi al di fuori; se la loro unione non fosse assicurata nè fortificata dai legami di una società. Or una società, per quanto sia mal regolata, non può sussistere, se non per la istituzione di una pubblica autorità, la quale ponendo un freno alla licenza di tutti gl'individui dello Stato, assicuri i diritti, e la libertà di ciascuno in particolare. Quindi a proporzione, che il Governo acquista vigore, diminuisce il potere di farsi da sè la giustizia colle armi. Il che avvenne già fra Germani; i quali nei tempi più antichi furono da quella selvaggia libertà, di cui non sapevano privarsi, renduti vittima della propria indipendenza; e per qualunque motivo di dissenzione pagavano col loro sangue la funesta soddisfazione di avere la spada per unica arbitra delle loro contese. In appresso le leggi, la cui necessità essi ben compresero, modificarono quell'abuso: e ridotti, siccome avverte benissimo l'autore dello *Spirito delle leggi* (l. 28, c. 17), siffatti combattimenti sotto alcune regole, furono quelli eseguiti per ordine e alla presenza dei magistrato: la qual cosa era più tollerabile, che una generale libertà di nuocersi a vicenda.

E' pare, nondimeno che lo stabilimento delle leggi e dei magistrati avesse dovuto del tutto abolire quelle guerre private. E infatti qual bisogno più resta di finire colle armi una lite, dove può il magistrato giudicare secondo le leggi? Questo in verità ne detta il buon senso e la ragione; ma la superstizione accorse a proteggere i combattimenti. La ignoranza, madre della credulità, e della superstizione, non estingue la curiosità, e il desiderio di sapere, che è all'uomo così connaturale: bensì fa che l'uomo rintracci il vero per vie storte, che a tutt'altro conducono; sicchè d'ordinario egli riesce a novelli errori.

Uno stupido pregiudizio fece credere per lungo tempo, che si potesse indovinar l'avvenire colla ispezione del volo degli uccelli, e degl'intestini degli animali; ed avvi anche oggidì persone, che giudicano della buona o della mala ventura de' fanciulli dall'aspetto de' pianeti, che presiedono al loro nascimento. Un somigliante pregiudizio persuase a' popoli rozzi, che l'esito di un certame, e l'esperimento dell'acqua bollente o del ferro arroventato, fossero mezzi proprj per avverare la innocenza o la colpa di un accusato, e la equità o la ingiustizia di una pretensione. Stimavano cioè la giustizia di Dio obbligata di rispondere con effetti soprannaturali intorno al diritto ed alla innocenza; qualunque maniera piacesse agli uomini di adoperare per consultarla. A tal modo la credulità e la superstizione eressero il combattimento in prova giudiziaria; e le leggi no limitarono l'uso arbitrario, affine solamente di porvi il suggello della loro autorità.

Pare quasichè inutile diffondersi a provare, che a questa superstiziosa credenza deesi riferire la origine de' duelli giudiziarj. Primieramente è facile il riconoscere la detta origine nella indole stessa di quegli antichi Germani, i quali erano molto alla superstizione inclinati. Così suol accadere, che i semi della religione, che l'uomo seco porta col nascere, tralignino appresso que' popoli, che non hanno la felicità di essere irradiati dai lumi della Rivelazione. Dall'altro canto la uniformità, e la somiglianza di alcune pratiche superstiziose presso nazioni totalmente separate, pare che indichi un'antichissima origine, e comune a tutto l'uman genere, innanzi la sua divisione. Una rimembranza confusa de' prodigj, anticamente operati da Dio per salvare la innocenza, e per confondere la iniquità, potè persuadere ad uomini ciechi, che fosse sempre permesso di ricorrere a quei mezzi straordinarj, la cui disposizione il Signore dell'Universo ha riserbata a sè solo. Tale fu la origine dei superstiziosi esperimenti, che furono in uso presso tanti popoli, e fra' quali il duello fu uno de' principali presso i Germani: siccome quelli, di cui Tacito narra, che quando una nazione voleva intraprendere contro un'altra la guerra, procurava di prendere dalla parte nemica un prigioniero, affine di farlo combattere con uno de' suoi; e dall'esito del combattimento giudicavasi della riuscita che dovea sortire la guerra. Nè vi ha dubbio dopo ciò, che quelle nazioni, le quali presumevano indovinare il futuro dall'esito del certame, potes-

sero anche darsi a credere senza contradizione, di avere nel medesimo un buon mezzo per appurare il passato.

2.° Le più antiche leggi, che stabiliscono il duello giudiziario, come la legge de' Borgognoni, quella dei Longobardi, de'Franchi, de' Bavari, e di altri popoli, testificano espressamente essere lai prove destinate a sperimentare il giudizio di Dio. Eravi dunque la persuasione, che Iddio facesse per simili combattimenti conoscere il torto e la innocenza delle parti.

3.° Colla medesima intenzione, e colla stessa idea furono stabiliti gli altri esperimenti volgari del ferro rovente, dell'acqua bollente o fredda, e della croce; e tutte le dette prove, siccome quella del duello, erano tenute per *giudizio di Dio*; tale era il nome, che loro davasi ne' tribunali, non meno che ne' discorsi del volgo. Il pregiudizio generale de' popoli erasi fin anche intromesso in alcune diocesi; tanto che si trovarono cerimoniali con preghiere, con esorcismi, con iscongiuri per benedire il ferro rovente, e per disporre coloro, che dovevano soggiacere alla prova. Le quali cerimonie di religione dimostrano chiaramente, che da Dio solo aspettavasi la decisione della contesa.

Ma i Papi e i Concilj, che condannarono quegli abusi; i più santi, e i più savj personaggi della Chiesa, che ne'secoli più tenebrosi gl'impugnarono colle opere loro, e il re San Luigi, che vietolli con decreti pieni di senno, e di religione, fanno testimonio, che era un tentare Iddio quest'uso di mezzi, i quali nessuna proporzione aveano col fine a cui si destinavano, e co'quali anzi pareva che si volesse per una temeraria presunzione far saggio della Provvidenza, imponendole la necessità di operar miracoli per salvare la innocenza. Non è dunque malagevole intendere, quale spirito animasse siffatte prove, guardando pur alle ragioni, che stanno contro di esse, e ne manifestano gli assurdi.

4.° Agobardo, Vescovo di Lione, in una lettera scritta a Luigi il Buono riferisce, che avendo S. Avito fatto delle dimostranze a Gondebaldo re de' Borgognoni intorno alla costui legge, che sanzionava la prova del duello; quel principe gli rispose: Donde viene dunque, che si ricorre d' ordinario al duello per terminare i litigj; e che così nelle guerre pubbliche, come nelle private, fa veder la esperienza stare la vittoria quasi sempre dalla parte del diritto, e della innocenza? Dunque non ordinò quel sovrano il duello, se non mosso dalla persuasione, che coll' esperimentare le vicende del combattimento si consultasse in certo modo l'oracolo della Divinità.

5.° E a qual altro principio potrebbesi riferire il fatto dell' imperatore Ottone I, che ordinò il duello in una disputa di giurisprudenza? Trattavasi di sapere, se, venendo a morte un figliuolo di famiglia prima del padre, e lasciando figliuoli e fratelli; dovessero quei fanciulli nella morte dell'avo succedere a quella porzione di eredità, la quale venuta sarebbe al loro padre, se questi fosse sopravvissuto; ovvero se la eredità doveva dividersi interamente tra figliuoli del defunto, che sopravviveano a lui, senza verun risguardo ai detti nipoti. La questione fu lungamente dibattuta, e diè occasione che molto sangue si versasse, mentre aspettavasene la decisione. Vedendo l' Imperatore, che i giurisperiti si spiegavano variamente, raccolse alquanti personaggi ben riputati per senno e per la dottrina, chiedendo il loro avviso: e questi dopo avere maturamente considerata la cosa, risposero essere conveniente e giusto, che i figliuoli rappresentassero nella successione il lor genitore: del quale parere era anche l'Imperatore; ma egli con tutto questo non osò acquietarsi nè alla sua perspicacia, nè a quella de' suoi consiglieri. E prima di promulgare una legge su tal materia, credette dover tentare un mezzo più sicuro per rischiarare i dubbj, e le difficoltà. Ordinò che alcuni uomini valorosi combattessero da una parte, e dall' altra: gli uni per sostenere la rappresentazione de' figliuoli, gli altri per escluderla: si starebbe alla riuscita del combattimento. I primi riportarono la vittoria; e così l' Imperatore fece la legge, che abilitava i figliuoli a divider cogli zii la successione dell' avo per la porzione, che sarebbe ricaduta nel loro padre, se questi fosse vissuto. Non si può quindi dubitare, che 'l secolo di Ottone non avesse maggior fiducia nella prova del duello, che in tutti i raziocinj dei dottori, riguardo alle questioni sia di fatto, e sia di diritto: come bisogna pur confessare, che una disputa è tosto decisa col duello, laddove i dottori dopo lunghi dibattimenti non finiscono di disputare contrariamente; e gli uomini sono impazienti di troppo aspettare le decisioni, talchè se un mezzo pare corto e decisivo, ei sono tentati di riputarlo il migliore di tutti.

ARTICOLO II.

Esame delle massime di un celebre Scrittore sulle ragioni, che fecero introdurre l'uso della prova per via di pugna.

Il solo amore della verità mi costringe ora ad esaminare le massime di un celebre autore sulle ragioni, che fecero introdurre l' uso del combattimento giudiziario per le leggi di quasi tutti i popoli barbari: tali sono la legge salica, cioè quella dei Franchi Salii, i quali ubbidivano a Clovigi avanti la sua conversione al cristianesimo; la legge de' Franchi detti Riparj; e quelle de' Longobardi, de' Borgognoni, dei Bavari, degli Alemanni, dei Sassoni e Turingj, dei Frisoni, e degli Angli. L'autore (*Espr. des Loix l. 28, c. 12*) pretende primieramente, che la sola legge salica non ammettesse la prova del combattimento, cui tutte le altre certamente am-

metteano. Per addurre una ragione di sì notabile differenza, suppone in secondo luogo una diversità non meno essenziale fra il sistema della legge salica, e quello di tutte le altre barbare leggi; in quanto che la legge salica non ammetteva l'uso delle prove negative (1), laddove le altre l'aveano per sufficiente. Il duello era, secondo lui, una sequela e un rimedio dell'uso della prova negativa: dunque la legge salica, la quale non ammetteva sì fatta specie di prova (c. 14) non ebbe bisogno del combattimento: e le altre leggi, che la ratificavano furono costrette a porre in uso il rimedio, cioè l'uso del combattimento giudiziario: egli attribuisce alla semplicità, e alla candidezza degli antichi Germani l'uso della prova negativa. Pretende da ultimo, che la prova del combattimento (c. 17) avesse fra diversi popoli della Germania una ragione, fondata sulla esperienza. « In una na» zione, puramente guerriera, dic'egli, la pol» troneria suppone altri vizj; essa dinota la » resistenza che gli uomini oppongono alla ri» cevuta educazione; e prova che tal gente non » è gran fatto sensibile all'onore, nè si governa » secondo le massime degli altri uomini ». Ciò torna manifestamente a dire, che rispetto alle inclinazioni, al costumi, e alle qualità di quella nazione era il duello la pietra del paragone per discernere gli uomini onorati. L'autore non pertanto previde la obbiezione, che gli si poteva fare; che cioè, mentre siffatte leggi ammettevano la prova del combattimento, ammettevano altresì per la medesima ragione la prova dell'acqua bollente, e del ferro arroventato; il quale pareva non avesse alcuna relazione alla poltroneria, nè ai vizj, che ne sono la segnela o la origine. Sostiene egli, che tali prove si riferissero veramente allo stesso principio di quella del combattimento, e che avessero ugualmente una ragione fondata sull'esperienza. « Riguardo alla » prova del fuoco, dic'egli, dappoichè l'accu» sato aveva posto la mano sopra un ferro ro» vente, o nell'acqua bollente, s'immergeva la » medesima in un sacchetto, che suggellavasi; » e se dopo tre giorni non appariva margine » di scottatura, era quegli dichiarato innocente. » Chi non vede che in un popolo esercitato nel » maneggiar arme, la pelle scabra e callosa » non dovea poi ricevere dal ferro arroventato, » o dall'acqua bollente tanta impressione, che » dopo tre giorni se ne avessero a scorgere i » segni? però se questi apparivano, era un in» dizio della effeminatezza di colui, che faceva » l'esperimento ». Dopo ciò potremo star certi che siccome era venuto in uso il duello per potere conoscere i vigliacchi, così venne in uso ancora la prova del fuoco per potere conoscere gli effeminati: del resto le nazioni puramente guerriere, siccome i Germani, avere avuto ragioni, fondate sull'esperienza, per giudicare i vigliacchi e gli effeminati colpevoli di tutti i delitti che loro venissero apposti.

L'autore previene anche un'altra obbiezione, la quale presentasi molto naturalmente. Le leggi sottoponevano le donne, del pari che gli uomini, alla prova del fuoco: e tuttavia non pare probabile, che si volesse fare alle medesime un delitto di esser prive delle qualità, che la bravura esigeva dagli uomini. Ecco com'el risponde. « Riguardo alle donne, le » mani di quelle, che erano avvezze al lavo» ro, potevano resistere al ferro rovente; alle » donne poi gentili non mancavano campioni » da assumerne la difesa.

Io notai altrove che non si sono per avventura formati mai tanti nuovi sistemi, quanti nel tempo che si è contro i sistemi più vivamente declamato. Quello dell'Autore è ingegnosissimo; e se ha di più la prerogativa di essere vero, bisogna pur confessare, che ben poco influsso ebbe la superstizione nella istituzione de'duelli giudiziarj: anzi le ragioni fondate sulla esperienza furono quelle, che li fecero mettere in uso: cioè da un canto la necessità di rimediare all'abuso delle prove negative, il quale traeva la sua origine dalla semplicità, e dalla candidezza de'popoli, che le ammisero; d'altro lato la qualità del rimedio, il quale in una nazione guerriera sembrava più atto a far conoscere le persone onorate o probe, e a distinguerle da quelle, che avevano fatto resistenza alla educazione, ed erano traligate dalla virtù de'loro maggiori. O dunque io debbo ribattere un tal sistema, o abbandonare ciò che ho voluto definire nel primo Articolo di questo Capo.

L'autore stabilisce dal bel principio per cosa certa, che la legge salica non ammetteva la prova del combattimento. Il Presidente Hainaut però è di contrario parere nel passo da noi sopraccitato, nel quale tratta di barbara, e di crudele la disposizione di quella legge (tit. 63), che priva del diritto della successione chiunque, trovando la persecuzione e la vendetta dei torti troppo pericolosa, avesse pubblicamente rinunziato a questa guerra privata. È vero, che quel titolo della legge non fa nè di guerra, nè di combattimento menzione alcuna; e dice solo, che colui il quale rinunzia alla sua parentela, cade da tutti i diritti alla successione, e alla parte ancora, che dovrebbe ottenere per la convenzione fra parenti nel caso che fosse ucciso qualcuno della famiglia. Ma l'Hainaut ha seguito il parere del Baluzio, del Ducange, e di altri critici rinomati, i quali credettero, che quell'atto, onde *rinegavasi il proprio parentado*, si facesse soltanto per sottrarsi dai rischj, che incontravano nel continuare una vendetta, la quale impegnava tutto il parentado: e tale vendetta non era pericolosa, se non per cagione dei

(1) Il che vuol dire, che per la legge salica quegli il quale faceva una domanda o un'accusa doveva provarla, nè bastava all'accusato il negarla. *Ibid.*

combattimenti, che era uopo avventurare contro gli accagionati dell'omicidio. Non perciò io voglio negare tutta la forza alla testimonianza di Agobardo, sulla quale appoggiasi il Montesquieu. Quel vescovo dopo avere rappresentato all'Imperatore i disordini della prova per duello, autorizzata dalla legge de'Borgognoni, chiede, che si giudichino nella Borgogna gli affari colla legge de'Franchi: e siccome altronde si sa, che in quei tempi era in uso nella Francia il combattimento giudiziario, così la istanza di Agobardo destò non pochi dubbj; i quali sono stati veramente dal Montesquieu molto bene rischiarati, distinguendo cioè i Franchi *salici*, la cui legge rigettava la suddetta prova, dal *riparj*, per la legge de' quali essa era ricevuta. Da un altro canto non sarebbe strano rispondere ai valentuomini, i quali sostengono la contraria opinione, che potevasi rinunciare alla propria parentela, non solo per non correre il rischio della vendetta, ma eziandio per non obbligarsi alla contribuzione della rata, che dovevasi pagare, se un parente uccideva un uomo di un'altra famiglia: per la qual cosa io sarei disposto a seguire la opinione del Montesquieu su tale articolo. Ma siccome la presente questione è accidentale pel mio argomento, così non mi vi tratterrò di più.

Suppone in secondo luogo l'autore, che la legge salica non ammettesse la prova del duello per la ragione, che disapprovava l'uso delle prove negative, e non aveva perciò bisogno del duello, il quale n'è la conseguenza, e il rimedio. Da questa differenza totale d'indole fra la legge salica, e le altre barbare leggi incomincia propriamente il sistema del Montesquieu. Ma per quanto ho potuto io esaminarlo, non veggo ch'egli abbia appoggiato alla menoma prova una tal differenza; laddove mi pare, che il testo medesimo di quelle leggi, che io con molta accuratezza ho considerato, ripugni a quella differenza palesemente. Senza però inoltrarmi in una discussione così intralciata e spinosa, e aliena affatto dal mio proposito, mi basterà dimostrare, che, supposta anche coll'autore cotesta differenza di sistema fra la legge salica, e le altre leggi, riguardo all'ordine giudiziario; la medesima non giova a nulla per ispiegare, perchè la legge salica non permettesse il duello; e che per conseguenza se lo ammettevano le altre leggi, siccome è certo, ciò non deve attribuirsi alla necessità di supplire il difetto di una organazione giudiziaria, fondata sulla semplicità, e sulla candidezza di quelle nazioni germaniche.

Io dunque mi contenterò di contrapporre al suo sistema una insuperabile difficoltà, ch'egli stesso conobbe alcun poco, e tentò di prevenire, ma lasciolla ciò non pertanto in tutto il suo vigore. La legge salica, egli dice, non permetteva la prova del combattimento, perchè non ammettendo essa la prova negativa, non abbisognava del duello, che n'è una seguela, e un rimedio. Ma la prova del fuoco non è egli del pari che il combattimento una seguela e un rimedio dell'uso delle prove negative? La qual cosa l'autore non nega. Ad onta di ciò la legge salica permetteva la prova del fuoco. Ma se il raziocinio dell'autore fosse giusto; e se fosse vero, che la legge salica non permettesse il combattimento per la ragione, che non ammettendo l'uso delle prove negative, non aveva essa bisogno di rimedio; in tal caso qual bisogno potea avere della prova del fuoco, che era così, come la pugna, una seguela, e un rimedio della prova negativa? E se, quantunque non ammettesse la prova negativa, riceveva contuttociò la prova del fuoco; quale ragione aveva la medesima di rigettare l'esperimento del duello? L'autore previde questa gravissima difficoltà: e procurò di prevenirla col dire, che quando la legge salica riceveva la prova dell'acqua bollente, era quella un caso tutto particolare del detta legge, nel quale essa ammetteva la prova negativa. Sì fatta risposta potrebbe menargli si buona, quando non fosse assai chiaramente contraddetta dal testo medesimo della legge. Imperciocchè il titolo LV, il solo, secondo che io mi credo, nel quale si favella di detta prova, e in cui prescrive la legge, come possa chi che sia riscattarsene; non ispecifica verun caso particolare: anzi vi comprende indeterminatamente un grandissimo numero di casi; tassa la somma della ricompera a proporzione di quello, che sarebbe stata la perdita secondo il patto, quando altri fosse rimaso vinto nell'esperimento. Per una causa, che importava quindici soldi di composizione, il riscatto ora tassato in tre soldi; e più la somma era grossa, maggiore a proporzione era il compenso. Ma eravi un gran numero di casi diversi, nei quali l'accusato rimanendo al di sotto doveva pagare le somme accennate in quel titolo. Dunque per tutti quei diversi casi la legge salica ammetteva la prova dell'acqua bollente. E se la detta prova è una seguela e un rimedio dell'uso della prova negativa, ne seguirà, che la legge salica ammetteva quest'uso in tutti quei casi diversi. Il che distrugge la differenza, che pretende l'autore stabilire fra 'l sistema della legge salica, e quello delle altre leggi barbariche. Dall'altro canto ei non ispiega perchè la legge salica ammettesse in particolare la prova dell'acqua bollente, e non quella del duello ancora. È agevole lo scorgere dal testo medesimo di quelle leggi, che 'l motivo, pel quale introdussero l'uso di quei diversi esperimenti, altro non era, se non la fiducia che la Provvidenza vi presedesse in modo straordinario per appalesare ne'casi dubbj la verità: di fatti dal bel principio ingiungevasi il giuramento ai litiganti, ovvero ai testimonj, che dovevano a favore di quelli giurare, e il cui numero era maggiore o minore, secondo che 'l caso era più o meno gra-

ve: in mancanza poi del giuramento,ovvero quando contrapponevasi giuramento a giuramento, decidevasi la contesa cogli sperimenti suddetti. Che più? Benchè vi fossero prove decise in favoro di un' accusa, o di una dimanda; se l'accusato, e 'l difensore ricusavano i testimonj come spergiuri, permettevusi loro di sfidarsi a duello, ed era quella sfida riguardata quasi appello ad un tribunale superiore, cioè al tribunale irrefragabile della Divinità. Da ultimo qualunque fiducia si avesse nella probità dei testimonj, che facevano la loro deposizione; sapendosi ciò non pertanto, che erano uomini, e potevano essere sedotti; credette la legge di dover dare la libertà a chi che sia, di accagionare di falsità in qualunque materia l'asserzione de'testimonj, e di chiamarli all' oracolo della verità; adducendo per ragione, che niuno rimanga al di sotto per la malignità de'suoi emoli (Lex Bavar. tit. XVI). Quello che io ho trovato di più confuso in quelle barbare leggi è il vedere, che in alcuni casi si provocava dal giuramento alla pugna, e in altri dalla pugna al giuramento, e così avveniva nelle altre prove. Il che sarebbe materia di una curiosa, e forse anche utile dissertazione.

ARTICOLO III.

Se lo sperimento della pugna, e gli altri esperimenti superstiziosi, avessero ragioni, fondate sulla esperienza.

Indarno dunque ci si vorrebbe dare ad intendere, che la prova del duello avesse qualche ragione fondata sulla esperienza, sol perchè la poltroneria fa supporre de'vizj in una nazione meramente guerriera. Io confesso, che in qualunque nazione la poltroneria è indizio di vizj, ed è ella stessa un vizio molto enorme. Imperocchè l'uomo, che si lascia dalla passione del timore sopraffare, quando trattasi di udempiere un dovere indispensabile, non può essere virtuoso; e tali sono i poltroni. Ma perchè un uomo è effeminato e poltrone, segue forse da ciò, che abbia egli commesso quel tale omicidio, quel furto, o quella violenza, ond' è accagionato? Non dovrebbesi piuttosto conchiudere, che la poltroneria ponesse un freno alla perversa sua volontà per non correre i rischj, ai quali ciascuno si espone rubando, assassinando, e insultando? E per quanto fossero rozzi gli antichi Germani, possiamo noi persuaderci, che fossero privi di ogni discernimento sino a tal segno? È vero, che raziocinavano essi assai male giudicando del delitto e della innocenza di un accusato dall'esito di una pugna; ma il caso è molto diverso. Essi non consideravano la pugna, come un indizio naturale del delitto, e dell'innocenza di un uomo; il che sarebbe stato un opporsi troppo manifestamente alla ragione: ma consideravania come un mezzo di esserne instruiti dal giudizio stesso della divinità. Supposto sì fatto pregiudizio, legittima era la conseguenza. Ma il giudicare un uomo colpevole di un determinato delitto, per ciò solamente che fosse stato convinto di poltroneria o effeminatezza, saria stato come stimare ogni poltrono o effeminato essere colpevole di tutti i delitti, de' quali potesse un uomo essere accagionato. Havvi di più: sarebbe cioè stato necessario il conchindere, che un uomo vigliacco non potesse essere l'erede di suo padre; di fatti anche per cause ereditarie era decretato il duello. Ma un popolo cotanto stupido, che non s'accorgesse della vanità di tai conseguenze, sarebbe privo di ogni principio di governo politico, nè potrebbe sussistere in verun modo.

Il parere dell' autore avrebbe qualche apparenza di verità, se la legge nell' ingiunger la pugna avesse giudicati colpevoli solo coloro che avessero ricusato di battersi: allora forse si sarebbe potuto prendere quel rifiuto per un contrassegno di poltroneria, e la poltronerìa per un indizio del reato. Ma benchè l' accusato accettasse allegramente la pugna, e si battesse con gagliardia, non era ciò non pertanto giudicato meno colpevole qualunque volta fosse vinto. E non può egli chicchessia esser vinto senza esser vigliacco? Che dirassi dell'accusatore, il quale era condannato come falsario, se non comprovava la sua accusa colla vittoria? Sarà dunque vigliacco chiunque trovi un campione altrettanto valente, che non si lasci atterrare? Che diremo dei vecchj, dei malati e delle altre persone, che non potendo battersi erano costrette a presentare campioni per combattere in vece loro? Si può forse tener conto della bravura, e della vigliaccheria di chi è costretto a battersi per mezzo altrui? Nulladimeno era ciascheduno assolnto o condannato, secondo che il campione usciva dalla pugna vittorioso, o vinto. Questi campioni, che esercitavano la professione di metter fine alle altrui contese col loro proprio rischio, non dovevano, pare, essere vigliacchi; ed erano ciò non pertanto stimati infami.

Per quello che spetta alla prova dell' acqua bollente, e del ferro rovente, io non mi fermerò a disaminare, se gli uomini e le donne potessero aver le mani cotanto indurate nell'esercizio delle armi, e ne'lavori della campagna, da maneggiare così comodamente, come l'autore suppone, il ferro rovente; o anche da camminare senza pena sui vomeri di aratro arroventati. Noto soltanto, che nella prova dell'acqua bollente dovevasi immergere tutta la mano ed una parte del braccio in un tino tutto pieno. Parrebbe egli probabile, che per evitare i rimproveri di effemminati dovessero gli uomini, e le donne appo i Germani aver avuto la pelle di sopra della mano, e di una parte del braccio così scabra e callosa, che dopo tre giorni non vi avesse ad apparire niun segno dell'acqua bol-

lente (1)? Se altro non si voleva fare, che dedurre la qualità della persona dalla durezza o delicatezza della pelle, per dare poi giudizio del reato, o della innocenza secondo la diversa qualità; e non era egli bastante una semplice inspezione? È vero, che le gentildonne potevano talora surrogare un uomo, il quale soggiacesse per loro alla prova; ma quella altro non era, che una condescendenza della legge, ed erano ammesse elleno stesse a fare da sè, quando il volevano.

Semprechè per uno di quegli avvenimenti molto comuni nella vita, taluno si bruciasse nel toccare un ferro arroventato, o l'acqua bollente; era forse tenuto per effemminato, se dopo tre giorni apparivagli qualche margine della scottatura sulla pelle? Ciò per altro avrebbe dovuto succedere, se la idea dell'autore fosse vera.

Erano sempre quei popoli da sbalordimento compresi alla vista di quelle terribili prove; quantunque servissero soventemente di zimbello a chi con qualche segreto, o con qualche bindolo gli uccellasse. Ei non avrebbero considerato l'esito felice di un esperimento, come una cosa strana e maravigliosa, se scorto lo avessero come un effetto naturale dell'induramento della pelle; e se di altro non si fosse trattato fra' combattenti, che di non essere effeminati per ottenere un evento felice. Non vi ha dunque la menoma verisimiglianza a supporre, che tali esperimenti avessero ragioni fondate sulla esperienza: prescindendo inoltre, che i medesimi si adoperavano non solo quando trattavasi di un delitto, nel quale la colpa di effemminato potesse formare un pregiudizio contro l'accusato; bensì ancora nelle cause civili; dove sarebbe stato l'apice della balordaggine il dar torto ad una parte col pretesto, che non avesse la pelle molto scabra e callosa.

Ma ciò che distrugge assolutamente il sistema dell'autore si è un'altra specie di prova, autorizzata dalla legge de' Frisoni. Quando un uomo era stato ucciso nella barruffa, senza che si potesse conoscere l'uccisore; era permesso a colui, al quale si spettava il frutto della composizione, di accusare sette uomini, quali meglio a lui piacesse. Ciascuno degli accusati dovea purgarsi col suo giuramento, o con quello di dodici persone, che dovevano insieme con lui giurare. Ciò però non bastava; ma esigevasi una prova più sicura della loro innocenza. A tal fine si lavoravano due dadi uguali di un certo legno; e l'uno si contrassegnava con una croce, l'altro lasciavasi liscio: s'involgevano ognuno in un pannolino appositamente preparato, e ponevansi sull'altare, o sopra reliquie. Dopo ciò si dovea per legge, pregare Iddio, acciocchè, se quegli uomini dicevano il vero giurando, si compiacesse di farlo conoscere con un segno evidente: e tosto un sacerdote, o in mancanza di quello un fanciullo, accostavasi a prendere uno de'dadi, qual venivagli il primo fra le mani. Se quello era il dado, sul quale era impressa la croce, l'accusato, di cui si trattava, era assoluto: questo era il segno evidente, che si cercava. Che relazione può esservi fra un tal esperimento, e la qualità di vigliacco e di effemminato; da poterne inferire, che la prova avesse qualche *ragione fondata sulla esperienza?* E nondimeno è incontrastabile, che un medesimo spirito suggerì a quei popoli, di origine Germani, tutti quei diversi esperimenti: e che le sorti, la pugna, l'acqua bollente e 'l ferro arroventato si riportano tutti ad un medesimo fine, il quale era d'interpetrare la riuscita per un oracolo della Divinità.

ARTICOLO IV.

Perchè la legge salica non ammettesse la prova del duello.

Supponendo ora ciò che in fatti è assai verisimile, che la legge salica escindesse la prova del combattimento, siccome ha creduto Montesquieu; rimane a cercare la ragione, per cui quella legge rigettò una prova giudiziaria, tanto praticata dagli altri Germani, nell'atto stesso che riteneva l'esperimento del fuoco.

Intorno a ciò non possiamo addurre, se non congetture; e le congetture non si pouno ammettere, che quando concordano colla indole, e cogli usi del tempo: senza questa maniera di congetture la storia non potrebbe mai mettere in chiaro le recondite cagioni degli avvenimenti, e il vicendevole legame che li congiungo. Io credo, che i Francesi salici anticamente, e prima del loro passaggio nelle Gallie, ametessero così, come gli altri Germani, l'esperimento della pugna. Vellejo Patercolo, favellando in genere de' Germani, e in particolare di quelli, che s'avvanzavano di quel tempo verso le Gallie, dice senza eccezione, che decidevano colla pugna lo loro contese: e da Tacito sappiamo, come essi credevano, che la Divinità presedesse ai duelli. Solo dopo lunghissimo corso di anni, dacchè i Franchi salici erano nelle Gallie stanziati, compilossi sotto Clovigi, e sotto i re suoi figlinoli, la legge salica. È ben noto che durante quell'intervallo i Franchi delle Gallie erano divenuti assai colti per la loro comunicazione coi Romani; tantochè attesta Agazia, che toltone la favella e i vestimenti, non vi era differenza fra loro e le più incivilite nazioni: in fine il cristianesimo, ancor più efficace dell'esempio de'Romani, cooperò non poco ad ammollire la loro ferocia. Tali erano i costu-

(1) La detta idea dell'autore dispiacque ancora al signor De Sainte Foy. « Niuno più di me (dic'egli » pag. 159 *Essais hist.*) venera l'autore dello *Spirito delle leggi*, ma mi pesa ch'egli creda, i nostri antenati avere avuto le mani come le zampe » de' coccodrilli. »

mi de' Franchi, quando la loro legge fu compilata. Nel prologo si dichiara espressamente, che eranvi corretti e riformati parecchi abusi, i quali sentivano dell'antica barbaria nazionale. In questa occasione adunque è assai verisimile, che fra le altre cose venisse soppresso l'abuso della prova giudiziaria del duello, contraria ugualmente e allo spirito del cristianesimo, e alle leggi di un savio Governo. Narra in fatti Vellejo Patercolo, che i Germani del tempo di Varo asserivano di essere stati più di tutto incantati della bellezza dell'ordine giudiziario dei Romani; e confessavano pubblicamente, essere molto più ragionevole il por fine alle controversie colla pacifica discussione delle leggi, di quello che fosse il terminarle col ferro. Poterono dunque i Franchi riconoscere di leggieri nella equità della romana giurisprudenza, quanto assurdo si fosse il mezzo, del quale si erano sin'allora serviti per metter fine alle loro contese. Non vi ha dubbio che questa considerazione valesse presso i Goti a scredito del duello: ed eccone in testimonio un passo notabile di una lettera del dotto Cassiodoro, segretario del re Teodorico, indirizzata a nome di quel principe ai popoli, stabiliti nella Pannonia. «Sta« te sommessi, ei dice, alla giustizia, la quale « fa fiorire la pace nel mondo: e donde viene, « che voi ricorrete ai duelli, mentre avete « giudici capaci di decidere le vostre controver« sie? Imitate la magnanimità de'Goti, così lo« devoli per la loro moderazione al di dentro, « come terribili per le loro armi al di fuori ». Un autore moderno ha creduto, che i Goti si astenessero dai duelli per effetto del soggiorno, che fatto avevano in Italia. Ma siccome ei vi erano stati condotti dallo stesso Teodorico; non è credibile che avessero potuto in sì poco tempo liberarsi da un pregiudizio, tanto difficile ad ischiantarsi: più probabile si è che quella nazione cominciasse a incivilirsi pel commercio, ch'ebbe coi Greci, dappoichè si fu stabilita sulle rive del Danubio. Ma perchè, mi opporranno, i Franchi salici non lasciarono così presto le altre prove superstiziose, come fecero il duello? Io rispondo, che una nazione non cangia tutto a un tratto maniera di pensare, e di operare. Quando i Franchi compilarono la legge salica, si erano di già notabilmente ravvicinati ai Romani. Adunque parecchi abusi emendarono, come confessano nel prologo, ma non perciò abbandonarono tanti altri usi antichi e barbari. Dall'altro canto la maniera di pensare dei Romani, alla quale si assuefacevano i Franchi poco a poco, non era così contraria agli esperimenti superstiziosi del ferro arroventato, e dell'acqua bollente, siccome era al duello: e certamente i Romani praticarono molte prove superstiziose di simil genere, senza però che la legge del duello vi fosse mai conosciuta. Noi osservammo di sopra, come i Greci ridotti a coltura, abbandonarono tai combattimenti; che pure erano in uso fra loro quando essi erano così barbari come i Germani; e tuttavia i Greci inciviliti non abolirono già ugualmente tutte l'altre prove di simil fatta. Io credo, che la ragione di tale differenza sia questa: che siccome la riuscita della prova per via di duello tiene più del naturale; così agli uomini era più ovvio considerarlo al lume della ragione; e però agevole fu il riconoscerne gli assurdi, e la sua opposizione alle leggi di qualunque ben ordinata società. Laddove non avendo l'esito di quelle altre prove nessuna relazione coll'ordine naturale, fu considerato come connesso ad un istituto superiore, al quale presedesse in modo speciale la Divinità; in guisa che non osando la ragione di scoprire l'arcano di tale abuso, fu il medesimo presso i Greci, e i Romani mantenuto dalla superstizione.

L'esame del sistema di uno scrittore tanto illustre, quanto è l'autore dello *spirito delle leggi*, mi ha trasportato oltre i confini, che io mi era prefisso: la digressione tuttavia mi è paruta necessaria per rischiarare questa materia; e per dimostrare, che il sistema delle leggi barbariche nell'ammettere, come fecero, l'uso del duello giudiziario, non ebbe il menomo fondamento d'alcun' ombra di ragione; soltanto fu inventato dal pregiudizio, ugualmente cieco, e superstizioso; il quale fu de' duelli la terza sorgente.

SECONDA PARTE

Divisione de' duelli; e primieramente de' duelli muniti della pubblica autorità.

CAPITOLO V.

Delle differenti specie de' duelli.

Dopo avere esposto i principj generali, che diedero origine ai duelli, cade in acconcio il distinguerne i varj generi; acciocchè esaminandoli partitamente, e collocando ciascuno di essi nel suo vero aspetto, si renda più agevole il riconoscere, fin dove si allontanino dalle massime della retta ragione.

1. Possiamo dal bel principio distinguere tre specie di duelli: que' che si fanno per autorità pubblica, e per causa pubblica; quelli che per autorità pubblica, ma per cagione privata, o almeno in cui lo Stato non ha interesse; e quelli da ultimo per causa privata, e di privata autorità, cioè, senza la permissione, ed anche contro gli ordini del Governo.

2. I combattimenti fra persone private, e per causa privata si ponno considerare o nello stato della natura, o in quello della società. Intendo per istato di natura quello, che precede lo stabilimento del governo civile; quello per conseguenza, nel quale conservano gli uomini la libertà naturale in tutta la sua estensione, senza esser soggetti ad alcuna potestà d' instituzione civile, e senz'altra obbligazione, fuori quella che la religione, e la legge naturale impongono a tutti gli uomini. Forse tale stato, almeno per una notabile durata, non fu mai sulla terra. Nulladimeno hanno creduto i politici essere utile il favellarne, massime affine di meglio diciferare i doveri, che precisamente dalla legge naturale a noi derivano. Lo stato poi di società è quello, dove gli uomini vivono sotto il reggimento di una pubblica potestà. Or vi sono autori, i quali pensarono esservi alcuni casi, nei quali il duello sarebbe difettoso nello stato di società, e pure potrebbe esser lecito in quello della natura; e quest'ultimo principio essi fecero anche valere per uno stato di società male amministrata. Siffatta dottrina ha cagionato la condanna di alcune proposizioni, delle quali favelleremo appresso; dove procureremo di mostrare contro quella falsa apparenza di vero, la quale abbagliò i detti autori, che la guerra fra due Stati, e il duello fra privati, anche nello stato della natura, sono cose assai diverse, non solo pel maggiore o minor numero de' combattenti, ma eziandio per differenze essenziali, che assolutamente ne diversificano la natura.

3. Talvolta il duello seguita immediatamente a una contesa non preveduta; per la quale talino nell' ardore della passione lasciasi trasportare a ribattere una ingiuria colle armi o a vendicarla sull' istante. Altre volte è l' effetto di un disegno premeditato. e di un accordo, che fecero le parti, per incontrarsi e per battersi; e questo propriamente è il duello nello stile delle leggi ecclesiastiche, e civili, che lo condannano.

4. La detta convenzione può essere, o espressa, o tacita; espressa quando le parti stabiliscono anticipatamente per la pugna un luogo, e un tempo determinato; tacita, quando con discorsi o con segni, ambigui in apparenza, ma intesi bastevolmente, s' indicano presso a poco il luogo, e 'l tempo opportuno per battersi. Ad onta però dell' affettazione, colla quale alcuni destreggiano per dare al cambattimento l' aria di un incontro fortuito, non cessa quello di essere un vero duello; dappoichè vi era stata fra le parti una convenzione effettiva; e le apparenze contrarie non fanno che renderne più malagevole nel foro esterno la prova.

5. Il duello è solenne, o clandestino. Il primo è quello, che ha tutte le formalità, dalle leggi o dal costume autorizzate. Tali erano già il cartello di sfida, il pegno della zuffa, la destinazione dello steccato per la sicurezza de' combattenti, e l'assistenza de' patrini, e de' giudici. Appellasi clandestino il duello, privo di quell'apparato di formalità. Guardando dunque alle solennità del duello, ognun vede che i teologi, i quali lo definirono un combattimento preveduto e deliberato di uomini privati per privata autorità, ebbero maggiore risguardo ai costumi presenti, che alla natura della cosa: giacchè essendo state le formalità, che costituiscono solenne il duello, introdotte altra volta dalle leggi coll' intento di allontanare qualunque pericolo d' insidia o d' inganno a svantaggio dell' uno de' combattenti, ne seguirebbe, stante la detta definizione, che i combattimenti o duelli solenni non sarebbero stati veri duelli; il che senza

e che 'l diritto, o la cosa in quistione rimanga al vincitore. Si appoggia egli inoltre ad alcuni esempj; e particolarmente a quello di Carlo d'Angiò, fratello di S. Luigi, e di Pietro di Aragona; i quali dopo avere fra lor guerreggiato lungamente pel reame di Sicilia, convennero in fine, colla mediazione di Martino II o IV, e del Collegio de' cardinali, di portarsi a Bordeaux per decidere la loro contesa con un duello, assistendovi Odoardo I re d'Inghilterra, a cui s'apparteneva quella città. Egli adduce l'esempio degli antichi Germani, e dei Sarmati, i quali non volevano prendersi veruna briga per le contese de' loro capi, ma obbligavanli a disbrigarle fra loro. Soggiunge da ultimo, che in tali casi non si risica più di tentare il giudizio di Dio col duello, di quello che facciasi con una pubblica guerra; essendo ugualmente incerto il destino di entrambi.

Pare, che 'l Grozio (*De jure belli* l. 2. cap. 23, §. 10) non sia molto lontano dalla stessa sentenza; dicendo, che l'uso dei duelli non sembra doversi assolutamente rigettare, quando due persone, le cui contese cagionerebbero molti, e gravissimi danni a popoli interi, sieno pronte di terminare le loro contese colle armi: e cita in tal proposito parecchi esempj, da noi riportati qui sopra. Ma in appresso modifica il suo parere soggiungendo, che se due campioni non possono in tali casi venire in duello senza colpa; lo Stato almeno ha diritto di autorizzare il duello come un male minore, e come un espediente, per cui senza spargere molto sangue, e senza cagionar gravi perdite, decidasi, per esempio, quale dei due popoli debba all'altro comandare. Ei ripete la stessa cosa l. 3, cap. 20, §. 43, n. 6: e nel paragrafo seguente soggiunge, che coloro i quali rimettessero per tal modo la decisione della loro controversia alla riuscita di un duello, potrebbero pure, se avessero qualche diritto, per loro stessi privarsene; ma non potrebbono mai, quando si trattasse di un regno, che non fosse altrimenti patrimoniale, dare con ciò alcun diritto all'altra parte, la quale si supponesse non averne veruno: però affinchè il convegno fosse valevole, ci vorrebbe il consenso del popolo, e delle persone già nate. Il Puffendorf si esprime a un dipresso nella stessa maniera l. 8, c. 8, §. 5.

Per discutere con tutta chiarezza il presente argomento io ridurrò la questione a quattro punti. 1. Se possa in buona regola il sovrano, quando trattasi di una causa pubblica, e che gli preme come a sovrano, rimettere la decisione della contesa alla sorte di un duello. 2. In qual caso ciò possa farsi senza violare le leggi della buona coscienza. 3. Se nelle cause che premono a lui solo privatamente, egli possa ricorrere al duello. 4. Qual effetto debba avere in tutti questi casi il consenso del popolo.

1. È sentimento commune nelle scuole cattoliche, come in buona regola non è permesso altrimenti l'assoggettare alla dubbietà di un duello la decisione della controversia, mentrechè questa dà giusta ragione al principe di fare la guerra. Primieramente è manifesto da un canto, che non avvi guerra giusta senza pubblica causa; e dall'altro canto, che la causa pubblica interviene sempre pel mantenimento e per la rivindica dei diritti della sovranità, di qualunque forma essa sia, o che risieda in un solo, o in un'adunanza speciale, ovvero in una moltitudine. La società universale dell'uman genere, così necessaria per la felicità, per la sicurezza, e per la tranquillità degli uomini, non può mantenersi, se non per la conservazione, per la buona disciplina, e per l'armonia di tutti gli Stati nei quali dovette alla dividersi: e la conservazione, la buona disciplina, e la sicurezza di qualunque Stato, non sussistono se non pel mantenimento dei diritti della sovranità; la quale è l'anima del governo, e il vincolo della società de' popoli, che lo compongono. Donde segue, che la causa pubblica esige, che 'l sovrano vegli continuamente per difendere e rivendicare quei sacri diritti, i quali non possono essere violati senza pregiudizio dello Stato, e senza arrecar detrimento alla società universale del genere umano. Esige dunque la pubblica utilità, ch'egli abbracci i mezzi più convenevoli per assicurare tutti i suoi diritti, e per far trionfare la giustizia della sua causa. La guerra per la quale il principe fa uso di tutte le forze del suo Stato, è sovente un mezzo convenevole pel detto effetto: ma il duello non può esserlo quasi mai.

La guerra è l'arte di usare la forza per ridurre un nemico a rendere ciò che deve, o a spogliarsi di ciò, che ha ingiustamente usurpato. Quest'arte ha delle regole, che ne dirigono i movimenti; e la saviezza della condotta ne assicura spesse volte il felice successo: se ne ponno più o meno prevedere le conseguenze per le forze che ciascheduno è in istato di opporre al nemico, per quelle degli alleati, da cui si cercano gli ajuti, e per il profitto che altri sa cavare dalle circostanze. La guerra non è limitata alle giornate del conflitto: ma consiste anche nel sapere evitare il combattimento, nello stancare l'inimico, nel distruggerlo poco a poco, nel combattere solo quando si vuole, e nel volerlo fare soltanto quando si può con vantaggio. Quindi è che la guerra, la quale si riduce a usare la forza necessaria, con saviezza e con metodo; costituisce un mezzo naturale e conveniente per ristabilir l'ordine, soggettando colle armi quelli, che non vogliono arrendersi alla ragione. E siccome la disposizione de' mezzi naturali è sempre mai alla Provvidenza subordinata; così vi è ogni ragione di sperare nella protezione onnipotente del Dio degli eserciti; il quale ispira nelle angustie i consigli salutari, ravviva e sostenta nei perigli il coraggio, e prepara per vie impene-

trabili alla umana sapienza, la concatenazione degli eventi, che seco portano la vittoria.

Il duello è di tutt'altra natura: e ciò in prima perchè il principe con ricorrere a siffatto espediente non fa uso di tutte le forze, che esige il bisogno: secondo, perchè si priva in caso di una trista riuscita, di quelli ajuti, che può lo Stato naturalmente somministrare: terzo, perchè d'ordinarlo in uguaglianza de' combattenti fa sì, che il risultamento della pugna dipenda senza più da qualche incidente fortuito a beneficio dell'una o dell'altra parte. È dunque il duello un mezzo tale, che di sua natura pone allo stesso livello il diritto, e il torto: la causa giusta non ha sopra l'ingiusta nessun vantaggio; e vi è un' uguale probabilità in favore dell'una, e dell'altra. Come dunque potrà essere un partito, abbastanza naturale e convenevole per chi sostiene la causa giusta, il rimetterla alla decisione della sorte cieca, con di più la condizione, che rimanendo al di sotto, egli perda ogni speranza di rifarsi mai più? Vi ha dunque una differenza essenziale fra la guerra, e'l duello; che cioè la guerra abbraccia una serie di azioni, cui la prudenza e la ragione possono governare in guisa, da ottenere il debito fine: laddove nel duello l'evento è piuttosto l'effetto del caso, che di una ragionata condotta; e però fa dipendere dalla ventura una causa, che lo Stato dovrebbe difendere con tutti i mezzi, accordati e disposti colla maggiore avvedutezza. Quando farò le risposte ai raziocinj del l'Alciato procurerò di sciogliere le difficoltà che potessero rimanere sulla detta differenza dal duello alla guerra.

Il Grozio sostiene pur egli la dottrina qui esposta (l. 3, c. 20, §. 43, num. 3): « Se si fa la » guerra, egli dice, per una cagione sufficiente; » siccome trattasi della conservazione di un gran » numero di persone innocenti, così bisogna o- » perare con tutte le forze, di cui si può dispor- » re. Quindi è, che appigliarsi al partito di » rimettere la decisione ad un ristretto com- » battimento, come se la riuscita dovesse esse- » re una prova della buona causa, o una puni- » zione da parte della giustizia divina, è follia, » e superstizione ». Il Puffendorf pare che sia dello stesso parere (l. 8, cap. 8, §. 5): « È » una questione rilevante, e difficile, ei dice, » il sapere se sia ben fatto l'esporre gl'interes- » si di tutto uno Stato alla ventura di siffatti » combattimenti. Pare da un lato, che per tal » mezzo si risparmi il sangue umano, e si di- » minuiscano le calamità della guerra. D'altro » canto si può dire con certa apparenza di » ragione, che meglio valga impegnarsi in una » guerra sanguinosa, di quello che porre a ri- » sico tutto a un tratto con un particolare com- » battimento definitivo la libertà, e la salute » dello Stato: tanto più che varia è la fortuna » delle armi, in guisa che dopo aver perduto » una o due battaglie, si può risorgere in una » terza, uscendone colla vittoria ». La quistione è senza fallo rilevante, ma non già difficile secondo le massime della sana teologia; massime le più conformi ai lumi della retta ragione. Imperciocchè come non può esservi guerra giusta senza una causa pubblica, così non si potrebbe senza grande biasimo avventurare la causa pubblica alla cieca decisione della sorte, finchè lo Stato possiede mezzi e forze per sostenerla.

2. Da ciò segue, che un solo caso vi è, nel quale possono esser permessi sì fatti combattimenti; permessi, dico, ad una sola delle parti, a quella cioè, che tiene per la giustizia. « Il » caso è, come ben avvertirono il Grozio, e » Puffendorf, quando senza ciò vi hanno tutte » le possibili probabilità (questi sono i termi- » ni precisi del Grozio) che quegli, la cui causa » è ingiusta, sarà vittorioso; e farà perciò la » rovina di un gran numero di persone inno- » centi: imperciocchè non si potrebbe allora » biasimare ragionevolmente colui, che sceglies- » se quella maniera di combattere, donde può » sperare probabilissimamente il desiderato ef- » fetto. Il Puffendorf dice altresì, che se trovi- » si taluno inoltrato nella guerra con tutte le » forze dello Stato; e non vi è d'altronde alcu- » na speranza di felice successo; niuna cosa im- » pedisce a costui di abbracciare il detto par- » tito, come il minore dei due mali, a cui si » vede esposto inevitabilmente ».

Ma queste dottrine erano già state discorse e definite da' nostri teologi, prima del Grozio e del Puffendorf; ed anche, se posso dirlo, con maggior chiarezza e precisione. Quando il capo dello Stato, fatto veramente certo della giustizia della sua causa, nè avendo altronde bastevoli forze per sostenerla, prevede, che gli sarà molto più agevole ottener la vittoria con un duello, che con una guerra regolare; egli in tal caso non fa contro la prudenza appigliandosi al partito, comunque non del tutto sicuro, del duello; piuttosto che aspettare una certa rovina. Così parlano il Gaetano, il Valenza, l'Azorlo, e il Silvio seguiti pur dai moderni. E a questa massima si potrebbe ridurre la sfida, che Ciro mandò al re dell' Assiria: mentre da un canto l'armata di Ciro era molto inferiore di numero; e dall'altro Ciro educato dalla sua gioventù nell'esercizio delle armi, e indurito a tutte le fatiche della guerra, poteva facilmente sperare di restar di sopra in duello contro un principe ammollito dal lusso, e dalle delizie di una vita tutta voluttuosa.

La maniera, colla quale gli antichi si astringevano a simili combattimenti definitivi con animo di evitare una guerra, merita qualche attenzione. Erano essi ben lungi dal pensare, che la natura o la legge del duello esigesse uguaglianza nelle armi, affinchè la vittoria non potesse essere attribuita, se non ad una sopreminenza personale di forza, di destrezza, e di valore: tutto al contrario credettero permesse a fronte

dell'avversario tutte le astuzie, ed anche pigliarsi a danno di lui tutti i vantaggi, che le leggi della guerra permettono fra due armate nemiche. Strabone (l. 8, p. 344) ce ne conservò un esempio nel combattimento di Pirecmo Etolo, e di Degmene Epèo. Gli Etoli volevano riscattare la Elide, da cui gli Epei li avevano cacciati: e come ambedue le armate furono di prospetto, sembrò meglio terminare la contesa con un duello fra i due capitani, secondo l'antica usanza dei Greci. Degmene allora si fece innanzi non munito di altre armi, che di un arco leggiero, credendosi aver a combattere contro un nemico, oppresso dal peso delle proprie armi; quale sarebbe stato a lui ben agevole di trafiggere colle sue frecce, prima ch'egli si fosse potuto appressare. Ma Pirecmo essendo stato avvertito della intenzione di Degmene, prese una fionda di nuova invenzione, la quale lanciava i sassi più lungi del tiro di un dardo; e con quella atterrò pur da lontano il suo nemico, prima che questi potesse far uso dell'arco.

Nella guerra di Atene contro quei di Mitilene per la città di Sigeo, l'armata ateniese era comandata da Frinone, e quei di Mitilene avevano per condottiere Pittaco, uno de'sette savj della Grecia. Avendo ambedue quei generali fatto quanto si poteva umanamente aspettare da loro, nè niun vantaggio avuto dall'una parte o dall'altra, convennero di duellare fra loro. E Frinone non fece uso che del suo valore; ma Pittaco ricorse all'astuzia: nascose adunque dietro al suo scudo un laccio, del quale si servì destramente per inviluppar vi il nemico, e per vincerlo.

Altri esempj mille di simil fatta provano, che gli antichi, allorquando si obbligavano al duello per evitare la guerra, procuravano il più che potessero, di ravvicinare quello al metodo di questa: provano altresì, che credevansi lecito usare delle astuzie, e delle sorprese, che la guerra autorizza fra le armate nemiche: e in ciò erano i loro duelli molto diversi da quelli, che una vana ostentazione di bravura introdusse presso i popoli barbari. Oltrechè dee notarsi, che mentre gli antichi ravvicinavano al metodo della guerra i duelli, che ne facevano le veci; al contrario i barbari ridussero la guerra alle leggi dei loro duelli, e si videro per molti secoli i generali presentare le sfide per le battaglie ordinate, come usavano i campioni per li duelli: si conveniva del giorno, e del luogo; era vergogna il rifiutare, o far mostra comunque di temere il nemico (1): in somma pareva, che la guerra avesse per oggetto la gloria di vincere, non già l'arrivare per mezzo della vittoria ad una solida pace o durevole. Questa fu la origine delle disavventure di San Sigismondo, re di Borgogna. Imperciocchè essendosi rontro di lui collegati Clodomiro, Childeberto, e Clotario figliuoli di Clovigi, non poteva egli fare di meglio, che procurare di acquistar tempo, di starsi sulle difese, e di arrestare i loro progressi; aspettando, che la dissensione obbligassegli a retrocedere: siccome colui, il quale ben conosceva quei tre principi; e come fra loro non sarebbe la lega durata a lungo. Ma i pregiudizj del suo secolo e della nazione non gli permisero di appigliarsi a un tal partito; e da che seppe, che erano coloro ne'suoi Stati, si fe' loro incontro colla sua armata, appiccò la battaglia, e fu vinto. Si ponno inoltre annoverare fra' duelli per causa pubblica, e per pubblica autorità quelli ancora che furono in voga sì lungamente fra i partiti, e fra i campioni di due armate nemiche in tempo di guerra. Ma io mi riserbo di farne un capitolo a parte.

3. Quanto al terzo punto, nel quale si cerca, se i capi dello Stato possano ricorrere al duello per controversie, le quali a loro premono solo personalmente, e senz'alcuna relazione allo Stato; io avverto in primo luogo, che le ragioni meramente personali e proprie, se pure ve ne ha, de' capi dello Stato, non possono mai fornire un giusto titolo di fare la guerra; nè per conseguenza di evitare la guerra con un duello. E in simiglianti casi neppure potrebbe dirsi che il capo dello Stato venisse alla zuffa in qualità di sovrano; dappoichè si suppone, che il combattimento non interessi in guisa alcuna lo Stato. Non sarebbe dunque in tale ipotesi un duello per causa pubblica, ma piuttosto fra privati, considerati nello stato della natura.

Osservo in secondo luogo, che in una società regolata è difficile il separare i diritti, e gl'interessi del capo dello Stato, da quelli dello Stato medesimo. Io intendo per capo dello Stato, la persona, o l'adunanza, nella quale risiede la sovranità; e che ha la potestà di far la guerra, e la pace, e farvi cooperare lo Stato nella maniera, che reputa più convenevole. In un dominio aristocratico, o in altro simile, nel quale il Doge non sia fornito della suprema potestà, è agevole il concepire in qual maniera possa egli aver diritti e interessi speciali; ed è chiaro per la stessa ragione, che in tutto ciò, che riguarda sì fatti diritti e interessi, non rappresenta il Doge in veruna guisa il personaggio dello Stato; e come per conseguenza è inutile il cercare, se per contese di tale natura possa egli anteporre il duello alla guerra; non essendo esso

(1) L' Imperator Probo verso l' anno 277 seppe rivolgere destramente contro i Borgognoni ed i Vandali quest'uso così universalmente sparso fra le barbare nazioni. La loro armata accampata di là dal Reno non permetteva ai Romani di tentare il passaggio di quel fiume. Ma Probo trovò il segreto di fargli sloggiare, e di appressarsi a' medesimi per combatterli, sfidandogli a battaglia ordinata. Punti coloro per tale disfida si gettarono nell'acqua: a così una buona parte fu trasportata dalla corrente; e gli altri non giunsero sulla riva, che per farsi prendere, o scannare dai Romani, i quali a piè fermo aspettavanli.

autorizzato a suscitare una guerra per motivi di questo tenore. Ma se per l'opposto consideriamo il Doge alla testa dell' adunanza, a cui presiede, e inquantochè egli congiuntamente coi membri della medesima rappresenta la sovrana autorita; è impossibile l'immaginare, che in tal qualità il Doge, e'l Senato abbiano diritti, o interessi particolari separatamente da quei dello Stato. Quando dunque il capo dello Stato riunisce nella sua persona tutte le parti della sovrana potestà sparse nel Doge, e nel Senato, non potrebbesi fare veruna distinzione tra suoi interessi reali, e quei dello Stato. Imperciocchè tutto quanto è del suo interesse, deve puru appartenere all'interesse dello Stato; giacchè nella sua sola persona risiede la sovranità, la quale è fondamento, sostegno, e vincolo il più sacrosanto della cosa pubblica.

Almeno, dirà taluno, quando trattasi di un reame puramente patrimoniale, non può egli il principe rimettere la decisione di una contesa all' esito di un duello, piuttosto che esporre ad una guerra sanguinosa tutto il reame? Per tal modo egli non fa verun pregiudizio alla causa pubblica, tanto più che il principe è padrone di disporre a suo grado di un regno patrimoniale.

Ei parmi, che nel presente argomento si confondano due cose molto diverse; ciò che risguarda la facoltà, che ha il principe di disporre di un regno, e ciò che risguarda la maniera di terminare le contese di quelli che hanno pretensioni sul regno. Se il reame è patrimoniale, è verissimo che può il principe disporne, e alienarlo come gli par meglio; il che deriva dalla disposizione del diritto delle genti sulla natura di un bene patrimoniale. Quindi è che alienando un principe con pieno arbitrio un regno patrimoniale, opera in conseguenza di un diritto chiaro e preciso, al quale è sottoposto quel regno di sua natura. Ma quando due concorrenti aspirano a un regno patrimoniale, fa di mestieri, che la loro contesa si aggiri su qualche punto di diritto o di fatto circa l' ordine della successione in quel regno, ovvero sulla validità o nullità degli atti precedenti. Or alla causa pubblica importa sommamente, che l'ordine della successione, e la validità degli atti, che la riguardano, sieno decretati e definiti con regole fisse e costanti; senza di che sarebbe lo Stato esposto mai sempre a tutte le pretensioni di coloro, che volessero impadronirsene. Epperò, benchè possa il principe disporre a suo piacimento di un regno patrimoniale senza far torto allo Stato; non può tuttavia rimettere alla sorte la decisione di que' punti, che si attengono all'ordine, e alla validità degli atti circa la successione; menochè si faccia lecito di tradire il pubblico bene. Donde segue, che'l principe, autorizzato a fare una guerra giusta per sostenere i suoi diritti sopra un regno patrimoniale, deve adoperare a ciò tutte le forze dello Stato, e non già esporre la validità del suo diritto alla riuscita fortuita di un duello. In una parola corre ben grande divario fra gli atti, i quali conseguitano al diritto, che uno ha di disporre di alcuna cosa; e le quistioni che insorgono sulla validità del diritto, cui altri pretende avere sulla medesima. Lo Stato non riceve alcun pregiudizio, quando il principe dispone di un regno secondo il diritto ch' egli ha di disporne: ma ne avrebbe senza dubbio, se quegli, che n' è il legittimo sovrano, usasse per terminar le contese, insorte su tal proposito, di un mezzo, il quale tendesse a rovesciar l' ordine, su cui è fondato il diritto della sovranità in quello Stato. Dunque non potrebbe il principe senza nuocere alla pubblica causa rimettere la decisione di tale contesa a un duello, anzichè spendere tutte le forze dello Stato per sostenere la giustizia del suo diritto.

Altrettanto inammissibile è il duello pe' casi, onninamente dubbj sul diritto, e sul possesso; stantechè la maniera più ragionevole di terminare si fatte contese è il venire a transazione.

Finalmente nel caso, che mancasse ogni statuto, e i competitori avessero nella scelta diritto uguale, la ragione approva la sorte divisoria, che non soggiace a verun disordine. Ne abbiamo un esempio dalla storia della prima dinastia de' re di Francia. Avendo dopo la morte di Clotario I desiderato Chilperico di aver Parigi per sua porzione, ed essendovisi opposti i tre suoi fratelli, furono tratti a sorte i quattro regni, e a Chilperico toccò quello di Soissons. Sarebbe stato assurdo in questo caso ricorrere al duello per una divisione, in cui senza sparger sangue era agevole il comporre la differenza con qualunque altro mezzo.

Io soggiungo, che, se regolarmente parlando potesse il sovrano per mezzo del duello por fine alle contese che insorgono circa un regno patrimoniale, non gli sarebbe permesso giammai intraprendere una guerra per sostenere i suoi diritti, avvegnachè giusti. Imperciocchè fra due modi, uno de' quali cagiona una infinità di disgrazie, e l'altro le evita; questo diviene necessario dal momento, che è permesso. Or chi vorrà dubitare, che un principe, sicuro della giustizia della sua causa, non possa sostenere colla guerra i suoi diritti sopra uno stato patrimoniale? Bisogna dunque conchiudere, che l'usare del duello non gli è permesso.

Aggiungo altresì, che l'atto, col quale si rimettesse all'esito di un duello la decisione di una controversia, spettante a un regno patrimoniale, non pare bastevole per dare il menomo diritto a colui, che si suppone non averne punto. La ragione di ciò si è, che in tal caso il consenso sarebbe annesso ad una condizione contraria alla onestà: imperciocchè quantunque si possa da chi che sia disporre delle proprie sostanze, come si vuole; non può

egli però disporne validamente con patti, che ledano la giustizia e la onestà; ed è contro la ragione, che un diritto possa acquistarsi con un delitto. Donde segue, che la parte, la quale si suppone non avere alcun diritto innanzi la pugna, non potrebbe acquistarlo colla vittoria, in virtù di quell'accordo, pel quale si fosse convenuto di rimettersene al duello; solo vi potrebb'essere una cessione puramente volontaria dell'altra parte, la quale concedesse un tale diritto.

4. Resta a vedersi, se'l consentimento del popolo possa in qualche occasione render legittimo un duello, al quale non potrebbe il reggitore dello Stato aderire di sua propria autorità; e se'l popolo possa senza colpa acconsentire a un duello, che il sovrano non può intraprendere senza peccato. Io non istarò in forse di rispondere, che non può il popolo nè l'uno nè l'altro. E negli Stati nei quali la suprema potestà risiede in un solo, la quistione pare che sia fuori di proposito: giacchè in siffatta forma di governo il consenso dello Stato altro non è, che quello del principe: e non formando qui il popolo uno Stato, se non in quanto forma una società fornita della potestà suprema; il consenso di quello, in cui risiede la sovrana autorità è riputato consentimento dello Stato. Per ciò che spetta alle altre costituzioni distinguiamo gli effetti, che può avere il consenso del popolo; e vedremo, che non si estende mai sino a legittimare il duello. Vuolsi, che Stato possa autorizzare il principe a spogliarsi di certi diritti, de' quali non potrebbe egli in altra guisa privarsi. Ma da ciò non seguirebbe altro se non che, mediante il consenso dello Stato, potesse il suo capo evitare la guerra cedendo i diritti, e le pretensioni, alle quali non avrebbe egli potuto di proprio suo arbitrio rinunziare. Or siccome in tale ipotesi non deve egli più far la guerra, bensì dee cedere i diritti, de' quali lo Stato l'autorizza a spogliarsi; così non è più nel caso di scegliere il duello per evitare la guerra. Si dirà forse, che lo Stato, il quale si suppone padrone di qualche diritto, può rimetterne il salvamento o la perdita alla riuscita di un duello? Ma io ripeto, che ciascheduno è padrone di sostenere, o di abbandonare i suoi diritti: finchè per altro ei li voglia in qualunque maniera conservare, non è già padrone di farlo in un modo contrario alla retta ragione. Quindi, siccome il duello non è un mezzo conveniente per sostenere una causa, che altri abbia diritto a difendere; così peccherebbe lo Stato contro la retta ragione, acconsentendo a sì fatto partito. D'altronde, quando si trattasse del caso straordinario, di cui si è parlato innanzi, nel quale saria lecito ricorrere al duello come un estremo riparo; il capo dello Stato non avrebbe maggior bisogno del consenso del popolo per appigliarsi a tal partito, di quello che ne avesse per muovere la guerra. Da ultimo nelle controversie, che solo personalmente premono i capi dello Stato, il consenso della nazione non ha forza per autorizzare i combattimenti che dovessero seguirne, più di quello che possa averne per legittimare il duello fra persone private per causa privata. Donde si vede che lo Stato non può nè render legittimo col suo consenso ciò che è contrario alle massime della retta ragione; nè consentire senza peccato a quello che non potrebbe essere legittimo.

CAPITOLO VII.

Risposta al discorso dell'Alciato.

È agevole il rispondere ai ragionamenti di questo autore coi principj, che ho procurato di stabilire nel capitolo precedente.

1. Non è egli meglio, dice l'Alciato, che i principi nelle controversie, che loro premono personalmente, si appiglino al partito di por fine alle cortese col duello, piuttosto che esporre tutto un popolo alla calamità della guerra? Un male minore non deve egli sempre essere preferito a un maggiore?

Un tal discorso non si raggira che sopra falsi supposti; i quali dimostrano, che l'autore non intendeva così bene il diritto pubblico, come il civile. Imperciocchè proponendo siccome fa, l'espediente del duello per evitare la guerra; intende egli favellare di una guerra giusta, o pure ingiusta? Se parla delle guerre ingiuste noi siamo fuori di questione; giacchè non si dee per nessuna maniera sostenere, o proseguire una causa ingiusta; e solo è dovere il recederne a qualunque costo. Questo è in tal caso l'unico mezzo di evitare la guerra; e siffatto mezzo esclude ugualmente il duello. Trattasi dunque di sapere, se quando ancora il principe ha un giusto motivo di far la guerra, possa preferire l'uso del duello per risparmiare una calamità pubblica allo Stato. E qui appunto si mostra anche meglio la falsa supposizione dell'Alciato: il quale suppone in effetto, che la causa della guerra potesse essere giusta, e che nondimeno potesse non avere altra relazione, o interesse diretto tranno colla persona del principe. Or in questo egli s'inganna a partito. E in verità tutto ciò, che lede i sacri diritti della sovrana autorità, e che per ciò stesso sembra non risguardare se non la sola persona del sovrano; preme realmente a tutto lo Stato, il cui buon ordine, e la cui conservazione sono raccomandati al mantenimento dei diritti della sovranità; non formando il popolo una civile società, se non in quanto è sotto l'autorità di un Governo, dalle leggi costituito: sicchè il Governo è quello che dà la forza, e la vita allo stato di società; e 'l Governo non sussiste, se non

pel mantenimento dei diritti della sovranità. Per la qual cosa tuttociò, che risguarda la sovrana autorità, ricado sullo Stato della società, e spetta alla causa pubblica. Ma il sovrano deve sostenere la causa pubblica coi più convenevoli mezzi; dunque non gli è permesso l'abbandonarla alla ventura del duello.

2. Non approvò egli il Pontefice Martino la massima dell'autore, proponendo a Carlo d'Anjou, e a Pietro di Aragona di finire con un duello le loro contese sul reame di Sicilia?

Fa maraviglia il vedere, che autori moderni abbiano riportato la suddetta storia sulla fede dell' Alciato, senza pensare, quanto lo debbo credere, di cercare altro appoggio di autenticità ad un fatto tanto notabile. Oltracciò sembra, che essi approvino indirettamente la condotta de' due principi, e le pretese sollecitazioni del Pontefice per indurveli: e in tale occasione parlano della sfida di Carlo V e di Francesco I; la quale essi riprovano unicamente nella supposizione, che quei due monarchi avessero considerato il certame, siccome un mezzo di appalesare la verità col giudizio di Dio; mentre questa idea non si può loro attribuire con sufficiente ragione. Finalmente non sanno questi autori opporre a quella disfida nient'altro se non, che probabilmente il ripiego non saria stato bastevole per ristabilire la pace; stantecchè, comunque fosse terminata la pugna, l'antica rivalità delle due corone avrebbe sempre raccesa la guerra, ed anzi più vivamente che mai.

Ciò che vi ha di vero nel racconto dell' Alciato è questo: che Carlo d' Anjou, e Pietro di Aragona eransi accordati di trovarsi in Bordeaux per terminarvi col duello la loro contesa. Gli articoli di quella convenzione vennero alla luce sotto il regno della regina Anna, nel Codice Diplomatico di Lunigo. Ma il Pontefice Martino non ebbe alcuna parte in quella convenzione: e i documenti contenuti in quel codice ne fanno ampia fede. Oltredichè nella Collezione de'concilj del Labbè si legge una lettera di quel Papa al re d'Inghilterra, nella quale gli fa le più calde istanze per indurlo a impedire con tutto il suo potere ed autorità il duello concertato fra i duo sovrani; o non permettere almeno che seguisse ne'paesi di suo dominio; rappresentandoglielo come un'azione contraria allo spirito del cristianesimo, ed ai precetti dell'Evangelio. Sarebbe stata certamente la più strana cosa del mondo, che un papa avesse approvato il duello in un fratello di San Luigi; di quel Santo Re, destinato, siccome dice il Voltaire, ad essere in tutto il modello degli uomini; di colui, che aveva sì fatte specie di combattimenti vietato in tutte le terre di sua signoria. Il re d' Inghilterra eseguì puntualmente le commissioni del Papa; ricusò di concedere il campo della battaglia, e scrisse ai due re per distorli da una impresa, così poco conveniente alla maestà delle loro persone, e alla grandezza del negozio, di che quistionavano. Trovasi negli storici, che non ostante il rifiuto di Odoardo, si portarono i due sovrani il giorno destinato in Bordeaux; che furono quivi senza vedersi, e che se ne partirono tostamente. Dicono i politici, che Pietro di Aragona accettasse il duello, sol per guadagnar terreno: e procurarsi comunque il conquisto della Sicilia; ben persuaso d' altronde, che non sarebbe seguita la pugna. Non pare adunque che l' Alciato citasse Papa Martino, fuorchè unicamente per dare altrui occasione di scolpare la memoria di questo Pontefice, e di ribattere il parere dell' Alciato coll' autorità medesima sulla quale ei si credette di poterlo appoggiare.

Maggiore difficoltà sarebbe riguardo alla disfida, che fece S. Venceslao re di Boemia a Radislao conte di Gurima, verso il fine del secolo decimo. La pietà, e la moderazione di Venceslao passavano per debolezza in un secolo tenebroso, nel quale l' ardire si acconciava colle divise risplendenti del valore, e della magnanimità. La pretesa debolezza del re di Boemia eccitò l'ambizione del conte di Gurima; il quale credendosi fosse venuto il tempo d' impadronirsi di quel regno, levò un' armata poderosa, e s' avvanzò verso le frontiere. Venceslao non perdette il coraggio, e preparossi ad una vigorosa resistenza. Ma tostocchè furono in vista gli eserciti, il re con animo di evitare la strage disfidò il conte di Gurima a singolar tenzone. Accettò questi la disfida con grandissima gioja, siccome quegli che confidava molto nel suo valore, nè credeva dubbiosa per se la vittoria. La detta disfida dalla parte di un re, che la Chiesa onora fra i santi, formerebbe una considerevole difficoltà, se gli storici della Boemia, i quali riferiscono il fatto, non ne somministrassero la risposta col racconto dell' avvenimento, del quale ci conservarono la memoria. Non si dee dubitare, che Venceslao non fosse da una speciale ispirazione stimolato a una disfida, cui la Provvidenza destinava di coronare con un esito miracoloso. Imperciocchè quando i guerrieri furono vicini a venire alle mani, Radislao vide un angelo in figura umana; il quale in minaccioso aspetto vietògli di porre sopra il sant'uomo le sue sacrileghe mani: tanto chè confuso Radislao e stupefatto, tosto si gettò in terra, e prostrato a'piedi del re gli domandò umilmente perdono di sì temeraria e colpevole impresa. Tale è il fatto che narrano gli storici boemi.

Chi volesse insistere sulla difficoltà, che la narrazione dell'avvenimento porge alla materia del duello; costui non potrebbe rifiutarsi di accettare la risposta, che dall'avvenimento stesso risulta: mentre il fatto e la discolpa sono parte della medesima narrazione, e si appoggiano alla stessa autorità.

Io non mi dilungherò sulla disfida di Carlo V e di Francesco I, mentre bisognerebbe ap-

plicare una critica discussione sulle diverse narrazioni, che ne hanno lasciate gli storici. Quello che si può dir di certo è, che, non solo era impossibile sperare di veder tornare dopo questo duello la pace: ma neppure l'espediente era acconcio in verun modo a mettere un termine convenevole a quelle contese, nelle quali erano quei due principi persuasi, che la dignità della loro corona, la causa pubblica, e la gloria loro personale fossero ugualmente interessate.

3. Allega l'Alciato in suo favore l'esempio dei Germani, e de' Sarmati; al quale aggiunge quello degli antichi Greci; e fa valere i nomi gloriosi di Castore e Polluce, di Ercole, di Anteo, di Entello, e di altri eroi, i quali si segnalarono ne' duelli, e non furono mai tenuti per barbari.

Io rispondo, che se l'esempio dei Germani e dei Sarmati dovesse mai far regola, non vi sarebbe cosa più legittima del duello fra i capi delle nazioni. Ma dacchè quell' uso era presso di loro l'effetto di un superstizioso accecamento dell' intelletto, di un coraggio feroce dell'indole, e di una barbara costituzione politica; chiaro è che l'esempio porta secomedesimo la sua condanna. Altrettanto dee dirsi de'Greci antichi. Niente per verità è meno barbaro, che i nomi famosi degli eroi della favola, dopo essere stati celebrati dai più colti scrittori. Ma ciò non toglie, che quelli, i quali portarono tai nomi, non vivessero per avventura una vita più selvaggia, e più barbara dei Germani: se pure dobbiamo aggiustar fede a' medesimi storici della loro nazione. Chiunque legga in Omero la descrizione della pugna di Achille sulle rive dello Scamandro, non s'immagina, che quel fiume cotanto decantato altro non sia, se non un miserabil ruscello, il quale per la più breve siccità rimane in tutto senz' acqua. La chiarezza pertanto dei nomi così nel fisico, come nel morale, non cangia altrimenti la natura delle cose, e nulla aggiunge alla loro realtà.

4. L' ultima obbiezione dell' Alciato è altresì la più speciosa. Non ci esponiamo, dic'egli, a tentare Iddio colla riuscita del duello, più di quello che si faccia colla riuscita di una pubblica guerra: attesochè l' uno e l'altra sono incerti ugualmente.

Che in questa difficoltà siavi un' apparenza di ragione, io posso concederlo: ma ragione non ve n' è alcuna. Imperciocchè quantunque spesso sia dubbiosa la fine della guerra, e talvolta accada pure di vedere fallite le più giuste misure per la forza maggiore e la perizia del nimico; è tuttavia sempre vero, che la guerra è di sua natura un mezzo convenevole per ridurre colla forza al proprio dovere coloro, i quali non si arrendono alla ragione; mentre 'l duello non è affatto da ciò: e questo stesso ho provato nel capitolo precedente, e procurerò di render qui più manifesto con qualche esempio.

Supponiamo degli uomini viventi in istato di natura, in una isola appartata, dove non sieno nè magistrati, nè governanti nè principe: ma tutte le famiglie sieno independenti l'una dalle altre. Un padre di famiglia è minacciato di un insulto da un suo vicino, e sa che quell'ardimentoso vuol entrare in sua casa, e spogliarlo ingiustamente di tuttociò, ch' egli ha procacciato per la sussistenza sua e de' figliuoli. Io son d' avviso che in tali angustie qualunque uomo assennato consiglierebbe da prima di far parlare qualche amico comune al detto vicino per distorlo dalla malvagia impresa, rappresentandogliene la ingiustizia, e gl' inconvenienti; e ottener dal medesimo una sufficiente cauzione per l' altrui sicurezza. Fallito questo espediente, e perseverando il vicino nel suo pernicioso disegno; qual mezzo potrebbesi al padre di famiglia suggerire, se non quello di munire la sua casa, di provvedersi di buone arme, e di trarre a sè degli amici, i quali lo ajutino a respinger colla forza la ingiuria, che gli si vuol fare? Tali sono le precauzioni, che prendono naturalmente nello stato ancora della società quelli, i quali abitano le campagne, e i luoghi appartati, affine di salvarsi dagl' insulti improvvisi de' malandrini. Potrebbe ciò non pertanto avvenire, che un tale espediente non avesse tutto il buon effetto, e che l'assalitore con forze superiori giungesse ad espugnare la casa, e portar via quanto più gli piacesse: ad onta però di tutto questo, non si può negare, che dovendo il padre di famiglia porsi in difesa, non dovesse anche usare tutte quelle cautele, che la prudenza esigeva, per mettersi al coperto dell' insulto, ond'era minacciato. In fatti ognuno vede naturalmente, che quantunque tali precauzioni non abbiano sempre un effetto sicuro, nulladimeno hanno in ogni caso una tal quale proporzione col fine della difesa. Ecco dunque una immagine della guerra difensiva. Si potrebbe forse dire altrettanto del duello? O chi oserebbe dire, che quegli, a cui fu minacciata un' ingiusta invasione, provvedesse altrettanto bene alla propria sicurezza, e alla conservazione de' suoi averi, affidando l'assalitore a singolar tenzone; quanto farebbe prendendo le necessarie misure per poterlo respingere con vantaggio, allorchè l' indegno vorrà eseguire il suo pensiero; e per obbligarlo a desistere?

Dopo ciò, supponiamo che quel vicino abbia di già rapito al giusto possessore le sostanze, cui questi avea procacciate per la propria sussistenza; e le abbia seco portate a casa: due saranno i partiti, che ragionevolmente si potranno adottare: uno d'indurlo amichevolmente a risarcire il danno, che ha cagionato; l'altro a costringervelo colla forza. Nel caso dunque che 'l padre di famiglia sia obbligato di venire a quest'ultimo estremo, la prudenza detta di non trascurare alcuno de' mezzi, capaci di

conferire al buon successo dell' opera, e al conseguimento del fine desiderato, cioè, di riprendere ciò, che è stato ingiustamente rapito. Si preparerà egli dunque all'assalto; armerà la sua gente, e spierà l' occasione favorevole di cogliere alla sprovvista il rapitore, e stringerlo efficacemente: se il primo slancio non farà frutto, egli appiccherà di bel nuovo la zuffa; e così o vincendo o stancando il nemico, giungerà, o ad impadronirsi di bel nuovo di ciò, che quegli gli tolse, o a costringerlo a fare quella riparazione, cui la equità richiede. Ecco un' immagine della guerra offensiva. E benchè tale impresa sia soggetta essa pure ad ire a vuolo; non si può tuttavia negare, ch' essa non sia un mezzo naturalmente appropriato e convenevole per istrappare dalle mani del rapitore, ciò ch' egli ha ingiustamente tolto, e che non si può altrimenti ricuperare.

In una parola vi ha questa differenza tra la difesa, e l' assalto, quali si fanno nelle forme ordinarie (e quali si concepiscono siccome permessi nello stato di natura); e quelli che si avverano nel duello e ne' combattimenti convenuti: chè in questi la difesa e l' assalto sono ridotti per così dire ad una specie di giuoco, dove per la qualità medesima della pugna hanno le due parti un vantaggio uguale; e per conseguenza il mezzo, che s'adopera, è di sua natura ugualmente atto a favoreggiare così la giusta, come la ingiusta causa: laddove l'assalto e la difesa nelle forme ordinarie, consistono nell' usare delle forze, che si hanno in quella maniera, e con tutte quelle precauzioni, che suggerisce la ragione per liberarsi da un insulto, o per rimettersi in possesso dei proprj diritti. Inoltre nella pugna di convenzione l' evento è di sua natura un ludibrio di fortuna, o un effetto della sorte; nell'assalto, e nella difesa regolare è di sua natura l' effetto dei mezzi, che si sono adoperati secondo le regole, cui la prudenza prescrive all' uso della forza. La incertezza in questi casi dell' evento non nasce già dalla natura della cosa; ma dalle circostanze esteriori, che si frappongono, e fanno sì che i mezzi umani, sebbene convenevoli, siano sempre sottoposti a fallire, senza però che cessino di essere ragionevoli. Colui pertanto, che avendo il diritto dal canto suo, fa uso delle sue forze naturali o acquisite per sostenerlo, non tenta altrimenti Dio; stantechè si prevale di un mezzo naturale, e proporzionato allo scopo, a cui mira. Ma quegli, che invece di avvalersi delle sue proprie forze secondo le regole ordinarie della difesa, e dell'assalto; l'espone anzi tutte quante e tutto a un tratto alla ventura di un combattimento convenuto; costui tenta iddio, scegliendo un mezzo, che non istà nell' ordine delle cagioni naturali, nè ha veruna proporzione col fine desiderato, cioè di sostenere efficacemente, e di assicurare quanto si può la equità dei diritto e della causa propria. Un capitano, il quale assalisce i ribelli, quando stima di aver forze bastevoli per sottometterli, opera secondo ragione, e fa un uso conveniente del suo potere, appigliandosi a un mezzo naturale per domare uomini, i quali resistono alle leggi (1). Ma se costui proponesse il duello fra uno de' più valenti della sua schiera, e 'l capo de' ribelli, non sarebbe forse condannato da tutto il popolo per avere esposto a tanto pericolo il successo felice dell' impresa, con isvantaggio del sovrano, e della causa pubblica? Indizio certo, che tutti in tal caso riconoscerebbero, come non è poi il duello un mezzo tanto conveniente a chi deve usare la forza; quanto è bensì l' assalto fatto secondo le regole, poniamo che neppur questo sia infallibile.

Il fin qui detto era necessario non solamente per rispondere ai raziocinj di un celebre giureconsulto, ma eziandio per rovesciare le massime di alcuni autori moderni; i quali hanno creduto, che il duello in alcuni casi potesse esser lecito nello stato di natura, o, ciò che per loro vale lo stesso, in una società male amministrata, siccome più innanzi vedremo.

CAPITOLO VIII.

De' combattimenti stabiliti fra campioni nemici col consenso de' capi.

La guerra fu per lungo tempo presso parecchie nazioni come il teatro di certi combattimenti, che potrebbero essere considerati quai giuochi e spettacoli militari; dove uomini valorosi da entrambe le parti procuravano di segnalare la loro forza, e il coraggio alla presenza de' capitani, e delle armate. La storia sacra ci rappresenta il gigante Golia, il quale tutte le mattine fornito di ogni sorta d' arme usciva del campo de' Filistei, e provocava con insulti i bravi dell'esercito degl' Israeliti. Leggiamo pure nella storia romana, che essendosi i Galli avvicinati sino a tre miglia da Roma, uno de' loro soldati, di una forza e di una statura straordinaria, si presentò arditamente all' esercito romano, sfidando a singolar tenzone il più valente fra loro: la gioventù romana fremeva per la insolenza del barbaro, e ciò non pertanto temevalo. Contro questo campione terribile ecco Tito Manlio, discendente da quel generoso romano, il quale aveva già precipitato i Galli dalla rupe Tarpea, sostenne colla per-

(1) Suppongo che sia in libertà di questo capitano il prevalersi dei mezzi, ch' ei reputa più convenevoli per eseguire la sua commissione. La qual cosa però non cangia lo stato della quistione; nella quale trattasi solamente di esaminare, se tal partito sarebbe, o no, conforme alle regole della prudenza.

missione del dittatore la gloria, che i suoi antenati aveangli acquistata; si azzuffò col gigante, ulterrollo, ed essendosi abbigliato del collare del medesimo, acquistò con quella spoglia il soprannome glorioso di Torquato, cui trasmise alla sua posterità. Tito Livio riporta un altro combattimento, seguito nella stessa maniera fra un altro Gallo di statura gigantesca, e Valerio, soprannominato Corvo. Io ho di già avvertito nel capitolo terzo, che per li Galli era un punto di onore l'uscire così della fila per andare a sfidare i più bravi dell'armata nemica. Tale era altresì l'animosità de' Germani non meno valorosi, nè meglio colti de' Galli.

La dipintura, che fa Tacito del carattere de' Gatti (1), uno de' popoli della Germania, merita speciale attenzione. I Gatti, dic'egli, sono molto superiori agli altri Germani per le cognizioni, e per li costumi. Ei si eleggono i capi con discernimento, e loro ubbidiscono con docilità; hanno regolamenti per l'ordine, e per la disciplina delle truppe; sanno bene usare delle occasioni, frenar gl'impeti sino al momento favorevole; il giorno disporre, e la notte fortificare; inoltre sogliono riputare dubbia la fortuna, e certa la virtù; e quel che di rado avviene fra' barbari, e non può esser altro, che l'effetto di una buona disciplina, fanno essi più fondamento nel capitano, che nell'esercito; per modo che direbbesi, gli altri barbari ire a duellare, i Gatti soli andare alla guerra. Adunque le scorrerie irregolari, e i combattimenti fortuiti non sono in uso fra loro.

Molto meno troverannosi tracce di siffatto uso fra' Romani, e fra gli altri popoli colti, i quali conobbero la disciplina, e con loro imprese felici ne comprovarono la necessità. Manlio e Valerio certamente non si sarebbero recato a gloria l'ire a sfidare i Galli a singolar tenzone; benchè però i capitani credessero utile in quelle occasioni ravvivare il coraggio delle loro schiere con umiliare la insolente fierezza de' loro nemici (2).

Dappoichè i Franchi, i Lombardi, e i Borgognoni ebbero introdotti i loro costumi ed usanze nelle provincie dell'impero romano, dove si stabilirono; si videro durare ancora nelle guerre i duelli, a dispetto de' cangiamenti sopravvenuti a' varj Stati, che si formarono dagli avvanzi dell'Impero. Nè la dolcezza de' costumi, la quale fu insensibilmente comunicata dalle nazioni vinte ai conquistatori che le avevano soggiogate, fu valevole ad abolire una sì irragionevole usanza; e altro non fece, che aggiungerle un'aria di galanteria, tanto più fuor di proposito. La storia de' tempi bassi ne porge parecchi esempj fino a questi ultimi secoli. Io ne riporterò alcuni de' più famosi, i quali faranno conoscere chiaramente, che tuttociò, che non è fondato sulla ragione, comunque faccia di sè bella mostra agli occhi di coloro, che ne hanno favorevoli prevenzioni, diviene poi sempre ridicolo in processo di tempo. Il primo io tolgo dal Voltaire (*Essai sur l'hist. univer.* c. 64). « Il più celebre fatto d'arme » della cavalleria, dic'egli, è il combattimento » di trenta Brettoni, contro venti Inglesi, sei » Brettoni, e quattro Tedeschi, nell'anno 1351; » quando la contessa de Blois in nome di suo » marito, e la vedova di Montfort in nome di » suo figlio facevansi la guerra nella Brettagna. » Il puntiglio di onore fu lo scopo di quella » pugna; giacchè fu stabilita nel congresso te» nuto per la pace. Ma invece di negoziare, vi » fu perduto il tempo in minacce; e Beauma» noir, il quale era alla testa dei Brettoni per » la contessa de Blois, disse, che bisognava com» battere per sapere chi avesse la più bella a» mica. Si combattè dunque nello steccato; e di » sessanta guerrieri rimasero morti solo cinque, » uno della parte dei Brettoni, e quattro da » quella degl'Inglesi. Tutti quei fatti d'arme, » soggiunge Voltaire, non servivano a nulla; » nè ponevano riparo alla poca o niuna disci» plina delle armate, siccome nè tampoco ad » una forma di amministrazione quasi del tutto » selvaggia. Se i Paoli Emilj, e gli Scipioni a» vessero combattuto nello steccato per sapere » chi avesse la più bella amica, i Romani non » sarebbero stati i vincitori, e i legislatori di » tutte le nazioni ».

Quando si riaccese la guerra della Brettagna, si videro altri fatti d'arme dello stesso genere. Giovanni Froissart nelle sue Croniche ne riferisce uno, fra tutti gli altri contrassegnato nel margine del libro col titolo di *nobile impresa di uno Scudiere di Beausse* (vol. 2, c. 55). « Nella » scaramuccia di Toury di Beausse (queste so» no le precise parole di Froissart) ebbevi u» no scudiere, gentiluomo, e di buona volontà; » il quale si mosse spontaneamente, e senza es» sere stato da altri invitato, e venne allo stec» cato bravando, e dicendo agl'Inglesi: havvi » nessun gentiluomo, il quale voglia battersi per » amore della sua donna? Se ve n'è alcuno, ec» comi a lui, pronto come vedete, di uscir in » campo, armato di tutto punto, e a cavallo » per giostrare con tre tiri di spada, e per da» re tre colpi di ascia, e tre di daga. Qui si ve» drà se fra voi Inglesi sia qualche innamora» to! » Fu accettata la sfida, e lo scudiere ne fu molto lieto. Volle il duca di Bucckingam, figliuolo del Re d'Inghilterra, essere spettatore della zuffa. Incominciarono i campioni, e ruppero le loro lance con molta forza. Ma avendo lo scudiere Inglese Gioacchino Kathor tirato troppo basso, la lancia ferì nella coscia il Fran-

(1) I Gatti erano gli antichi abitatori del paese di Hassia.

(2) Lo stesso veggiamo nelle tenzoni di Claudio Asello, e di Quinzio Crispino coi campaoi Iubellio Taurea, e Badio; siccome ancora nella pugna del giovane Scipione contra uno spagnuolo di smisurata statura.

cese. Di che il duca sdegnato, quasi il colpo fosse contrario alle leggi della cavalleria, congedò con onore lo scudiere francese; il quale si consolò della sua ferita, pensando alla gloria di aver combattuto valorosamente per una sì grave cagione.

Circa il detto tempo ebbevi un'altra pugna più seria sotto gli occhi del medesimo principe fra quattro cavalieri dell' armata inglese, e quattro francesi; del numero de' quali era un gentiluomo savojardo, che 'l Froissart chiama Clario (2. vol. c. 64): la cagione fu l' onore delle arme. La pugna mantenuesi uguale ne' due primi scontri fra Rinaldo de Thouals, e Tristano de la Paglia, ambedue del Poiteu, dalla parte dei Francesi; e i signori de Vertain, e d'Ambreticourt da quella degl'Inglesi. Di poi sopravvennero Odoardo di Beauchamp, e Clario di Savoja. Questi cacciò a terra due volte il suo competitore; e di ciò, dice il Froissart, *furono gl'Inglesi molto corrucciati*, e ritirarono il loro cavaliere fuor della pugna; ma siccome Clario fece intendere, che gli si facea torto se non gli si lasciasse finire la impresa, o almeno tirar tutti i colpi convenuti; così fu fatto venire il più rinomato fra tutti gli scudieri, il quale dopo avere ricevuto l'abbraccio del duca, presentossi in faccia a Clario, con cui ruppe tre lance, e tre spade, senza vantaggio nè da una parte nè dall' altra. Nell' ultimo incontro uno de' cavalieri fu mortalmente ferito da una botta, data contro le regole: l'altro allora fece le sue scuse, e si divisero amichevolmente. Tal era il frutto di quegl'illustri fatti d'arme; ne' quali gli uomini più valorosi dello Stato, per un vano fantasma di onore risicavano di perdere colla vita la verace e solida gloria di spenderla in servizio del principe, e per la salvezza della patria.

Cangiati così i combattimenti in ispettacoli, ne fu fatto un sollazzo anche pe' tempi di pace; e di là ebbero origine i tornei, quegli orribili divertimenti, che un barbaro piacere chiamava nelle più splendide feste. Indarno la Religione e la umanità lungo tempo alzarono la voce contro quei giuochi funesti, sì soventemente inaffiati del sangue de'cittadini: non ci volle meno di una vittima reale per saziare, e per mitigare quel furore insensato: soltanto la morte di Enrico II aprì gli occhi a tutti, e pose fine, benchè troppo tardi, a quei crudele spettacolo (1). Il Ducange, citato dal Muratori, pretende, che i tornei fossero inventati nella Francia verso l'anno 1066. Il P. Barre (dissert. 29) dà ai medesimi un' origine più antica, attribuendogli ad Enrico l'Uccellatore verso l'anno 935. « Siccome importava, dic' egli, » che i signori si esercitassero nel montare a » cavallo; così fu deciso nella Dieta di Hot» tinger, convocata dopo la disfatta degli Un» gheri, che per conservare in perpetuo la » memoria di quella vittoria i nobili facesse» ro ogni tanto tempo i tornei, cioè, corse di » cavalli, e giostre con lancia e con ispada: » e acciocchè sifatti esercizj si facessero sen» za confusione, furono pubblicati alcuni re» golamenti, i quali dovevano osservarvisi. . . » . . . . il re fu presente al primo di quei tor» nei, e vi furono 974 uomini o cavalieri, i » quali furono ammessi a entrar nella lizza. » Non avvi certamente cosa più utile dell' uso di quelli esercizj, che fortificando i corpi, mantengono il soldato nell'abitudine di maneggiare con destrezza le arme, e di fare con prontezza le mosse; ma non è necessario per la utilità di detti esercizj, che sieno micidiali, dopochè la sperienza ha dimostrato, che quella ostentazione, per cui divennero perigliosi, li rese nel medesimo tempo inutili allo scopo essenziale, a cui sembrava che dovessero essere destinati.

Rimane a vedersi, se lo stato della guerra autorizzi i capi a permettere i combattimenti di convenzione, principalmente fra i campioni delle due parti. La massima generale è, che il capitano può esporre la vita de' suoi soldati in tutte le occasioni, dove si tratti del vantaggio della causa pubblica, di cui è incaricato; e che egli fuor di questi casi non può nulla di ciò. La quistione per conseguenza riducesi a sapere, se l'uso di queste specie di combattimenti convenuti possa essere di qualche utilità per la condotta della guerra. Su di che deesi fare innanzi tratto una distinzione fra quelli che provocano, e quelli che accettano. I guerrieri ben colti de' nostri tempi concederanno di buon grado, che un generale, il quale si sollazzasse nel proporre duelli al nemico, non darebbe un' idea molto vantaggiosa della sua capacità. Se un tal metodo potesse realmente cooperare al buon esito, e alla gloria delle arme, sarebb' egli sfuggito ai Romani? Noi vediamo ancora, che negli ultimi secoli, ne' quali furono più in uso tali combattimenti, i grandi capitani non solo ne riconobbero la inutilità, ma inoltre riguardaronli come abusi perniciosi, e fecero tutti i loro sforzi per sopprimerli. Pare, che questo solo decida la questione, almeno rispetto a quelli, che fanno la disfida: non dovendosi per uno spettacolo di ostentazione spargere un sangue prezioso per lo Stato, e che scorrer non deve, se non per la causa del principe, e della patria. Adunque il capo dell' armata, non deve nè permettere, nè ordinare disfide, così funeste ne' loro effetti, come frivole nella loro origine. « Tutti i combattimenti, dice il Gro» zio (l. 3, c. XI, §. XIX), i quali non gio» vano a nulla per ottenere ciò che si vuol

(1) Un anno dopo la morte tragica di Enrico II, la quale seguì nel 1559, vi fu anche in Orleans un torneo, in cui perì Enrico di Bourbon Monpensier per una caduta di cavallo, e vuolsi che d' allora in poi cessassero assolutamente i veri tornei.

» rivendicare colle armi, o per terminare la » guerra; e che ad altro non tendono, se non ad » una vana ostentazione delle proprie forze, » sono ugualmente contrarj al dovere di cri» stiano, ed alla stessa umanità: debbono dun» que essere severamente vietati dal principe, » che del sangue sparso inutilmente dovrà un » di rendere conto a Colui, in nome del quale » egli porta la spada ».

Il caso è alquanto diverso rispetto a quelli, che sono sfidati. Imperciocchè potrebbe accadere, che una disfida, intimata con aria terribile e minacciosa, restando senza risposta, infondesse terrore e costernazione in tutta una armata. Sì fatto inconveniente è da temersi soprattutto quando si fa guerra ad una nazione, la quale abbia costumi, usanze, disciplina particolare, e meu conosciuta: attesochè l'uomo volgare, qual è d'ordinario il semplice soldato, rimane vivamente riscosso dalla novità degli oggetti; e spesso quello che poco el conosce, gli sembra più formidabile. In questa occorrenza (che però è assai rara, nè potrebbe avverarsi nel sistema presente di Europa, dove la disciplina militare è ridotta da per tutto agli stessi principj, e differisce solo nell'ordine, e nella prontezza di taluni movimenti) vi ha de' teologi di grande dottrina, i quali non sono alieni dal permettere, che un generale imiti la condotta del dittatore romano nella guerra contro i Galli; e scelga fra la sua gente un Manlio, il quale ravvivi il coraggio dell'esercito, confondendo il temerario orgoglio di un nemico presuntuoso. Il duello in tai congiunture potrebbe, a giudizio de'predetti autori, adoperarsi, non ostante la sua incertezza, siccome un mezzo efficace per isbandire l'avvilimento. Difatti non è assolutamente necessario per rinfrancare gli spiriti, che il campione, il quale cimentasi, riporti vittoria; ma basta, ch'ei la renda dubbiosa tanto, quanto dia bene a conoscere che i nimici non sono assolutamente invincibili.

Però dobbiamo confessare, che maggior impresa e più degna di un generale si è riaccendere l'ardore de' soldati per qualunque altro mezzo, che non per via del duello: giacchè in sostanza è un far troppo caso di una temeraria disfida, e quasi un rispettare l'arroganza dell'inimico, quel sacrificare un uomo alla folle passione, che quegli ha, di far mostra del romanzesco suo ardire: e in fine la magnanimità non pare che debba altrimenti rispondere alla ostentazione, se non col disprezzo.

I Cimbri, e i Teutoni avevano gittato lo spavento sin dentro Roma. Trecentomila combattenti, di una statura straordinaria, di una forza, e di un coraggio da reggere a qualunque prova: aveano già disfatti alcuni generali romani, e giurato di non fermarsi, insinoachè non avessero dato il sacco a Roma. Alla fine fu spedito Mario, il quale di valente soldato era divenuto gran capitano: e questi avendo veduto, come per vincere que' barbari era necessario lo stancarli (avvegnachè era quello il solo mezzo per rallentare da un canto la foga impetuosa, che sola formava tutto il loro valore, e per ravvivare dall'altra il coraggio, e le speranze de' soldati romani); situossi in un campo sì ben munito, che invano tentarono i Teutoni di cavarnelo fuori. Uno de'loro spadaccini ebbe l'ardimento di sfidarlo a singolar tenzone; a cui Mario rispose che chi fosse stanco di vivere, era sempre padrone di strangolarsi da sè. I suoi soldati commossi per tale affronto, gridarono di volere uscire in battaglia: ma esso non acconsentì, facendo notare, che non trattavasi mica di vincer battaglie, ma bensì di salvare Roma e l' Italia. Seguitò poi a farli praticare sulle alture per avvezzarli a vedere quegli uomini, la cui cui prima vista mettea terrore, a ravvisare il disordine e la confusione, che regnava nel loro esercito, e a disprezzarne gli schiamazzi, e le bravate. Da ultimo quando vide la sua gente rassicurata, colse la opportunità, affrontò l'inimico, e n'ebbe compiuta vittoria.

Questo esempio giovi a confermare, quanto sia indipendente la buona amministrazione della guerra da quei certami di ostentazione, che tendono a infievolire la disciplina, e a rovinare per conseguenza gli eserciti. L' Alciato dice essere stato egli testimonio dei lamenti, che i capitani di Francesco I facevano delle truppe italiane per cagione di siffatto abuso: ma quando tal furore è passato in costume, i generali non sono quasi più padroni di reprimerlo, e la disciplina va in isterminio.

La disciplina è un metodo ragionato di riunire le forze, e di farle collimare ad un medesimo punto. L'uomo rendesi padrone delle bestie le più feroci per mezzo dell'arte, colla quale ei sa ben distribuire l'uso delle proprie forze. La perfezione soltanto della disciplina può dare ad una nazione sull'altra quel vantaggio, che la ragione conferisce agli uomini sopra gli animali irragionevoli: epperò tutti i combattimenti di convenzione, i quali altro non sono, che un soprappiù, e una parte staccata dal tutto; che anzi distraggono l'attività di ciascuno degl'individui, e la distornano dal centro comune, a cui deve tendere sotto la direzione del capitano; non ponno fare ammeno di rallentare la esattezza della disciplina, e affievolire la forza, che nasce da un sistema saviamente commensurato. Siffatti combattimenti adunque non solamente sono inutili, ma nocevoli eziandio al bene dello Stato; e debbono perciò generalmente essere considerati siccome illeciti.

CAPITOLO IX.

Dei duelli per autorità pubblica, e per cause private.

Potrebbonsi rigorosamente parlando riferire al capo presente i combattimenti, de' quali or ora si è favellato. E da un canto essendo stata il più delle volte una vana ostentazione l'unico oggetto loro; ei pare, che tal motivo non racchiuda in sè altro, che una causa tutta particolare di quei soli, che vi s'impegnavano. Ma se si pon mente dall'altro lato, che le intere nazioni s'immaginavano da essi dipendere l'onore delle armi loro, troverassi, che in quell'aspetto, nel quale gli aveva il pregiudizio collocati, appartenevano in qualche guisa alla causa pubblica. Noi dunque abbiamo creduto dovergli annoverare fra' combattimenti per causa pubblica e per pubblica autorità. Ora parleremo di quelli che la pubblica autorità impiegò già per decidere le private contese. Questi combattimenti, i quali facevano le veci del giudizj, furono nominati duelli giudiziarj. Sopra abbiamo già dimostrato, come traevano la loro origine da una superstizione antica e comunissima a tutti i popoli del Settentrione; onde l'effetto di tal pugne era considerato come una certificazione del passato, e come un presagio dell'avvenire; in una parola come un mezzo sicurissimo di scoprire tuttociò, che si volesse sapere. Ci rimane ora a dare un' idea generale della maniera, colla quale quei certami si dilatarono, e mantennero fra le diverse nazioni dell'Europa; e della speciale giurisprudenza, che ridondò dalle regole, che vi si osservavano. Procureremo di chiarire con avvertenze generali, e senza inoltrarci in minute discussioni, l'intimo legame di questa costumanza, che comprendeva tutto l'ordine giudiziario, colla costituzione o general sistema politico degli Stati; siccome ancora faremo notare, quanto le vicende, alle quali la detta costumanza soggiarque, andassero a seconda del cangiamenti, che riceveva il governo.

Il duello giudiziario fu autorizzato nella legge de' Borgognoni, la prima delle leggi scritte de' barbari, che a noi sia pervenuta. Quivi si dice, che quando una delle parti non vorrà prestar fede al giuramento dell'altra, sarà in sua balìa di far valere il suo diritto colle arme. Il legislatore dichiara espressamente, che'l suo scópo era di allontanare gli spergiuri, e di agevolare alle parti il mezzo di assicurare il loro diritto col giudizio di Dio. La data di quella legge, anteriore di più di un mezzo secolo allo stabilimento de' Longobardi in Italia, prova contro il parere del Godeau, del Voet, e di altri, che i Longobardi non furono i primi ad introdurre tal uso nelle regioni colte d'Europa. Nè tampoco si vuol credere col P. Barre *(Hist. d'Allemag.* lib. 6, anno 535) che questo costume, praticato nella Germania e nella Francia, vi fosse stato introdotto dai Borgognoni. Quel dotto autore, la cui fatica si merita a buona equità massimi elogj, nota coll'Abate Du Bos, che i Borgognoni non erano originalmente se non ferrai, e legnajuoli; e che tali professioni li fecero già meno stimare di tutte l'altre nazioni germaniche: e la legge de'Franchi Ripuarj condanna alla multa di duecento soldi chi avesse ucciso un Franco; e a centossessanta solamente chi avesse ucciso un Borgognone. Non è dunque molto naturale il pensare, che i Ripuarj, i Longobardi, e gli altri popoli della Germania, le cui leggi scritte seguirono assai d'appresso quella di Gondebaldo, si accordassero unanimamente nell'accattare dal codice di quel principe la forma della pugna giudiziaria. D'altronde si sa, che l'uso del duelli per terminare le controversie pubbliche e private, era in vigore fin da tempo immemorabile presso quelle differenti nazioni. Nè pure potrebbesi concedere al P. Barre *(Dissert. sur la loi Gombete e sur les duels,* a la fine del tomo*)*, che l'uso del duello verso il quinto secolo non fosse peranche introdotto presso i Borgognoni, e che Gondebaldo fu il primo a istituirlo verso il principio del secolo sesto. Imperciocchè ricavasi chiaramente dalla lettera di Agobardo a Luigi il Buono, che Gondebaldo nella sua risposta alle rimostranze di S. Avito, vescovo di Vienna, giustificava la sua legge colla pratica così antica, come universale, di decidere le contese pubbliche e private col riportarsi al giudizio di Dio, che sperimentavasi colla pugna.

Molto meno si dovrà dire collo stesso autore, che sotto Luigi il Buono i duelli giudiziarj non fossero ancora in uso nella nazione dei Franchi: stantechè nell'adunanza di Thionville l'anno 831, il conte Bernardo figliuolo di re Guglielmo duca di Acquitania, offerse secondo l'uso ricevuto presso i Franchi di giustificarsi col duello dei delitti, che gli erano imputati. Ma la pugna non seguì per non essersi trovato accusatore, il quale volesse esporvisi. Inoltre la legge de' Ripuarj, compilata sotto i figliuoli di Clovigi, autorizzava i duelli giudiziarj, e la detta legge altro non era (siccome ancora tali erano quelle degli altri popoli della Germania), se non un compendio delle antiche costumanze della nazione; in guisa che si può con più sicurezza formar giudizio del costumi di un popolo rozzo dalle sue leggi, che non si possa fare rispetto alle nazioni già colte, dove i costumi soventemente sono opposti alle leggi. Quindi si può dire, che i Franchi, i Borgognoni, i Longobardi, e i Sassoni recarono dal fondo della Germania quel pregiudizio, a loro comune, e lo diffusero ne' paesi, ne' quali si fermarono dopo le loro conquiste.

Non pertanto in que' tempi medesimi fra quegli uomini istupiditi furono de' saggi, i quali

compresero, quanto assurdo fosse il cercare di chiarirsi della verità di un fatto coll'esito di un certame. Luitprando re de' Longobardi nel principio dell'ottavo secolo rappresenta vivamente nelle sue leggi gli enormi inconvenienti, che nascevano da quell'abuso. La legge de'Longobardi privava de'suoi averi un uomo convinto di omicidio; e li aggiudicava a quello, che aveva diritto alla successione. Da ciò avveniva, che uomini ugualmente avidi e arditi aspettavano la occasione della morte di uno de'loro congiunti per accusar quelli, di cui desideravano le ricchezze, di avergli dato il veleno; e si offerivano a giustificare colla pugna la loro accusa. Per tal modo la calunnia, armata di un braccio robusto, di leggieri trionfava della debolezza di un innocente, che ninna difesa trovava nelle leggi. I giudizj di Dio sono incomprensibili, soggiunge il re; e noi sappiamo, che l'esito delle arme ha sovente favoreggiato la ingiustizia; ma pure non possiamo abrogare sì fatta legge, atteso il costume de'nostrali. Quindi fu di mestieri, ch'ei si contentasse di por limiti alla facoltà di accusare, e all'utile, che se ne ritraeva.

Carlo Magno, più grande per la saviezza del suo governo, che per lo splendore delle sue vittorie, comprese la necessità di dare una forma più regolare all'amministrazione della giustizia. I Capitolari di quel principe contengono su tal proposito ammirabili regolamenti, ch'ei fece osservare con somma esattezza. Quivi discopresi un'attenzione speciale non solamente a prevenire le funeste conseguenze delle inimicizie fra le famiglie, sia nel proibire di portar arme, sia nel costringere le parti a fare la pace; ma ancora a stabilire nell'ordine giudiziario una maniera di procedere più conforme alla equità. Allora non fu più in libertà lo schivare la deposizione di un testimonio coll'offerire di battersi contro il medesimo. Egli ne'Capitolari dell'anno 805, come in altri, prescrive le regole da seguirsi per la scelta, e per l'esame de'testimonj; e ordina che un testimonio accettabile non si possa rifiutare senza un motivo legittimo, e ben provato; in difetto del quale sarà chiunque tenuto ad ammetterlo. Chiaro è, quanto quel solo regolamento dovette restringere i duelli giudiziarj: il più de' quali veniva dalla libertà, che vi era di evitare una testimonianza svantaggiosa, accusando di falsità il testimonio pronto a deporre, e offrendogli di sostenere l'accusa colla tenzone. Carlo Magno, a dire il vero, permette il duello nel Capitolario aggiunto alla legge de' Longobardi; ma lo restringe a cause di nessun rilievo, e, ciò che è ancora più notabile, ha l'avvertenza di allontanarne colla effusione del sangue ciò che in quello era di più orribile; ordinando, che il combattimento dovesse farsi collo scudo, e col bastone. Nell'806 col Capitolario, e atto di divisione de'suoi Stati fra Pipino, Carlo, e Luigi, suoi figliuoli, vuole che se insorga circa i confini qualche contesa, la quale non possa decidersi per via di testimonj, si ricorra alla prova della croce, lasciando da parte ogni combattimento. Aveva egli già stabilito la detta prova, in un Capitolario dell'anno 779; ma l'abolì nel primo Capitolario della Collezione di Ansegiso (cap. 102); nel quale proibisce l'esame della croce, come una profanazione del mistero della passione. La contrarietà di quei testi fece credere al card. Baronio, che la prova, e l'esame della croce dovessero essere cose diverse. Il Golslad rigetta questa distinzione, la quale non è per avventura appoggiata sopra buon fondamento; e suppone, per conciliare ambedue le leggi, che l'una risguardasse la nazione lombarda, l'altra quella de'Francesi, e degli Alemanni; ma tale supposizione non pare meglio fondata del sentimento del Baronio. Non è forse più naturale il credere, che Carlo Magno, il quale non rifiniva d'istruirsi, e di coltivare il suo spirito con una continua applicazione in compagnia degli uomini più saggi del suo secolo, riformasse in appresso quegli abusi, che un pregiudizio comune aveagli fatto ammettere per lo passato?

Luigi il Buono rinnovò la legge di Carlo Magno, la quale prescriveva che nei duelli giudiziarj si combattesse collo scudo e col bastone; e aggiunsevi, che al campione vinto si tagliasse il pugno in punizione della sua temerità. Quando i litiganti adducevano da una parte e dall'altra testimonj senza potersi accordare, sceglievansi due degli opposti testimonj per sostenere colla pugna la verità dei loro attestati; ma non vi si potevano impegnare se non dopo aver prestato giuramento, che combattevano per la verità. Quindi era il vinto considerato e punito come spergiuro.

Luigi il Buono aveva lo stesso ornamento di cognizioni, ond'era ricco Carlo Magno; ma non era dotato di quell'ingegno, che anima le cognizioni, e unisce alla rettitudine de' fini il vigore e la forza della esecuzione: però sotto il suo dominio ricomparvero i duelli micidiali, che avea Carlo Magno felicemente soppressi; questi fecero scorrere di bel nuovo il sangue dei cittadini, ed egli stesso dovette assistere suo malgrado ad un duello fra Bera conte di Barcellona, e Sunilone, il quale lo aveva accusato di tradimento. Invano procurò il principe di sopire la loro contesa, offerendo il perdono a quello dei due, che fosse stato riconosciuto colpevole nella discussione giuridica dell'accusa; nè tampoco potè ottenere di farli combattere alla maniera de' Francesi, cioè a piedi, e collo scudo solo e il bastone. Imperciocchè si ostinarono, siccome Goti, a volere, che l'imperatore permettesse loro di battersi secondo l'uso della loro nazione, a cavallo, colla lancia, colla spada e collo scudo: seguì quella tenzone in Aix la Chapelle l'anno 820; e raccolse nume-

rosa schiera di spettatori. Erano nel campo di battaglia guerrieri, destinati a condur via il primo, che fosse stato gittato a terra, per non farlo spirare sotto i colpi del suo nemico; con siffatta precauzione suggerita dalla umanità dell' imperatore, fu salva la vita al conto di Barcellona. Ma i combattenti erano animati da uno spirito molto diverso: ei si fecero seguire da uomini, che portavano la bara; acciocchè il vincitore potesse satollare i suoi occhi del dolce spettacolo di vedere sul campo stesso della battaglia onorato il suo trionfo dall'esequie del nemico. Il Muratori riferisce sull'altrui relazione, che quella gotica cerimonia di portare la bara sul luogo del duello è ancora in uso non so in quali paesi di Germania, dove tai combattimenti non si poterono ancora abolire.

La debolezza del Governo sotto gl'imperatori e sotto i rè della seconda dinastia; la divisione degli Stati tra fratelli e congiunti; le gelosie e le guerre intestine che ne derivarono, le scorrerie e le stragi de'Normanni, l'amministrazione delle provincie, che diveniva a poco a poco ereditaria nelle famiglie, e le minori divisioni, e suddivisioni delle signorie, formate da quelli avvanzi di un reame fatto in brani, cooperarono nel nono secolo a immergere di bel nuovo l'Europa in una barbarie più orribile ancora di quella, che aveva preceduto il lungo dominio di Carlo Magno. In un tempo, che tutto spirava indipendenza o usurpazione, non era cosa ai genio dominante più conforme, del metodo di farsi render ragione colla violenza. Quindi tutta la giurisprudenza si ridusse ad un mescolamento mostruoso di giuramenti e di certami. Il P. Barre osserva, che siffatto abuso prese novello vigore sotto l' imperatore Arnoldo verso l' anno 898. Ottone il non potè negare alle premurose istanze dei Signori d' Italia di aggiungere la prova della pugna a quella del giuramento. Altre volte (dice il prologo della legge, pubblicata nell' assemblea di Verona) se la scrittura di qualche credità era accagionata di falso, quegli che producevala altro non aveva a fare, che giurare sugli Evangeli, quella esser vera; e senz'altro giudicato diveniva padrone della eredità: in tal modo gli spergiuri erano certi di far guadagno: per ovviare dunque a tal disordine viene ingiunta la prova del duello; come se fosse stato minore inconveniente il far dipendere la verità o la falsità di una scrittura, dalla forza o dalla debolezza de'colpi, che davansi i combattenti. Quella stessa costituzione stabilì anche la prova del combattimento nelle controversie attenenti alle investiture de' fondi, e per li casi di rifiuto, di deposito, e di ladroneccio oltre il valore di sei soldi: quegli che richieda un uomo, che pretende spettarsi a lui, deve provare il suo diritto colle arme: e se un servo domanda la sua libertà, è concesso al padrone di battersi contro di lui o egli stesso o per mezzo di un campione. Oltrecciò gli avvocati, ossia i difensori delle Chiese sono sottoposti alla stessa legge per la istanza, o per la difesa dei diritti, de'quali saranno incaricati. Finalmente la cosa più mirabile di quella costituzione si è, che furono alla medesima sottoposti gl'Italiani, i quali vivevano per l'addietro sotto le leggi romane; e che vi si proibiva il combatter per altri, eccetto il caso d' impotenza per cagione di età, o di malattia.

Enrico di Baviera, che fu successore degli Ottoni seguì le stesse tracce colla sua Costituzione, fatta nella dieta di Roncaglia presso Piacenza, di consenso de' vescovi, e de' signori. I prelati erano l'arcivescovo di Milano, quel di Ravenna, o di Trevi, e i vescovi di Vercelli, di Parma, di Piacenza e via via. Gran teologi dovevano certo essere quei vescovi, grida qui il dotto Muratori. Donde veggiamo chiaramente, che l' Imperatore Enrico, innalzato dalla sua somma pietà sugli altari, si lasciò trasportare per qualche tempo dal pregiudizio comune del suo secolo. Avendo egli saputo, che Armanno duca della Svevia, il quale gli contrastava l' impero, desiderava por fine alla contesa con un duello, non ebbe difficoltà di accettare la sfida. Vide inoltre co' proprj occhi spirare uno de' suoi fratelli in una singolar tenzone, ch'egli permise, e a cui fu presente. Che più? fu visto fin anche comparire a quei sanguinosi spettacoli, ne' quali gli uomini, combattendo contro bestie feroci, si espongono al cimento di essere dalle medesime lacerati. Della qual cosa non rimasero gran fatto edificati i vescovi della Germania, benchè a que' tempi fossero molto armigeri; ma un solo abate vi fu, il quale si prese la libertà di rappresentargli rispettosamente la inumanità di quegli spettacoli; e l'imperatore li vietò da quell' istante medesimo.

V' è ragione di credere, che un principe sì savio, e sì pio avrebbe abolito anche l'uso dei duelli giudiziarj, se'l disordine orribile, che desolava l'Europa, non lo avesse ridotto in qualche maniera, siccome fece gli Ottoni, nella dura necessità di doverli tollerare. Quell' abuso sembrava allora l'unico mezzo, che rimanesse ai sovrani per arrestare i torrenti di sangue, che la vendetta, e la barbarie facevano scorrere da tutte le bande. I feudi divisi, e moltiplicati in infinito, appena lasciavano ai sovrani su i vassalli immediati, e a questi su i loro subalterni il diritto di esigerne il servigio militare. Il signore di un picciolo villaggio o castello arrogavasi il diritto di farsi la giustizia da sè; e una contesa privata traeva sovente mente fra quei piccioli sudditi una guerra tanto più crudele, quanto che era regolata non dalla ragione di Stato, ma dall'animosità personale, e dalla sete della vendetta. I villaggi arsi, i castelli atterrati, le campagne distrutte presentavano da

per tutto i più funesti monumenti di quell'avidità universale, che gli uomini avevano, di straziarsi fra loro. Sì fatte guerre non interrompevansi, se non quando il Principe supremo chiamava i suoi vassalli a seguirlo in guerra, e questi dovevano por fine immediatamente alla loro contesa per ire colle loro schiere al soccorso del sovrano, a cui erano immediatamente soggetti. Sappiamo, che per tal modo gl' Imperatori ragunavano eserciti numerosi; ma quegli eserciti che si formavano o ingrossavano come torrenti, si discioglievano altresì colla stessa facilità.

In quella deplorabile anarchia, la quale derivava da una divisione senza limiti della sovrana autorità, l'Imperatore Ottone III non rinvenne per sopprimere i duelli espediente più acconcio, che vietare di vendicarsi colle arme senza la permissione del duca, del conte, o del marchese della provincia, in cui dimorava l'offeso. La necessità di aspettare siffatto permesso apriva l'adito a' trattati di accomodamento; e spesso diventava inutile attesi i buoni uffícj di qualche mediatore. Dall' altro canto, secondo la giudiziosa osservazione dell' autore dello *Spirito delle leggi* (l. 28, c. 25), la permissione del combattimento giudiziario aveva allora il vantaggio di cangiare una contesa generale (cioè, nella quale tutta una provincia prendeva parte) in una controversia privata; di restituire il potere al tribunali, e di rimettere nello stato civile coloro, per cui non valea più, che il solo diritto delle genti.

Ma quella precauzione era sì debole da non poter arrestare i progressi di tanto disordine; il quale traeva la sua origine dalle antiche costumanze de' popoli; e dallo stato attuale del governo politico ricevea un troppo libero corso. Il risentimento pubblico delle offese erasi sempre, quando più e quando meno, conservato nelle nazioni uscite della Germania. Tutto il parentado s'incaricava della ingiuria per la offesa famiglia; si tenea per gloria il sostenere una inimicizia dichiarata; nè senza infamia si potea desistere dalla persecuzione, e dalla vendetta. Carlo Magno erasi principalmente travagliato di rattenere il corso di quelle pubbliche inimicizie; ma le leggi di Carlo Magno perderono il loro vigore, com'ebbero perduto il braccio, che le rafforzava. Però le antiche costumanze ripresero poco a poco il luogo di prima, e giunsero a soggiogare per così dire la stessa sovrana autorità colla introduzione, e colla divisione de' feudi; e l'antica libertà o indipendenza germanica, nata altre volte nel seno della povertà, ricomparve poi collo sfoggio delle ricchezze; e divenne tanto più pericolosa, dappoichè la opulenza l' ebbe somministrato maggior numero di passioni, e di desiderj da soddisfare. Scopplarono le inimicizie con un furore incredibile: siccome ognuno può intendere dalla istituzione della *tregua di Dio*; il solo argine, che 'l cristianesimo e la politica fossero allora in istato di opporre a quella orribile inondazione. Consisteva quella in una legge, autorizzata dalle potestà, ecclesiastica o secolare, che sospendeva i combattimenti di convenzione e gli effetti della vendetta per alcuni giorni della settimana, e dell'anno, consecrati specialmente dalla religione al culto di Dio. Convenne dunque contentarsi di proibire ai sudditi sotto le pene de' più terribili anatemi, della confiscazione de' beni, dell' esilio, e di altri gastighi, l'uccidere, o affrontare i loro nemici dalla sera del mercoledì sino alla mattina del lunedì; o così in tutto il tempo dell' avvento, e della quaresima. Fu dato il nome di *tregua* a quella sospensione, a riguardo particolarmente de' signori e de' cavalieri. Vi fu anche aggiunta una generale ed assoluta proibizione di assalire gli ecclesiastici, che viaggiassero senz'arme, le donne, e quei che andavano con le medesime in compagnia, i mercadanti, e le altre persone aliene pel loro stato dal mestiere delle armi. Questo divieto generale ebbe il nome di *pace*, cui certi autori non hanno distinto opportunamente dalla *tregua*. Il gran numero di Concilj adunati nell'Acquitania, nelle Gallie, nella Germania, nella Spagna, e nell' Inghilterra per confermare e per rinnovellare di tempo in tempo quei salutevoli ordinamenti, dimostra a soprabbondanza la enormità de' mali, che affliggevano i popoli, e la inutilità degli sforzi, che si facevano per rimediarvi.

La rivoluzione, che cagionarono le crociate verso il fine del secolo undicesimo, cooperò più efficacemente a spegnere quell'incendio universale. Imperciocchè le pugne private cessarono per mancanza di combattenti: la gente non si armò più per lacerare il seno della patria: e i nobili corsero a gara ad una conquista, la quale offeriva loro delle splendido azioni, e più degno del loro coraggio. Alcuni scrittori assai giudiziosamente hanno avvertito, che i sovrani trassero profitto dall'assenza, e dallo smunimento de'principi, loro soggetti, per riacquistare i diritti della sovranità, per ristabilire l'ordine nell'amministrazione della giustizia, e per restringere ne' loro sudditi quel potere eccessivo di nuocere, del quale avevano per sì lungo tempo abusato (1).

Non si potè per allora abolire da per tutto nè interamente l'inveterato costume de' privati combattimenti, ma si giunse almeno a soggettarli ai tribunali di giustizia: riserbandosi la pubblica autorità di porre le arme nelle mani

(1) Il Voltaire, nel capo 46 della *Storia universale*, asserisce, che la libertà, la quale parecchi borghi comperarono da'loro signori, fu un vantaggio che produssero le crociate. Di poi il governo municipale si ristabilì alcun poco colle rovine de' possessori de' feudi; e a mano a mano potendo quelle Comunità faticare, e far traffichi in loro pro, esercitarono il commercio e le arti, che 'l governo de' signori estingueva.

de' privati, tolse a questi la libertà di prendersele a lor talento per farsi giustizia. Così fu in qualche guisa provveduto alla pubblica sicurezza; e dall'altro canto l'apparato delle formalità, colle quali procurossi di accompagnare i duelli giudiziarj, ne fece divenire molesta la pratica, e resell meno frequenti. Questo fece Luigi il Giovine, VII di questo nome, con sue Lettere dell'anno 1168; e di nuovo l'imperatore Federico colla sua costituzione, inserita nel libro 2. *de feudis tit.* 27, *de pace tenenda.* I duelli giudiziarj furono aboliti nelle costituzioni della Sicilia: San Luigi vietolli severamente nelle terre di suo dominio; e altri signori seguirono il suo esempio; ma il costume prevalse alla legge. Dacchè avendo Filippo il Bello rinovati i regolamenti di S. Luigi suo avolo; lo spirito di vendetta, alla quale si accoppiava una specie di onore, cercò il mezzo di appagarsi con omicidj occulti; fosse per via di duello, fosse anche per tradimento. La mancanza di testimonj assicurava la impunità all'uccisore; a cui non mancava altro, fuorchè di godere in pubblico della soddisfazione di essersi vendicato. Così Filippo fu costretto di modificare in parte il suo divieto, e dichiarare nel 1306 con una legge, che in caso di omicidio, di tradimento, di violenza, e di altri torti, eccetto però il ladroneccio, quegli, il quale per indizj, o per forti presunzioni cadesse in sospetto di aver commesso il delitto, ancorchè non vi fosse stata prova bastevole, potrà essere sfidato a duello.

Lo stabilimento delle pubbliche scuole nel secolo dodicesimo fece risorgere poco a poco gli studj già totalmente decaduti; grande cura fu posta massimamente nel ristabilire, e coltivare, benchè senza molto giudizio, le leggi romane, di cui era stato ritrovato un esemplare in Italia. Furono allora i professori delle leggi chiamati ne' tribunali per supplire al difetto della poca o niuna applicazione de' signori; e'l metodo de' giudiziarj combattimenti preso nelle mani di quelli una forma scolastica più erudita, e per ciò stesso più strana. Della giurisprudenza de' combattimenti giudiziarj si fe' un' arte; e le furono aggiunte chiose, interpetrazioni e commentarj. Siffatta giurisprudenza somministrava ugualmente argomento di dispute fra gli avvocati, e occasione di pugne fra i litiganti: e siccome non potevasi duellare senza la permissione de' supremi tribunali, incominciavasi dal discutere giuridicamente, se dovesse permettersi o no in quel caso il duello; e tali cause agitavansi pel ministero degli avvocati. Di ciò fa fede l'antico stile del parlamento di Parigi nelle opere del Dumolin. Avendo i duelli di privata autorità ripreso vigore per la debolezza del governo di Carlo VI, fu giuoco forza il proibire sotto pena della vita il venire alle arme senza motivo ragionevole, e senza che vi fosse una sicurtà, approvata dal re, o dal suo tribunale del parlamento. E appunto a' tempi di quel re fu dal parlamento ordinato il famoso duello fra Carouge, e Legri: quest'ultimo accusato di reato ch' egli negava, fu nella pugna ucciso; e di poi riconosciuto innocente per la confessione dell' autore del delitto: così ancora nel 1404, fu ventilata nel parlamento stesso una causa di duello per delitto di veleno. Avendo finalmente una più sana giurisprudenza escluso i combattimenti da' tribunali, dove la sola giustizia dee presedere; si videro i medesimi ricomparire, e sostenersi coll'approvazione stessa de' principi, sopra un teatro più illustre: mediante certe contese, nelle quali facevasi entrare non so qual legge di onore, indipendente dalla ragione e dalla equità, e solamente autorizzata dai pregiudizio. Era quello il privilegio della nobiltà, e della professione delle arme. L'ultimo combattimento di questa specie, pubblicamente autorizzato nella Francia, fu quello di Guido Chabat, figliuolo del signor de Jarnac, e di Francesco de Vironne signore della Chatagneraie, l'anno 1547; al quale fu presente Enrico II con tutta la sua corte. La Chatagnerale vi morì per le ferite, che ricevette; e'l re fece voto di non permettere più duelli.

Si è potuto osservare in questa breve relazione, che l'uso de' duelli fu più o meno universale, secondo che fu la ignoranza più o meno profonda ne' popoli, e fu peggio o meglio amministrato il Governo. Dove non sono le passioni nè rattenute dal timore della giustizia, nè ammollite dalla cultura dello spirito, cadono in balia di tutta la loro naturale impetuosità, e si spiegano co' modi più violenti. In tempi adunque, ne' quali non solo le persone volgari, ma i signori medesimi non sapevano leggere; a niuno cadeva nell'animo di far valere le proprie ragioni coi titoli convenienti: e le arme, che avevano sempre fra mano, somministravano un mezzo più pronto, e più conforme alla indole feroce e superstiziosa, che è il retaggio de' secoli della ignoranza. I principi migliori dovettero lungo tempo tollerare siffatto abuso: i popoli nel loro accecamento ostinaronsi a conservare una costumanza, di cui erano vittima essi medesimi. Soltanto dopo che i principi, adottando per così dire il duello, e munendolo di loro autorità, se ne furono resi padroni; divenne loro possibile sbarbicarlo: tanto è vero, che alle leggi di un saggio Governo appartiene il vincere quella ostinazione, che i popoli talvolta oppongono alla propria felicità.

CAPITOLO X.

Delle regole, e delle formalità osservate ne' combattimenti giudiziarj. Origine di alcuni particolari circa il punto di onore.

Ci rimane a dare una leggiera idea delle regole, e delle formalità, che si volevano osservare ne' combattimenti giudiziarj; e che ponevano una specie di ordine in quelle cose, che parevano sì poco atte a riceverne. Ma siccome è questa una materia, intorno alla quale parecchi uomini dotti sonosi esercitati, e trattasi solo di trascrivere ciò, che hanno essi laboriosamente compilato; così noi crediamo, che basterà sfiorare leggermente le cose più universalmente ricevute e praticate, senza internarci nelle faticose relazioni ed inutili degli usi particolari, e delle variazioni, che il tempo di tratto in tratto arrecò.

Il primo regolamento, e 'l più essenziale riguarda la sentenza, o la permissione, che doveva precedere la pugna. Su di che bisogna osservare, che non tutti i signori, e i giudici, i quali avevano diritto di prescrivere la tenzone, potevano far combattere le parti in loro presenza; ma facea di mestieri rimandare per la esecuzione al signore principale. Sì fatto diritto ne' vassalli inferiori era considerato come la massima onorificenza; e fin anche alcune chiese e monasteri a quella aspirarono, la quale pure era sì poco dicevole allo stato ecclesiastico. E in fatti Luigi il Grosso l'anno 1119, accordò ai religiosi di San Mauro de' Fossi il diritto di prescrivere il duello fra' loro servi, e le persone libere. Oltracciò quando i giudici del vescovado di Parigi ordinavano il duello, le parti combattevano nel tribunale medesimo dei vescovado. Alcuni vescovi d' Italia ottennero quel privilegio sino dal principio del secolo undicesimo: e riferisce il Muratori, che l' imperator Corrado l' anno 1028 concesselo a Pietro, Vescovo di Novara; e l'anno 1052 Enrico III fece la stessa grazia a Guido, Vescovo di Volterra. Eranvi anche alcune città, le quali godevano di quel diritto; e vuolsi, che in tutta la Germania ne fossero tre solamente, in cui fosse lecito battersi; cioè, Wirtzbourg nella Franconia, e Usbat ed Hall nella Sassonia: donde concindesi, che i duelli dovevano esservi più rari che altrove.

La permissione del combattimento faceva supporre la disamina del caso, in cui quello doveva concedersi secondo la legge, o il costume. La storia de' duelli giudiziarj non presenta qui se non una confusione, o per meglio dire un caos impenetrabile: nulla vi si può rinvenire di stabile, o determinato. Là vedesi la pugna decidere tutte le cause civili e criminali; qui trovasi ristretta alle criminali soltanto: talora si ricorreva al duello pe' negozj di massimo rilievo; talora permettevasi anche nelle cose di menoma importanza: si avea pur anche riguardo nella permissione del duelli allo stato e condizione dei litiganti. Il dotto du Cange raccolse nel suo Glossario sotto alcuni capi principali i diversi casi, ne' quali il duello era permesso, o vietato: e le osservazioni di quest' autore sono più che bastevoli per dare un' idea d' una così bizzarra giurisprudenza; che non vuol essere del tutto ignorata da coloro, i cui antenati essa governò dopo la caduta dell' impero romano sino al secolo quindicesimo.

1. Quando una donna sfidava a duello senza nominare un campione che la sostituisse; non eravi combattimento, perchè la donna non era creduta capace di battersi in persona.

Una donna sotto la potestà del marito non poteva sfidare a duello senza il consenso del suo barone, cioè, del marito; ma poteva bensì esser ella sfidata senza quest'autorità.

2. Non si permetteva il duello, se lo sfidatoro non avesse alcuna parentela o affinità con colui, pel quale egli facea la disfida; o pure se lo sfidato aveva già combattuto per quello, in nome di cui era sfidato; o se un servo disfidava un uomo libero: eranvi però dell'eccezioni.

3. Neanche permettevasi, quando fosse già stata pronunziata sentenza sulla quistione; e così nemmeno per un fatto notoriamente falso; o per una causa, della quale si avessero d'altronde sicure prove.

4. Un bastardo non era ammesso a combattere contro un uomo legittimo e libero; solo potevano i bastardi battersi fra di loro.

5. Quando i litiganti avevano fatta la pace, e questa era stata fermata dal tribunale supremo, non combattevasi più per lo stesso fatto.

6. Se un uomo, il quale era stato ucciso, avesse prima di morire discolpato quello sul quale cadea l'accusa, e incolpato un altro, non procedevasi più alla pugna.

7. Il duello giudiziario non poteva eseguirsi da chi avesse meno di anni ventuno, e più di sessanta.

8. Un lebbroso non era ammesso a battersi contro un sano.

9. Eranvi anche de'casi, ove la parentela impediva il duello: e regolarmente non poteva farsi tra il padre e il figliuolo, nè tra' fratelli.

10. Non si ammetteva il combattimento in que'negozj, che decidevansi per arbitri, o per la curia ecclesiastica; siccome avverte l' autore dello *Spirito delle leggi*, seguendo il Beaumanoir.

11. Gli ecclesiastici non potevano combattere in persona, ma per uno strano privilegio autorizzavali la legge a presentare i campioni per battersi in loro vece. Sonovi però degli esempj, in cui gli ecclesiastici duellaronsi nello steccato. Ciò ricavasi particolarmente dal Concilio

di Lillebonne, tenuto l'anno 1080, sotto Guglielmo il Conquistatore, re d' Inghilterra, e duca di Normandia; giacchè in quello sono condannati ad una pena pecuniaria i cherici, che si battono in duello senza la permissione del vescovo. Supponeva dunque il Concilio, che'l vescovo avesse diritto di permettere ciò che vieta la legge di Dio. Il dotto Ducange osserva però molto a proposito, che ne' tempi ancora più rozzi siffatti esempi furono molto rari, e la dottrina della Chiesa universale li ha sempre disapprovali.

Un raggio di coltura, che balenò verso il dodicesimo e tredicesimo secolo, fece comprendere agli uomini, che erano fatti per vivere in società, e non per battersi di continuo. I popoli stanchi di non potere nè assicurare i loro diritti, nè far valer le loro ragioni, se non coll' incerto esperimento de'duelli, cercarono a gara di sottrarsi da quella dura necessità, la quale sopprimeva la industria, il commercio, e le arti. Per la qual cosa città e provincie intere ottennero dagi' imperatori, e dagli altri sovrani il privilegio di terminare le loro contese per qualunque altro mezzo, che per quello della pugna.

Cotal esenzione fu anche riguardata, siccome un titolo di onore: in guisa che mentre i piccioli erano costretti a battersi, i grandi si avvisarono di conservare la loro dignità liberandosi da siffatta legge; e l'Imperatore Federico I, concesse per un diploma dell' anno 1166 ai duchi d' Austria il privilegio di non poter essere obbligati a combattere in persona per qualunque motivo si fosse.

Rispetto alle formalità dei duelli, ecco presso a poco a che ordinariamente si riducevano. Il giudice sentenziava bisognarvi sicurtà; cioè, che era il caso del combattimento: l'accusato, e l'accusatore producevano loro pegni in giudizio; e il giudice prendeva prima quello del reo, e poscia quello dell'attore. Era stile ancora che lo sfidatore gittasse il suo guanto o altra cosa, cui lo sfidato colla permissione del giudice raccoglieva; ed era quello il contrassegno dell'accettazione del duello. Si davano i pegni, ed anche ostaggi, e sicurtà per guarentire al vincitore l'ammenda, che eragli dovuta sulle sostanze del vinto. In alcuni paesi il pegno della tenzone cedeva al signore della terra: donde nacque il proverbio:

Benchè il giusto si pretenda,
Sempre il vinto fa l'ammenda.

Dati, e ricevuti che eransi i pegni, si differiva il duello sino a due mesi; e si ponevano in quell' intervallo i litiganti in prigione. Frattanto gli amici comuni, e particolarmente gli ecclesiastici interponevansi per indurli alla pace; la quale però non potevano fare le parti senza la permissione del loro signore; era bensì in arbitrio delle medesime il desistere di comune consenso dal duello già convenuto.

Le parti doveano giurare, che non era nè per odio, nè per ispirito di vendetta che andassero alla pugna; ma unicamente con animo di appalesare, e di stabilire il loro buon diritto.

Quel giuramento facevasi avanti gli altari, ed eranvi solo alcune chiese, le quali aveano il privilegio di riceverlo: in tali occasioni praticavansi orazioni, e ceremonie, delle quali abbiamo le Raccolte.

I combattenti erano ricoperti di una tonaca di tela, e segnatamente di lino, le cui maniche non discendevano più giù del gomito, e aveano nella cintura una o più spade, secondo la convenzione. Quando la tenzone facevasi a piedi, non potevasi portare, che una spada, ed uno scudo. Quelli poi, che battevansi a cavallo erano forniti di tutte sorte di arme.

Si solevano prima della pugna riconoscere con gran diligenza le arme, e facevansi anche spogliare i combattenti per ricercare, se avessero sul corpo erbe da incantesimi: in ciò stava l'ufficio de' patrini. Erano poi condotti in uno steccato, munito da uomini d'arme, il quale chiamavasi lizza, riparo o trincea: e tosto il banditore avvertiva il popolo che osservasse silenzio; essendo severamente vietato il turbare i combattenti, o il favoreggiare l'uno in pregiudizio dell' altro. L'azione incominciava con parecchie mentite, che si davano le parti: e appena l'araldo avea dato il segno, gridando tre volte dall' alto degli steccati, *lasciate i valorosi combattenti;* si veniva alle mani. Quando in un delitto capitale, dice l' autore dello *Spirito delle leggi* (l. 28, c. 29), facevasi il duello per mezzo di campioni; i litiganti erano collocati dove non potessero vederlo; e ciascuno di essi era cinto della fune, che dovea servire al suo supplizio, qualunque volta il suo campione fosse vinto.

Il vincitore era ricondotto a casa colle acclamazioni del popolo; e 'l vinto, ricoperto d'infamia, era strascinato ignominiosamente sopra una scala fuori del campo di battaglia, e condannato al supplizio, o a pena più o meno rigorosa secondo occorrenza. Il signor Di-Sainte Foy nel suo *Saggio Storico* (p. 173) pare abbia trovato a questo proposito lo scioglimento di un paradosso bizzarro, dalle barbare leggi autorizzato. Era cioè condannato ad un infame supplizio quel nobile, il quale soccombesse nella prova del duello; mentre il medesimo, anche convinto con sicure prove e positive dello stesso delitto, ne sarebbe stato prosciolto con un'ammenda. Ciò si spiega, dic'egli, osservando che un Germano non poteva esser punito di morte, se non quando il cielo medesimo sembrava aver pronunziato la sua condanna: avvegnachè, siccome asserisce Tacito, *presso di loro il supplizio del reo è meno considerato come una punizione, inflitta legittimamente per l' autorità del capo, che*

come un' ispirazione, e un comando espresso del Nume, il quale presiede alle battaglie.

Abbiamo di sopra avvertito, che i duelli, dopo essere stati sbanditi dal foro, continuarono, anche coll' approvazione de'principi, fra la gente d'arme in tutte le quistioni; dove si credesse minacciato l' onore. Il vinto in questi combattimenti rimanevasi in potere del vincitore; il quale non accordavagli ordinariamente la vita se non dopo averlo ridotto alla umiliazione di domandargliela in grazia: in tal caso il vinto era in dominio del vincitore, nè ricomperava la sua libertà, che con un riscatto considerabile. S' egli non poteva sì presto sborsare la somma convenuta, il vincitore, il quale avesse bisogno di denaro, vendeva talora ad un terzo il suo prigioniero. L'Alciato, e gli altri giureconsulti, i quali trattarono la materia dei duelli relativamente ai costumi de' loro tempi, discutono metodicamente sin dove potesse estendersi il potere dei vincitori su i vinti. Quegli, che in un duello avea perdonato al suo nemico la vita, e fattolo prigioniere, non doveva secondo loro adoperarlo in servigj bassi e meccanici; bensì era in diritto di esigerne omaggi di rispetto, e di sommessione: questi dovea seguire il suo vincitore, ad esporsi in tutte le occasioni a difenderlo.

L' autore dello *Spirito delle leggi* (l. 28, c. 10) seppe rilevare con molta sagacità dai regolamenti del combattimento giudiziario la cagione che diede origine ad alcune particolarità *del nostro punto di onore.*

» L' accusatore incominciava dal dichiarare » innanzi al giudice, che 'l tale avea commesso la tale azione; e questi rispondeva, che » l' altro avea mentito: su di che il giudice ingiungeva il duello per la massima stabilita, » che quando erasi ricevuta una mentita, facea » mestieri di battersi ».

E in fatti non trovasi prima della istituzione de' duelli giudiziarj, che il solo dar la mentita fosse considerato come un affronto, il quale arrecasse disonore; ma il disonore era solo di colui, il quale fosse convinto di falsità.

» Quando un uomo avea dichiarato, ch' egli » avrebbe combattuto, non poteva più ritirarsi; » e se il faceva, era condannato a un gastigo. » Di là ebbe origine la regola, che quando un » uomo erasi colla sua parola impegnato, l'ono» re non permettevagli di ritrattarla.

Sembra evidente che in questo discorso sia più immaginazione, che verità. Di fatti l'affibiare un' idea di disonore al mancamento di parola, non provenne già verisimilmente dal pensare, che quegli il quale si ritraesse dal duello dopo di essersi obbligato, sarebbe condannato ad un gastigo: basta consultar la natura per comprendere, che l'uomo senza fede è uomo senza onore: ecco donde hanno imparato gli uomini, che quando altri ha impegnato la sua parola, l'onore non gli permette di ritrattarla. Più credibile dunque si è, che ciò avvenisse per una illazione della massima generale, niuno potersi disimpegnare da un combattimento, a cui si fosse obbligato. Vero è che le istituzioni arbitrarie ponno cooperare a definire la materia del punto di onore conformemente al pregiudizio e al capriccio, che si associa colle formalità dell' uso: ma quell'onore, che accompagna la probità, deriva da tutt' altra sorgente.

« I gentiluomini si battevano fra loro a ca» vallo, e colle arme; i contadini solo a piedi » e col bastone. Donde seguì, che 'l bastone di» venisse istromento d' infamia; stantechè un » uomo, il quale con quello fosse stato battuto, » era con ciò stato trattato da villano.

» I soli contadini erano quelli, che combatte» vano colla faccia scoperta; epperò soi essi » potevano ricevere percosse in sul viso: così la » guanciala divenne tal ingiuria, da doversi la» vare col sangue; perchè un uomo, il quale » l' avesse ricevuta, era stato trattato come un » villano ».

Per tal modo l' autore risale felicemente alla fonte di quel pregiudizio comune, il quale anche oggidì pone una specie di disonore nel ricevere una mentita, una guanciata, una bastonata. I dottori, patroni del duello, avevano eretto un tal pregiudizio in massima, o per meglio dire in sistema; e aveano immaginato una gradazione fra le ingiurie, affine di decidere che restituendo una ingiuria di genere superiore per una minore, si cancellasse la infamia o la macchia, che quest' ultima avea portato a chi l' avesse sofferta. Così un discorso offensivo doveva essere ribattuto colla mentita, la mentita con una guanciata, la guanciata con una bastonata, la bastonata con una ferita, e la ferita colla morte. Inoltre dicevano, che una percossa di verga cancellasse la macchia di una bastonata, ed una bastonata togliesse quella di un colpo di verga. Sì fatto disonore immaginario era una larva così orribile agli occhi dei dottori predetti, e ne avevano la fantasia turbata a tal segno, da non dubitare menomamente, che un cavaliere non dovesse, disprezzando tutte le leggi divine ed umane, lavare sotto pena d'infamia un'ingiuria, nel sangue di quello da cui l'avea ricevuta. Nè dispensava veruno dal combattimento il rifiuto, che facesse il principe di concedere il campo della battaglia; avvegnachè il codice del punto di onore obbligava chiunque contro gli ordini stessi del principe a tentare tutti i mezzi per venire alle mani. Dall'assurda congerie di queste romanzesche decisioni formossi un' arte bizzarra, lungo tempo conosciuta e celebrata col nome di scienza della cavalleria; la cui ridicola stravaganza l' illustre marchese Maffei mise in pienissima luce.

CAPITOLO XI.

Perpetuità della dottrina della Chiesa sulla materia de' combattimenti giudiziarj, e delle prove superstiziose.

Per quanta autorità possa acquistare un abuso per mezzo della forza e della propagazione di un pregiudizio accreditato; la Religione non cesserà giammai di alzare la voce contro tuttociò, che offende la purezza delle sue massime: e la sana ragione, ne' tempi anche tenebrosi, conserverà sempre mai tanto di lume, quanto basti a scorgere, e riprovare ogni cosa, che turbi l'ordine, e la saggia economia della società. Come prima i conquistatori, venuti dal Settentrione, pensarono colle leggi, o coll' uso pubblicamente autorizzato, di stabilire le loro prove superstiziose, e principalmente i duelli, nelle provincie, dove eransi annidati; furono tai pratiche impugnate da nomini ragguardevoli nella Chiesa, e nello Stato. Noi parlammo già delle rimostranze, che S. Avito, vescovo di Vienna, prelato non meno stimabile per la sua pietà, e per la sua dottrina, che per la dignità della sua sede, indirizzò al re de' Borgognoni; opponendosi alla legge di quel sovrano, la quale istituiva la prova del duello giudiziario. Vedemmo altresì questi certami riprovati da Cassiodoro in nome del re Teodorico suo signore. Questo principe educato in Costantinopoli, e che univa alla coltura dell'animo ugual valore e sperienza; avrebbe meritato i più grandi elogj, se non avesse oscurata la sua gloria colla macchia dell'ariana eresia: e Cassiodoro era degno per le vaste sue cognizioni, e pel grande ingegno di occupare sotto quel principe i posti più chiari del regno. Così il monarca, come il ministro compresero, quanto rilevasse l'estirpare un abuso, tanto contrario alle leggi di una ben culta società. Luitprando re de' Lombardi fu dello stesso parere nelle sue leggi, senza però che potesse interamente abolire il duello.

La libertà, che i Germani lasciavano ai popoli conquistati, di seguitare a vivere secondo le proprie leggi, impedì per lungo tempo, che i particolari loro istituti si dilatassero al di fuori; ma poco a poco il contagio guadagnò terreno: nè saria stato possibile, che un' opposizione così distinta di costumi, e di temperamenti si mantenesse inalterabile fra popoli così intimamente rimescolati. Quindi ravvicinaronsi da una parte, e dall'altra: i vinti diffusero una luce di politezza su i costumi de' conquistatori; ma questi comunicarono vicendevolmente a quelli una tintura di rusticità, la quale insensibilmente cancellò i preziosi avvanzi dell' antica cultura, e tralignò infine in uno stato orribile di barbarie, e di stupidezza: e ben presto la superstizione delle prove, e la inumanità do' duelli non conobbero più limiti. Ma in proporzione che cresceva il disordine, la Religione moltiplicò le sue instruzioni, e le opere salutari per arrestarne i progressi: i duelli soprattutto non furono mai vietati con maggiore severità, che allorquando pervenuti al grado ultimo dell'eccesso, sembrava che fossero in voga senza contrasto.

Agobardo vescovo di Lione, nato l'anno 779, e che dalla più tenera sua giovinezza era passato dalla Spagna nella Francia; compose un trattato contro le prove superstiziose, nel quale inveì singolarmente contro il duello, e domandò con premura all'imperatore Luigi il Buono la rivocazione della legge di Gondebaldo, che lo autorizzava. Dimostrò egli colla sua opera, la quale altro non è, che una compilazione di testi della Scrittura, quanto il duello sia contrario alla legge dell'Evangelio, e principalmente al gran precetto della carità, che è della medesima il principio e'l fine.

Il terzo Concilio di Valenza, convocato il dì 8 gennaio dell'anno 855 sotto l'imperatore *Lotario*, riprova i duelli siccome spettacoli crudeli, i quali nel seno della pace rinnovellano gli orrori della guerra. Nel dodicesimo canone del medesimo dicesi, che, secondo gli antichi regolamenti della ecclesiastica disciplina, quegli che avrà ucciso alcuno in duello, sarà dichiarato reo di omicidio; quegli che rimarrà morto sarà privato delle preci, e della ecclesiastica sepoltura: finalmente si darà supplica all' imperatore, onde aboiisca con un' ordinanza pubblica quell'abuso, aggiungendo al decreto del Concilio il suggello della sua autorità. Rammentando i Padri di quell'adunanza l'antico costume della osservanza ecclesiastica, danno chiaramente a divedere, che la dottrina della Chiesa non erasi giammai cangiata, nè rattiepidita punto su questa materia.

Niccolò I, in una lettera indirizzata nell'867 a Carlo il Calvo, dice: « Noi non troviamo che sia mai stato ordinato di prendere il duello, come una regola per decidere controversie: e benchè la Sacra Scrittura faccia menzione di alcune singolari tenzoni, siccome fu quella di David e di Golia; ciò non pertanto in nessun luogo si dice che s' abbiano a prescrivere colla legge. Il ricorrere al combattimento, o ad altri simili mezzi, pare che sia niente altro, fuorchè tentare Iddio ».

Stefano V, in una lettera al vescovo di Magonza, data l'anno 888, condanna le prove del ferro caldo, e dell'acqua bollente, come ritrovamenti superstiziosi; i quali non hanno verun fondamento ne' canoni, o negl'insegnamenti dei santi Padri.

Attone II, vescovo di Vercelli nel decimo secolo, attesta chiaramente, che la pratica de'certami, benchè autorizzata dall' uso fra' laici, non era ciò non pertanto dalla Chiesa approvata; e

dimostra, che è pur tentare Dio il pretendere di accertare per cotal mezzo la verità.

Ivone, vescovo di Chartres verso il fine del secolo undicesimo, così celebre per la sua compilazione de' Canoni, e per la ecclesiastica sua erudizione, non rifinisce di far valere l'autorità degli antichi monumenti, per ispirare un giusto orrore di quella crudele superstizione, la quale nudrivasi di sangue umano.

San Bernardo in una lettera dell' anno 1146, indirizzata al Clero e al popolo della Francia orientale, dice: « Veggansi una volta cessare fra » voi quei combattimenti, i quali partecipano » più della malvagità, che della milizia; voi » quali siete accostumati a sfidarvi insieme per » distruggervi vicendevolmente. Qual furore vi » spinge a versare il sangue del vostro prossi» mo, esponendovi insieme con lui ad una sem» piterna perdizione? Voi stessi i quali vi glo» riate della vittoria, voi ricevete una ferita » mortale nell' anima da quel colpo micidia» le, con cui trafiggete il petto del vostro fra» tello. Non vi è nè valore, nè coraggio nell'e» sporsi a tai rischj; e tutto si riduce a un tra» sporto cieco e temerario ». Quel Santo Dottore non spiegasi con minore energia in una lettera all'abbate Suggerio, dell'anno 1149, per esortarlo ad impedire con tutte le sue forze un duello, stabilito fra 'l principe Roberto fratello di Luigi il Giovine, ed Enrico figliuolo del Conte della Sciampagna. « Giudicate ora, dice » egli, della intenzione, onde costoro intra» presero il viaggio di Terra Santa; che poi » se ne ritornano con tai sentimenti!

Il terzo concilio Lateranense sotto Alessandro III l'anno 1179, e 'l quarto sotto Innocenzo III l' anno 1215, riprovarono con giusta severità l'abuso degli esperimenti superstiziosi, e delle singolari tenzoni. I salutevoli decreti di quei concilj fecero finalmente, che la ragione trionfasse del pregiudizio; e i popoli disingannati incominciarono a comprendere, che la superstizione e la violenza non erano mezzi acconci a far fiorire nei giudizj la equità.

Questa catena luminosa di testimonj, i quali si succedono l'uno all' altro senza interrompimento; catena cui non potè spezzare la depravazione de' secoli più tenebrosi, depone autenticamente in favore della perpetuità degl'insegnamenti della religione in un punto così essenziale alla morale: e dimostra, che quella nel mezzo di una seduzione, per così dire, generale conservò sempremai, e senza alterazione la purezza delle sue massime.

Attestati cotanto decisivi fanno nel tempo medesimo conoscere chiaramente, qual giudizio si debba dare delle singolari tenzoni, che talora un cieco zelo fe' nascere col pretesto di vendicare l'onore di Dio, e difendere la verità della religione. Si può a ciò riferire il famoso duello di venti Fiamminghi del dominio spagnuolo, contro venti Francesi delle truppe olandesi presso Bois-le Duc, seguito il dì 5 febbraro del 1600. Parecchi scrittori hanno fatto menzione di quella pugna, come di un memorabile avvenimento; ma ci avvertono insieme, che l' arciduca Alberto da una parte, e 'l principe Maurizio dall' altra acconsentirono con molta ripugnanza a quell' azione, siccome dice il Bayle, da gladiatori. Alcuni aggiungono, che i Fiamminghi giurarono di non concedere patti nè perdono a nessuno; siccome quelli che accingevansi a quel conflitto molto più per difendere la causa del loro principe, e quella della cattolica religione, che per l'interesse del loro onore: e che per tal motivo il consiglio intimo dell' arciduca indusse costui a permettere il duello. In esso furono disfatti i Francesi; e Breauté, gentiluomo normanno, che li guidava nella zuffa, e che solea millantarsi di rompere con venti de' suoi anche quaranta Fiamminghi, rimase involto nella disfatta. Nè i prodigj di valore, ch' ei fece in quella occasione, il poterono salvare da un fine infelice; e molto meno procacciargli una gloria, della quale non era capace la piccolezza della impresa.

Che guerrieri infiammati di un ardore tutto marziale credessero potere accoppiare il trionfo della religione a quello che promettevansi di riportare in duello, ciò non deve far maraviglia: mentre costoro vanno considerati siccome uomini poco instituiti, e disposti a non volere de' loro più cari interessi altro mallevadore che la propria spada. Ma non possiamo non rimanere meravigliati nello scorgere agitata da dottori seriamente una questione sì poco dubbiosa; anzi parecchi di loro ingannati a segno, da permettere il duello per l'onore della religione. Come mai poterli scusare di non essersi avveduti, che per la Religione è un' oltraggio, quando altri sotto pretesto di vendicarla si dà in preda a quegli eccessi, che ella riprova, e che la disonorano innanzi alle genti? Come non accorgersi che l' autorità infinitamente veneranda, cui essa ha ricevuto da Dio, niente può acquistare, perchè gli uomini la pongano, a così dire, in compromesso con quella, che le false religioni ritraggono dai pregiudizio; affidando in certa guisa i suoi interessi alla decisione incerta di una pugna; il cui vantaggio non può nulla provare in favore di lei, e'l discapito rivolgerebbesi a sua confusione? Come non vedere ch' egli è tentare Iddio il sottrarsi dall' ordine, per lui medesimo stabilito; e trasandando i mezzi, dei quali egli ne ingiunse la pratica, esigere anzi da lui, che ricompensi una temeraria presunzione con un effetto prodigioso della sua onnipotenza?

Sorge però in questo luogo una difficoltà, bisognevole di scioglimento. La Religione riprovò i combattimenti giudiziarj per la stessa ragione, per cui proibì gli esperimenti superstiziosi del ferro arroventato, e dell' acqua bollente; cioè dire perchè non è permesso tentare Iddio. Ma

come accordare siffatto principio, e la proibizione, che ne conseguita, con quella quantità di monumenti, che la storia ecclesiastica de' tempi bassi ci ha conservato, delle maraviglie operate da Dio a pro di quelli, che a tai prove esponevansi? Se quelli erano rei per solo esporvisi, come potè Iddio antorizzare coi prodigj la superstiziosa loro temerità? e se non erano colpevoli, perchè mai vietò la Chiesa d'investigare la verità con mezzi, che Dio, pare, abbia approvati di una maniera sì strepitosa? Perchè dunque non dee questa ragione giustificare ugualmente i duelli giudiziarj, ne' quali non correvasi rischio maggiore di quello, che si facesse passeggiando per mezzo alle fiamme su bracieri ardenti?

Ascoltiamo quel che dice in tal proposito un moderno autore ben noto, quanlunque anonimo; e d'altronde non sospetto di troppo credula semplicità: egli nel *Compendio della storia ecclesiastica*, del quale io sono lontanissimo dall'accettare tutte le idee, si esprime fra le sue considerazioni sull'undecimo secolo, in questi termini: » Le prove superstiziose, così contrarie al » precetto, che vieta di tentare Iddio, erano » un antico male, che seco traeva la ignoranza, » e che divenne comune nel secolo undecimo. » Iddio faceva soventemente miracoli non già » per giustificare queste prove, ma per appalesare la innocenza di chi era ingiustamente » accusato, siccome fece in favore di Santa Cunegonda; o per dimostrare il giusto orrore, che » dovevasi avere per taluni disordini, i quali » sembravano dal costume autorizzati. Noi abbiamo già riferito uno degli esempj più strepitosi, qual è quello di Pietro Igneo. Il miracolo che Iddio fece in favore di quel monaco, non autorizzava nè la scisma col vescovo » di Firenze, nè la prova, che la Chiesa più » tardi condannò » (dovea ricordarsi l'autore che già da quasi due secoli tai prove erano state condannate da Stefano V); « ma solo antorizzava, il che non si ripeterebbe mai abbastanza, quel giusto orrore, che avevano i fedeli della simonia, la quale era un male così comune. Certamente che si tentasse Iddio, » era contro ragione, nè sarebbesi dovuto fare: » intorno a che non possiamo dubitare dopo il » giudizio dato dalla Chiesa contro tutte le prove di tal genere. Ma Iddio aveva riguardo » alla purezza delle intenzioni, alla semplicità » de' popoli, e allo zelo, e alla fede de'monaci. » Egli concesse loro quel favore, e quella consolazione per insegnare a tutto il mondo, che » la simonia è un peccato così detestabile, che » Iddio appalesavasi col miracoli fautore di coloro, i quali la prendessero a combattere; e ciò » anche quando questi con uno zelo poco avvedato adoperavano per una sì buona causa mezzi illegittimi. Avrebbe incontrastabilmente » gran torto, chi traesse altre conseguenze da » quei miracoli. Del rimanente, quando la Chiesa condannò le delle prove, non fece già dipendere le sue decisioni dalla discussione di » tutte le maraviglie, che in quelle operavansi, » qualunque fosse l'agente per cui si adempivano: a lei bastò, che tali pratiche fossero » contrarie alla legge, la quale divieta a ognuno di tentar Dio.

Deve aggiungersi, quanto pare a me, che essendosi sempre conservato nella Chiesa il dono dei miracoli, non dovettero la ignoranza e la rozzezza de' bassi tempi impedire, che Iddio non continuasse a soccorrere, siccome aveva fatto ne' primi secoli la innocenza, e la verità con isplendide testimonianze del suo braccio onnipotente. Quando i fedeli, ricolmi di quella fede, che opera i prodigj, ubbidivano alla interiore impressione dello Spirito, che inducevagli a chieder miracoli, e a chiederli sopra di loro; non operavano già contro il precetto che proibisce di tentare Dio; nè i Santi tentarono Dio, quando promisero, ed operarono miracoli. Ma avrebbono tentato Dio, e si sarebbono renduti colpevoli, se per movimento arbitrario del loro cuore avessero preteso di associare il dono de' miracoli a segni di convenzione, che loro fosse piaciuto di stabilire e farne a Dio una regola: in questo consisteva l'abuso colpevole delle prove superstiziose. Pareva che gli uomini si fossero arrogato il diritto di dare la legge alla Provvidenza, e d'imporle la necessità di appalesarsi coi mezzi, che loro fosse piaciuto di scegliere e di destinare per la produzione degli effetti miracolosi. Quindi è che la liberazione di alcuni innocenti per vie straordinarie, alle quali ei si erano abbandonati solamente per una speciale inspirazione, non ha nulla di comune colla istituzione regolare e ordinaria delle prove, in cui pretendevasi di assoggettare alle formalità arbitrarie di un modo di procedere meramente umano il corso degli avvenimenti soprannaturali; la cui scelta, e disposizione nascose già il Signore del cielo e della terra ne' tesori della sua propria sapienza.

Nè possiamo essere rimproverati di ricorrere qui con troppa leggerezza ad una speciale ispirazione. A Dio non piaccia, che pretendessimo giustificare i fanatici smarrimenti di una sregolata immaginazione, la quale trasforma in ispirazioni speciali gli errori e i capricci suoi proprj. Noi sappiamo, che nella ordinaria carriera della vita deggiono gli uomini rigorosamente conformarsi a quelle norme di condotta, che la Religione, la perfetta morale, e la prudenza generalmente prescrivono a tutti, e in particolare a ciascheduno stato della vita: norme fisse, e costanti, che rischiarano l'intendimento, nè mai possono farlo traviare. Ma non temiamo per questo di aprire un campo troppo libero alle illusioni dell'amor proprio, quando nelle azioni, le quali si allontanano dalle regole comuni, ricerchiamo il suggello di un mi-

racolo ben certificato per verificare quella ispirazione speciale, che ne dovette essere la origine. Quindi è, che i miracoli nell'altrui liberazione e preservazione, de' quali la Chiesa ci conservò i monumenti ne'fasti de'bassi tempi; monumenti che noi dobbiamo rispettare come pegni preziosi di una Provvidenza, sollecita de' nostri bisogni, e non già impugnare con una critica irragionevole, e fuor di proposito: questi miracoli, dico, nessuno impedimento poteano fare alla Chiesa, che non riprovasse siccome contraria alla legge di Dio la istituzione delle prove superstiziose.

Conviene altresì notare, che tai prove soggiacevano ad un terribile inconveniente; il quale si era, che non soltanto si assolvea colui, che era preservato, benchè non di rado la preservazione fosse l'effetto della furberia e dell'artifizio; ma erano ancora condannati come colpevoli coloro, i quali avevano la disavventura di soccombere. E questo appunto accadeva più di leggieri a'più innocenti (i quali esponevansi con candidezza e con semplicità), quando non piacesse a Dio di preservarli prodigiosamente dalla naturale impressione, che dovea fare sui loro corpi il contatto di un ferro arroventato, o dell'acqua bollente. Al tormento dell'esame aggiungevasi allora per colmo d'iniquità il supplizio infame della punizione; mentre il reo assicurato per la condannazione dell'innocente, godevasi in pace della impunità che quella gli procacciava.

E la sregolatezza, e la superstizione, le quali d'ordinario contrassegnavano le prove giudiziarie, aveano parte altresì nel duello, nel quale facevasi dipendere la manifestazione della verità da una condizione, che non vi aveva correlazione alcuna. Spesse fiate la innocenza soccombeva, trionfava il delitto; e sempre tentavasi Iddio. Ma oltre quella depravazione comune a tutte le prove, il duello aveva qualche cosa di singolarmente odioso per la crudele alternativa, nella quale erano i combattenti, di perdere la vita o di toria al prossimo loro.

Sopra tali premesse non si può dubitare, che il combattimento giudiziario non fosse espressamente contrario al diritto naturale, e alla legge divina; e che per conseguenza l'uso che autorizzavane la pratica ne' giudizj, non potè giammai renderlo lecito, nè cancellarne la macchia agli occhi di Dio. Tale è la espressa dottrina di San Raimondo, che scriveva nel secolo tredicesimo; quando i duelli giudiziarj erano ancora in voga. Questo santo Dottore nessuna eccezione consente alla regola; perchè la regola non ne ammette nessuna.

Che se alcuni Dottori scolastici, che vennero dappoi ebbero maggiore condiscendenza inverso la costumanza; costoro non aveano nè la scienza ecclesiastica, nè la pietà, nè la sapienza di San Raimondo. Cominciavano dunque dal dire, che, quantunqua assolutamente non fosse giammai permesso di offrire, e di accettare il duello; potevasi però da chi che sia acconsentirvi, quando l'ordinasse il giudice per un'accusa capitale, dichiarando che quegli, che lo ricusasse, sarebbe riputato colpevole, e condannato alla morte. Questa condiscendenza fu tosto seguita da un rilassamento maggiore, pel quale pretesero che nella cause meramente civili si potesse accettare il duello, quando il rifiuto dovava cagionare la perdita delle proprie sostanze. Mal si conosce per verità lo spirito del cristianesimo, il pregio della virtù, e il coraggio che ella deve ispirare; quando la considerazione della vita e de' temporali interessi ha forza tale, da soverchiare un indispensabile dovere. Così pure S. Antonino vescovo di Firenze, autore del secolo quindicesimo, rigetta tutti quelli abbominevoli temperamenti, e vuole che si osservi rigorosamente la decisione di San Raimondo.

I moderni casisti poi non sono ei forse tanto più biasimevoli (1) per avere senza niuna necessità conservato nelle loro opere un rilassamento, che oggidì non può essere di alcun uso; dove agli antichi scolastici la disavventura de'tempi, e la pratica de' tribunali pareva che somministrassero la scusa o 'l pretesto di una tal quale necessità? È già gran tempo che i giudici non costringono alcuno a battersi, anzi divietano severamente i certami: l'ordine giudiziario è da per tutto stabilito sulle massime della più severa giustizia; e quel litigante, il quale si presentasse ad un tribunale, per sostenere un' accusa o una discolpa mediante un duello, non vi sarebbe troppo bene accolto. Pare adunque, che questi autori avrebbero dovuto con tanto maggior sicurezza escludere quell' assurda pratica, quantochè vedeano la medesima giustizia secolare concorrere ad abbandonarla, e a sbandirla. Ma essi, come ben si vede, temettero di lasciarsi sfuggire un tal rilassamento dalla morale: però inventarono a capriccio non so quali casi, che non avvengono mai; a supposero, per esempio, che un uomo dovesse essera condannato a perdere la vita, l'onore, e gli averi, se rifiutasse un duello, ingiunto da un magistrato: se non avessero immaginata questa finzione, coma mai avrebbero potuto avere la soddisfazione di decidere, che in tale occasione sarebbe lecito battersi con intenzione non già di accettare il duello, ma solo per difendere la vita, l'onore, e gli averi? quasiche fosse permesso ad un cristiano l' usare per la propria difesa un mezzo, illecito di sua natura, e dalla legge di Dio riprovato!

La giusta difesa, da tutte le leggi autorizzata, ha luogo soltanto qualora trattasi di respingere un ingiusto assalitore, il quale attualmente c'investa. Ma nessuno abuso di termini è più

(1) Ciò deesi intendere solamente de' casisti rilassati, come dal contesto appare.

stravagante, che quello di chiamare difesa un combattimento, nel quale impegnansi le parti di comune consenso, convenendo almeno tacitamente fra loro del tempo e del luogo, per assalirsi reciprocamente. Dee dunque travolgere le teorie meglio stabilite, chiunque voglia giustificare il duello collo specioso pretesto di una giusta difesa.

TERZA PARTE

De' duelli per causa privata, e di privata autorità.

CAPITOLO XII.

Come siffatto abuso è un residuo dell'antica barbarie.

Abbiamo già veduto, quali furono i duelli nella loro origine, e nei loro progressi. Uomini, mezzo selvaggi, che abitano le vaste contrade del Settentrione; adunati piuttosto per l'impulso naturale, onde s'inducono gli nomini a vivere in società, che congiunti per leggi di un ben regolato governo; decidevano colla pugna tutte le loro contese così pubbliche come private. L'idea di una Provvidenza giusta e benefica; idea, che la ignoranza, e la superstizione pouno bensì depravare, ma non estinguere, faceva da essi considerare l'esito della pugna, come la testimonianza medesima della Divinità. Questi uomini, barbari veramente, ma sani e robusti; pieni di quell'ardore, che ispira il sentimento della forza, e del coraggio; indurati dalla fatica; disprezzatori ugualmente dei perigli e delle delizie, i quali non conoscevano altrimenti quel bugiardo piacere, che la mollezza nel seno del languore, e dell'ozio fa gustare altrui: questi uomini barbari, ma non corrotti, soggiogarono nazioni incivilite; appo le quali già da gran tempo l'amore del fasto e della voluttà, lo splendore e la sete delle ricchezze, e gli onori, rapiti al merito, e largamente alle brighe e all'adulazione dispensati, avevano spento quel sentimento, che stimola l'uomo ad adoperarsi pel bene universale della società; e soppresso quell'amore dell'utile pubblico, e quella maschia virtù e generosa, la quale è la salvezza, la gloria, e 'l sostegno degli Stati. I conquistatori fecero seco reguare i proprj costumi e le usanze; ne formarouo leggi, e le diffusero poco a poco ne' paesi di loro conquista. Così vennero in moda i duelli, e furono ricevuti ne' tribunali della giustizia.

Giova pur confessare, che a que'secoli di stupidità e disordine successero tempi più felici. E il secolo nostro si vanta di un'indole civile e ragionevole; di uno spirito filosofico, il quale ogni dì più è cresciuto in vigore, e già, stando sempre a quel che ne dicono, in tutti gli ordini del popolo si è diffuso. Certo è che ci siamo cavati fuori da quegli eccessi mostruosi di rozzezza, e di superstizione, de' quali ho recato finora cotanti esempj: sicchè appena possiamo intendere, come mai popoli interi fossero in buona fede, e per sì lungo tratto di tempo il trastullo, e la vittima di sì grandi errori. I monumenti dell'antica barbarie non pajono oggidì a molti, fuorchè semplici oggetti di sterile curiosità, incapaci di fruttar nulla a chi se ne occupasse: costoro cioè li guardano in tanta distanza, che neppure sospettano avere quelli potuto conservare la menoma influenza sullo stato presente della società. Rammentare adunque i duelli giudiziarj in occasione delle disfide, che si praticano a' dì nostri, è per questi tali un affettare erudizione fuori di luogo, un mancare di ogni discernimento e buon gusto, e non ravvisare la somma sproporzione che passa dalla superstiziosa ruvidezza, la quale fa correre alle arme per un vile interesse, a quel nobile sentimento di onore, il cui estremo raffinamento non potrebbe soffrire la macchia di un odioso sospetto; epperò la previene, o la cancella nella maniera più spedita e più decisa.

Ma non si potrebbe asserire per avventura con più verità, che egli è molta scarsezza di cognizioni, e un far poco onore alla coltura, e al discernimento, di cui tutti si pregiano oggidì, questo disconoscere ogni utilità delle dipinture, che ci presentano i costumi e le usanze, differenti dalle nostre? Imperciocchè appunto in quel giro, e in quella rapida successione di cangiamenti e di vicende, che tramutano senza posa l'aspetto della società, si studia con frutto la storia, ineffabilmente istruttiva dello spirito umano, e si apprende a scoprire le cagioni, gli avvanzamenti e i confini della sua grandezza, e del suo avvilimento. Vi hanno d'altronde uomini perspicaci, i quali sanno anche discernere nei costumi del secolo non pochi segni e manifesti, che ci ravvicinano, più che non si pensi comunemente, a quei tempi oscuri di rusticità, e di barbarie; e disvelano quella legge di continuità, per la quale lo stato attuale delle cose è congiunto alla serie degli stati, che lo han preceduto. Nè d'altra sorgente a noi derivarono le particolarità del nostro punto di onore; siccome benissimo avvertì l'autore dello *Spirito delle*

leggi. Anche Voltaire osservò (*Essai sur l'hist. univ*. tom. 4 , c. 160) che l' uso di portar arme in tempo di pace , uso bizzarro , e ignoto ai Greci e ai Romani , non fu introdotto presso i cristiani « che nei tempi della barbarie, e » della cavalleria ; quando fu stimato un dove- » re , ed un onore l'ire a piedi cogli speroni al » talloni , e 'l porsi a mensa o a pregar Dio con » lunga spada a lato. La nobiltà cristiana si di- » stinse già per quest' uso ; che tosto fu imita- » to dal popolaccio, e annoverato fra quelle co- » se ridicole , che non sono tenute per tali, per- » chè si banno di continuo sotto agli occhi (1) ».

Non v'ba dubbio che non si rimanessero commossi gli animi colti e gentili del nostro secolo, nell' udirsi proporre seriamente il duello in giudizio, siccome un mezzo per decidere una controversia di giurisprudenza, o per ischiarire la verità di un fatto. Ma se da un canto meno grave è il disordine, siccome meno pubblico, e meno autorizzato ; forsechè d' altra parte quelli che di propria autorità lo rinnovano, con pretesto di riscattare il loro onore , non sono tanto più colpevoli , per l' ostinarsi che fanno, a conservare un abuso pernicioso col dispregio della ragione , e delle leggi del Governo? Forse che il ricorrere al duello come ad un mezzo per difendere, o per ricoverare il proprio onore, è cosa meno assurda dell'usarlo per provare il proprio diritto, o la propria innocenza?

Proviamoci di nascondere, s' egli è possibile, per un istante la deformità di questo abuso, e di rappresentarlo co'più be'colori. Un uomo (dicono, di chiara fama, o segnalato di qualche onorevole carica; persona il cui valore nessuno metterebbe in forse, riceve un'offesa. Non può certo negarsi , che quest' onta non sia stata a danno del rispetto dovutogli. Diremo dunque, che l'offensore debba vantarsi di averlo impunemente oltraggiato? O avrà bisogno l'offeso di ricorrere al principe o al magistrato per ottenere la convenevole soddisfazione, e proporzionata alla ingiuria? Ma questo sarebbe confessare pubblicamente, ch'egli non è da tanto che sappia farsi rispettare per sè medesimo. E questa vile confessione della propria debolezza non gli torrebbe forse un altro grado di stima, e non lo renderebbe spregevole a'suoi cittadini? Se poi si tratti di una imputazione disonorevole , chi non lo riputerà umiliato e convinto, s'egli dimostri meno ardore di cancellar tanta macchia, e far pentire quel temerario, che ha osato di offenderlo nell' onore? Certo che il pubblico avria buona ragione di dubitare della sua bravura, quando egli rifiutasse in simile scontro, o sol trascurasse di por mano alla spada !

(1) Gli antichi Greci, siccome narra Tucidide, andavano sempre armati; ma quest'uso fu per loro abolito insieme alla barbarie.
Carlo V re di Francia, dice Le Sage, in un secolo, ancora barbaro, compresela necessità d'interdire di portar arme; ma i suoi ordini non furono osservati.

lo penso, che queste sieno presso a poco le più speciose ragioni, le quali appresso i mondani giustificano o scusano comechessia i duelli. Talvolta vi si aggiunge l'odio personale, la gelosia, la invidia, la speranza di levarsi d'attorno un importuno competitore, e'l timore o di perdere la carica, o di scapitare nella fortuna: questi però sono motivi segreti , i quali si confessano o si mascherano , come piace meglio : motivi , che destano o rinforzano la passione di battersi, ma non ne fanno già un dovere

Or chiunque voglia con animo riposato considerare i fondamenti , o, per meglio dire , le apparenze , sulle quali un pregiudizio comune stabili la necessità, o la convenevolezza dei duelli; troverà senza altro, che siffatto pregiudizio rovescia le più sane massime , e più indubitate della ragione ; e contiene , e rimette in piedi assurdi principj , già da noi esposti minutamente al cominciare di questo libro; quelli cioè, che diedero altre volte origine alle singolari tenzoni presso i popoli del Settentrione.

E in fatti il supporre, che sia un indizio di debolezza il ricorrere all' autorità legittima del Governo per farsi render giustizia; e farsela invece da sè medesimo, non è egli un affettare a carico delle leggi quella funesta independenza, di cui sol per mancanza di leggi godettero i Germani? E noi abbiamo di sopra veduto, che quella selvaggia libertà fu presso quei popoli la origine dei duelli.

Supporre che un uomo valoroso debba sempre gittarsi ne' pericoli ad ogni occasione che gli si presenti, e senza ponderare la natura e qualità della impresa ; gli è un torre al coraggio tutto quello che ha di considerato, cioè tutta la sua vera grandezza: è disconoscere anzi il valore; la cui generosità tiene il pregio e la nobiltà sua da'motivi, per cui si spiega e campeggia: senza di che saria spogliato il valore di quei distintivi, che lo differenziano da una impetuosa, o temeraria brutalità: è finalmente un rimettere in campo quel malinteso punto di onore, il quale fu seconda sorgente dei duelli presso i Germani: sorgente mortifera in tempo di pace pel sangue, che faceva scorrere nelle contese private; mortifera in tempo di guerra per li danni che apportava e moltiplicava alla disciplina.

Supporre, che l' onore violato per una ingiuria, per una parola oltraggiosa, per odiose imputazioni, sia ristorato a dovere, sol che venga sfidato l'offensore a duello; non è egli proprio un attribuire alla disfida la virtù di distruggere nell'animo del pubblico la sfavorevole impressione, che per avventura vi avesse fatto qualche diceria men vantaggiosa; anzi un riconoscere la sfida capace di provare, che altri a torto fu diffamato? Senza tutto questo supporre, indarno altri si batterebbe per una disonorevole imputazione; e mai potrebbe pensare di torsi la macchia per siffatto mezzo. Ma

con ciò non si ricade forse manifestamente, poniamo senza avvedersene, nell'errore del combattimenti giudiziarj; rinnovando così la terza scaturigine de'duelli, che già ne importò l'uso ne' tribunali?

So, che non si prenderebbe oggidì la rinscita prospera o infelice della pugna per un argomento del torto, o della innocenza di quei che si battono; e che qualunque ne sia il fine, l'onore sempre è inviolato, purchè dai combattenti si adoperi con valore. Considerando però la cosa un poco più da presso, scorgiamo di leggieri le tracce dell'antica superstizione sotto il velo, onde i moderni la vogliono ricoprire. Imperciocchè, se fosse stato definito, che non debbasi duellare tranne per le ingiurie, che offendono il valore; potremmo con qualche tintura di verisimiglianza prendere il duello per una prova di bravura; e così per un mezzo naturale di mantenere immacolata sotto questo rispetto la propria riputazione. Ma v'ha delle ingiurie di diversissima specie, le quali non guastano menomamente il valor dell'offeso, e per cui nondimeno la gente si tiene altrettanto obbligata di venire alle mani: tale sarebbe a cagion di esempio una mentita. Ora, quegli che battesi per tal motivo, come mai può darsi a credere di porre in salvo il suo onore, senza persuadersi, che 'l duello avrà la virtù di purgarlo da una rampogna, che in verità offende la riputazione, ma che tuttavia nessuna correlazione ha colla bravura, di cui si può in un combattimento far mostra?

Forsechè non è possibile essere valoroso, e mentitore nel medesimo tempo? Nè val rispondere, che chi pon mano alla spada per essere stato trattato da mentitore, non pretende già comprovar col duello la falsità dell'accusa, ma soltanto fa conoscere co'fatti di non essere vile a segno da lasciarsi impunemente insultare. Sia dunque; io voglio ammettere per un momento cotesta assurda supposizione, che il duello cancellerà la taccia di uomo vile, che si dovesse incontrare nel sofferire un affronto senza pigliarne vendetta. Anche con tutto questo è ben chiaro, che il duello non altrimenti può rimarginare la piaga, fatta alla costui riputazione dalla mentita; fuorchè quando si supponga essere il duello un mezzo bastante a pruvare, ch'egli non è mentitore. Come dunque si spiega che un uomo dopo essersi battuto per una mentita, o per qualunque altra imputazione di simil conio, si crede di aver soddisfatto pienamente a ciò, che la cura della propria riputazione poteva esiger da lui; ed essersi posto in salvo dal disonore che altri avea tentato di gittargli addosso? Non è forse vero che una tale condotta richiama evidentemente quel primo supposto, che cioè chiunque, dopo aver duellato, ha diritto di essere creduto dalla gente uomo di onore; o di persuadersi egli stesso di avere cancellato nell'animo del pubblico i sospetti odiosi, che un'ingiuria di qualsivoglia natura avrebbe potuto ingenerare? Dunque regna ancora oggidì, malgrado tutte le proteste che si odono in contrario, l'antica superstizione dei duelli: anzi è divenuta peggio che mai capace d'illusione e di allettamento; in quantochè al semplice combattimento si attribuisce a' dì nostri quella virtù di giustificare, che altre volte non si concedeva, menochè alla vittoria in esso riportata.

Oltracciò bisogna supporre, che vi abbia della magnanimità nello sdegnarsi per un affronto, e nel dimostrarne sull'istante il risentimento; e che al contrario sia cosa vile il sapersi raffrenare, il conservare la calma in mezzo agli oltraggi, e il perdonarli generosamente: massima falsa e perniciosa, che trasforma la virtù in vizio, e 'l vizio in virtù.

Io non ignoro che a siffatte considerazioni suol replicarsi, che coloro i quali pajono autorizzare coi loro portamenti i duelli, sono ben lungi dall'approvarne speculativamente i principj, e dall'ammettere le stravaganti supposizioni dianzi enumerate: sapere anch'essi tanto bene quanto un dottore, che 'l duello non è un'azione conforme alla legge di Dio, nè ha nulla di glorioso, nè di pregevole agli occhi del saggio. Ma, seguitano a dire, esso val per una gloria popolare, fondata sulle idee correnti; di quella gloria il cui splendore fa brillare un uomo nel teatro del mondo: sicchè la necessità di fare qualche mostra di noi medesimi innanzi alla gente ci obbliga, a dispetto della nostra intima persuasione in contrario, a rispettare la pubblica opinione. Noi dunque pensiamo siccome i savj; ma foggiamo il nostro portamento esteriore secondo l'usanza e le abitudini della società, in cui viviamo. Oltre a ciò il rifiuto di un duello è sempre equivoco agli occhi del pubblico: si può riferire a' più alti motivi di religione, e in tal caso la moltitudine stessa lo approverebbe; ma si può anche attribuire a difetto di valore: d'altronde il pubblico è maligno, e non ha per costume di riguardare le cose dal lato più favorevole. Qual vasto campo non gli si para davanti per esercitare la sua satira, se quegli, il quale col pretesto di un religioso dovere ricusa di battersi, non s'addimostra poi tanto cedevole agli scrupoli rispetto agli altri doveri del perfetto cristiano? Da ultimo ei sembra, che la utilità dello Stato somministri una ragione plausibile per la tolleranza dei duelli. E in verità, per quanto sia irragionevole un tale abuso; giova però a mantenere in una nazione il valore: stantechè quella squisitezza di sentimento che mette un punto di onore nel trarre la spada per un'offesa anche leggiera, forma uno stabile riparo contro ogni pericolo di viltà nelle giuste occasioni di esporre la vita.

Tali sono i ragionamenti, che si fanno per ordinario sopra questa materia. Ma per cominciar

da coloro, i quali benchè convinti della illegittimità del duello, pur vi si lasciano condurre pel solo timore del comune pregiudizio, e del biasimo popolare; questi tali dimostrano assai chiaramente, se io non m' inganno, che per loro il principio del coraggio viene dalla paura. Ponno dunque affettare tutta la bravura che vogliono: sarà sempre vero che il verace coraggio consiste nel sacrificare qualunque altro guadagno alla premura del proprio dovere. E certamente è la debolezza quella, che gitta l'uomo nel pericolo, quando egli vi si abbandona per servire alla opinione del volgo: e chi non abbia coraggio più là; sarà sempre vile, quando nessuno lo vegga nè lo guardi. Non ci ha uomo veramente sicuro, fuorchè quegli, a cui viene il coraggio dal lome della ragione; cui niuna cosa potrebbe rimuovere da questa norma; e il suo unico scopo sia l'adempimento rigoroso del proprio dovere. *Non sono da noverare frà gli uomi ni grandi*, dice un saggio romano (Cicer. *de offic.* l. 1, c. 19), *coloro, i cui portamenti hanno per regola le false opinioni della moltitudine.* E chi non vede, come si fomenterebbe negli animi una disposizione pericolosissima, scusando la disobbedienza alle leggi con una cieca deferenza alle vane idee del volgo; e persuadendo così all'universale, che vi sieno delle occasioni in cui la opinione popolare debba prendere il luogo della legge e della ragione?

Il timore, che il mondo non attribuisca a difetto di bravura il rifiuto di un duello, non è meglio fondato rispetto ancora a quelli, il cui contegno non fosse nel rimanente al tutto irreprensibile. Io ho avuto talvolta a conversare con uomini d' arme; e mi è sempre paruto che una nobile sincerità sia il carattere distintivo di questa illustre professione. Ei sanno rendere onorevole testimonianza al valore di chi segnalossi nell' una o nell'altra congiuntura; e ne vola rapidamente la fama dall' esercito alla città, dove ottiene l' ammirazione de' cittadini pacifici senza rischio d' essere dimenticata. Coloro pertanto, i quali sono consapevoli di essersi mostrati valorosi contro il nimico, non hanno nulla a temere pel rifiuto di un duello: nè gli allori, da essi col sangue nemico inaffiati, potranno altrimenti inaridire pel rispetto che avranno ad un uomo, cui la protezione delle leggi dee rendere inviolabile in tempo di pace. Quanto poi agli altri cui fosse per lo innanzi mancato il buon destro di venire in fama; quale incentivo non somministrerebbe loro il rifiuto di un duello, per cercare con ardore, e aspettare con impazienza il momento favorevole di segnalare il proprio valore nella guerra, e di ammantarsi di gloria? Così il rifiuto di un duello bene usato, lungi dall' affievolire il coraggio può servirgli di stimolo, e farlo vie meglio risplendere colla utilità dello Stato.

Secondariamente quelli, che convinti della turpitudine dei duelli, non osano però di resistere alla opinione della moltitudine, debbono riputar lodevole la impresa di chi si accinge a combattere quel pregiudizio imperioso, che li tiranneggia, e fa loro un dovere indispensabile di un' azione, ch'essi riprovano interiormente. Noi dunque non abbiamo a temere di far onta a cotesti uomini, rispettabili per la professione delle arme; i quali sembra che sieno per alcune miserabili circostanze costretti talvolta a entrare in lizza. Siccome ancora siamo molto alieni dal volere loro dar lezioni: gloriandoci noi di avere appreso dai più saggi, e valorosi fra essi medesimi, ciò che abbiamo a proporre di più sodo, e più ragionato sul presente argomento. Bensì ci avvisiamo di potere senza pericolo investire fortemente quella moltitudine insensata, la quale ama di pascere i suoi occhi, e le orecchie collo spettacolo, e lo strepito delle singolari tenzoni; e da una folle presunzione invasata, ardisce prescriver leggi ai generosi difensori dello Stato, arrogarsi il giudizio del loro onore, e concederne a proporzione della loro deferenza verso le capricciose condizioni onde le piace di attribuirlo. Nessun timore per noi nell'affrontare quelle popolaresche idee; quando per noi sta la ragione; e sappiamo ch' ella è sicura di trionfare, purchè non trascuriamo di farla valere, e di presentarla sotto diversi aspetti, sicchè la intendano tutti. Più ancora pensiamo che sia utile alla cosa pubblica l' affaticarsi ad estirpare un pregiudizio micidiale, che tiene i cittadini nell' abituale ed orribile situazione di starsi in difesa gli uni dagli altri; come in una tregua mal sicura, dove per ogni picciolo motivo rinnovansi frequentemente gli atti di ostilità.

CAPITOLO XIII.

Depravazione del duello provata per la sua opposizione alla legge di Dio

Della giusta difesa di sè medesimo.

La legge di Dio proibisce espressamente di versare il sangue umano. *Non ucciderai:* è il quinto comandamento del Decalogo. Questo precetto non ammette, propriamente parlando, eccezione veruna rispetto ai privati, che operano di propria autorità. I principi possono in vero far leggi obbligatorie con pena di vita, ma si fatto potere nel suo principio non altrimenti è legittimo, se non in quanto è loro comunicato dall' alto per una derivazione della sovrana maestà, onde Iddio li ha rivestiti; ponendo loro nelle mani la spada della vendetta per la sicurezza della innocenza, e per il terrore de' malvagi: l' uso poi tal potere è legittimo unicamente in quanto che torna neces-

sario alla conservazione della moltitudine, e al bene generale della società. In virtù di questo principio medesimo sono i sovrani autorizzati di far la guerra ad un altro popolo, il quale con ingiusti attentati violasse i dritti sacri, che uniscono la società generale degli Stati fra loro. Quindi è, che i sovrani non contravvengono al precetto del Decalogo, quando fanno valere secondo l'ordine della giustizia, la potestà, confidata loro da Dio, di assicurare la pubblica tranquillità col sangue di quelli, che la perturbano. Altra cosa è l'uccidere un uomo arbitrariamente per il risentimento che si ha di lui; altro è lo stabilir leggi, che puniscano coll'ultimo supplizio alcuni delitti. Nel primo caso quegli che commette l'omicidio è l'uomo; il quale perciò appunto se ne rende colpevole, perchè viola il precetto, che gl'ingiunge di rispettare la immagine di Dio nel suo prossimo. Nel secondo caso la legge medesima è quella che punisce; e il principe che la fa osservare, adopera in nome di Dio, siccome depositario della sua autorità in favore dell'ordine e della giustizia.

L'Evangelio non solamente rinnovò la legge, che divieta l'uccidere; ma ne spiegò ben anche la essenza e la estensione riportandola al grande precetto della carità; il quale ad ogni uomo ingiunge di amare il prossimo, come sè stesso, senza eccettuare i nemici. Tutti li doveri della umanità e della società sono compresi in quella benevolenza generale, che il legislatore dei cristiani volle fosse risguardata come il suo proprio e particolare comandamento, e distintivo speciale della sua Religione. L'Evangelio rimena tutte le cose alla purezza della prima loro instituzione. Il genere umano altro non era nella sua origine, che una sola famiglia, ove la tenerezza de' genitori inverso i figliuoli, il rispettoso contraccambio de' figliuoli a' genitori, e l'amore de' fratelli, erano i naturali legami, che dovevano stringere i nodi della nascente società. La cupidigia spezzò ben presto quei sacri vincoli; e a proporzione, che il genere umano si diffuse, e moltiplicò, gli uomini si riguardarono ogni dì più siccome stranieri gli uni cogli altri. La diversità delle nazioni, la distinzione dei gradi, e la differenza dei costumi e delle usanze partorirono gelosia, e contrasto d'interessi; che fecero ben tosto succedere l'odio alla indifferenza. L'Evangelio però richiama tutti gli uomini allo stato primitivo da cui si partirono, li rassembra di bel nuovo in una sola famiglia, e vuole, che si considerino e si amino tutti come fratelli: in questa parte non rimane più distinzione fra 'l Giudeo e 'l pagano, fra lo Scita e il barbaro, e fra 'l padrone e lo schiavo; essendo tutti gli uomini appellati ad essere membri di uno stesso corpo, il cui capo è Gesù Cristo. La loro unione in questa augusta società non è semplicemente fondata su' sentimenti di un'affezione umana o sulla comunicazione di alcuni temporali interessi, ma bensì è istituita per la qualità di figliuoli di Dio, e di eredi della sua gloria. Così alti fini sollevano la carità cristiana, e la rendono superiore a tutti i disgusti frivoli e passeggieri, che un uomo può soffrire dall'altro. La buona cultura della ragione diè a conoscere ai pagani stessi, come è cosa pur bella il perdonare un'ingiuria, malgrado il doloroso sentimento, onde quella compenetra l'anima: ma solo il cristianesimo ne somministra motivi, capaci di attutare ogni risentimento della natura. Però un cristiano, il quale abbia vivo nell'animo il pensiero, che il suo fratello è chiamato, a par di lui, al godimento di una gloria immortale; potrebb'egli essere commosso per un'offesa, la quale, fosse anche enorme quanto si vuole, diviene impercettibile innanzi a quella comune felicità, la cui aspetta di vedersi congiunto per sempre con una pace inalterabile, a chi ora per un interesse da nulla è stato incitato contro di lui? Se la nobiltà della condizione può istillare altrui sentimenti generosi; niuna cosa deve uguagliare la magnanimità del cristiano, il quale sappia e intenda il pregio della sua vocazione.

Una legge la quale comanda l'amare i nemici, divieta per una necessaria conseguenza qualunque desiderio di vendetta. Questa fervida passione è una mescolanza di collera, e di odio; la quale non solo induce a respingere il male, ma ben anche a rendere ingiuria per ingiuria, a procurare di avvilire il nemico, e a compiacersi del male, che la vendetta gli apporta. È secondo l'ordine delle cose, che chiunque commette il male, sia punito; ma sarebbe disordine orribile, se ciascuno si arrogasse il diritto della punizione. Questo diritto non ispetta essenzialmente che a Dio solo; il quale a sè solo ha riserbato il potere di esercitarlo, sia immediatamente, sia pel ministero di quelli, a cui affida una parte della potestà sua, pel buon mantenimento dell'ordine nella società. Senza dubbio è cosa lecita il cercare per le vie legittime la riparazione delle offese; e vi ha pure delle circostanze, nelle quali a ciò fare siamo obbligati. Ma tale inchiesta, affinchè sia legittima, non dee mai avere per iscopo il danno dell'offensore; nè chi fa ricorso dee cercar altro, se non la propria indennità, la emendazione del reo, e la conservazione della giustizia. E nessuno mi dica, che, essendo la collera un moto in tutto naturale, pare, che l'Evangelio sopprima il diritto della natura divietando il piacere della vendetta. Imperciocchè la collera, considerata come un'affezione naturale, ad altro non tende che a rispingere una forza nemica, apparecchiata di opprimerci: essa è uno stimolo, per cui siamo eccitati a superare coraggiosamente gli ostacoli, i quali si oppongono all'acquisto o alla conservazione di qualche bene verace. Donde segue, che 'l piacere naturale, il quale corrisponde alla della

inclinazione, altro non è che la soddisfazione di avere evitato un male, o acquistato un bene reale. Fuori di questi confini siamo pur fuori dalla destinazione della natura, e qui tutto è vizioso. Tale si è il piacere della vendetta: il quale dee considerarsi piuttosto come un effetto dell'odio, che di un moto naturale di collera; mentre la impressione di quest' ultima non c' induce, che a preservarci da un danno, del quale siamo attualmente minacciati: sicchè quell' inumano piacere, invece di essere conveniente alla natura, al contrario la pone in basso e l'avvilisce;

» minuti
« Semper et infirmi est animi, exiguique voluptas,
« Ultio »;

dice Giovenale (sat. XIII, v. 189): soltanto le anime picciole, e gli spiriti deboli ponno piacersi della vendetta. Vero è che si sono veduti talora degli nomini, che dal volgo aveano il nome di grandi, darsi in preda a questo malaugurato piacere. Ma ciò può dimostrare tutto il più, che i grandi nomini non sono sempre immuni da ogni picciolezza. « Conviene guardarsi bene, « dice Tullio (*De off.* l. 1, cap. 25) di dare ascolto « a coloro, i quali credono, che l'odio contro i « nemici si debba spignere sino agli estremi; « e pretendono, ciò esser proprio di un gran« d' uomo, ed anche un effetto naturale del co« raggio e della grandezza di animo. Tutto al« l'opposito non vi è cosa più lodevole, nè più « degna di un onest' uomo, che l' essere inca« pace di risentimento, e l'osservare placidezza « con tutti. » Per simil modo l' Evangelio, facendoci una legge dell' accattivare i nostri nemici colla dolcezza e col benefizj, tende a ravvivare in noi un sentimento di generosità; la cui radice sibbene è nella natura, ma che la sola natura non può ridurre alla sua perfezione.

Ma è permesso, qualcuno dirà, l'uccidere altrui per difendere sè stesso: vi sono dunque dei casi, ne'quali il quinto comandamento non è obbligatorio; e si può commettere omicidio senza contravvenire al precetto della carità. Io rispondo, che il diritto della giusta difesa non forma, propriamente parlando, veruna eccezione al precetto, che vieta l'uccidere; e che questo diritto non è legittimo, se non in quanto s'accorda coll'obbligo, che impone la carità di amare i nostri nemici, e lor perdonare. La difesa, per essere giusta e moderata, deve avere parecchie condizioni, dalle quali non è lecito dipartirsi, massimamente nello stato della società. 1. La giusta difesa non può valere, fuorchè contro un ingiusto aggressore: mancando questa condizione, chiunque resiste ai ministri del principe, o del magistrato, lungi dal potere giustificare la sua resistenza col diritto di una giusta difesa, si rende anzi egli stesso colpevole d' ingiusta aggressione. 2. Siccome tal difesa essenzialmente suppone l'aggressione ingiusta, così non può esercitarsi, che contro un uomo, il quale meriti, propriamente parlando, il nome di assalitore: non v' è difesa, dove non è aggressione. Dunque la difesa non dee giammai prevenire l'assalimento (1). 3. Per la stessa ragione dee cessare la difesa da quel punto medesimo che l'assalitore cessa dal suo intento. 4. Fa di mestieri, che siavi una tal proporzione fra la violenza dell'aggressione, e quella della difesa. Tale proporzione dipende da due relazioni; una al genere della violenza, l' altra al modo di usarla. Per il primo caso la difesa dee ragguagliarsi coll'assalto: giacchè non è permesso immergere la spada, nel seno di un assalitore, il quale non ci può offendere se non co' pugni; e sarebbe oltrepassare i confini d'una giusta difesa l'adoperarsi di tor la vita ad un uomo, il quale non abbia divisato di torci la nostra. Una sproporzione sì enorme fra il male, di cui taluno è minacciato, e quello che costui cagionasse per evitarlo, offende palpabilmente tutte le regole della giustizia. Ma quando ancora l' assalitore volesse torci la vita, la moderazione di una giusta difesa non permette già, secondo san Tommaso, di usare violenza più là di quello che torna assolutamente necessario per salvarci dal presente pericolo. Stantechè non avendo la difesa altr'oggetto, che quello di mettersi in salvo dall'aggressione, e provvedere alla propria sicurezza; ogni violenza, che non fosse necessaria a questo scopo, diverrebbe nè più nè meno un'aggressione da parte dell'assalito.

Tutte le anzidette condizioni di una giusta difesa, stabilite per comune consentimento dei teologi, recansi a quell'assioma di san Tommaso, che la difesa, e ogni azione di simil genere, può ingenerare due diversi effetti: uno conformemente alla intenzione di chi avesse premeditato l'effetto stesso; l'altro senza che punto si brami, o si preveda. Il diritto della difesa giustifica gli atti o i mezzi, necessarj a chi si propone di conservare la propria vita: ma non giustifica la intenzione, che avesse un uomo privato di dar la morte al suo assalitore. Imperciocchè bisogna osservare con un'eccellente teologo, (il Pontas) che gran differenza vi ha tra il volere difendersi, e l'avere la intenzione formale e diretta di uccidere l'assalitore; e troppo rileva il non confondere l'uno coll'altro, quasichè fosse permesso il volere uccidere, dacchè è permesso il difendersi. Quando dunque si dice, che è permesso di uccidere l'assalitore, *cum moderamine inculpatae tutelae*, niente altro si deve intendere, se non che ci è permesso di opporci alla violenza, che costui ci fà, e metterci in difesa per impedirgli di porre in opera il suo mal-

(1) Ciò non toglie, che non si possa prevenire l' assalitore rispetto a certi mezzi, de'quali egli potesse usare per nuocere: purchè però nelle precauzioni, che in tal caso si prendono, non ci dilunghiamo in nessuna guisa dalle regole di una giusta moderazione.

vagio disegno: che se nel difenderci, che facciamo contro di lui senza avere intenzione di ucciderlo, ei si precipita pel trasporto di passione, e riceve qualche ferita mortale, o anche perde la vita; non deve ad altri che a sè medesimo la sua sciagura. Di che si fa manifesto, come quantunque possa la difesa essere alcuna volta segnita dalla morte dell'assalitore; ciò non pertanto essa non è contraria al precetto, che vieta l'omicidio; quando chiunque si difenda senza far più, che difendersi, e respingendo la forza, costui non cerca altrimenti di dar la morte all'assalitore: e se questi rimane oppresso, ciò avviene soltanto perchè ostinandosi nel suo ingiusto disegno, si espone egli stesso ai colpi, di chi è risoluto d'impedirlo, che ben gli è lecito, ma non mai di ucciderlo.

Oltre quelle condizioni, che esige indispensabilmente la giustizia della difesa, l'Evangelio impone l'obbligo di sbandire qualunque sentimento di acerbità, e di avversione. Noi siamo in vero più obbligati, secondo l'ordine naturale, a provvedere alla difesa, e alla conservazione della nostra vita, che non a quella del prossimo, meno il caso che questa fosse di molto maggiore utilità al bene universale dello Stato: e però è lecito provvedere alla propria difesa, col rischio ancora di veder morire un assalitore, il quale non volesse desistere dall'aggressione ingiusta. Ma l'odio di un nemico, ostinatosi a sterminarci, non è una ragione, che ci dispensi dal volergli, e fargli del bene. Non dobbiam dunque, nel difenderci, avere intenzione di rendergli male per male: ma bisogna per lo contrario, secondo il sentimento di san Girolamo, che la resistenza, che noi facciamo colle armi alla mano, ridondi non solamente a vantaggio nostro, bensì ancora dell'assalitore, togliendogli i mezzi e 'l potere di nuocere. E infatti ad un assassino giova meglio l'essere disarmato, o posto per qualche ferita fuor della pugna, che 'l conservare colle proprie forze il funesto potere, onde attualmente abusa, di moltiplicare le sue iniquità. Imperciocchè, siccome dice sant'Agostino, se l'uomo è ribaldo per la sola volontà di far male, lo è anche più quando colla volontà ha il potere ancora di eseguire le sue perverse intenzioni.

Tali sono le leggi, a norma delle quali debbono gli uomini regolare i loro portamenti riguardo a quei che li offendono: leggi dettate dalla umanità, e dalla Religione, alle quali si oppone manifestamente il duello.

1. Il duello è contrario al quinto comandamento del Decalogo; dacchè questo precetto vietando l'omicidio viola per la stessa ragione qualunque atto, pel quale ci esponessimo volontariamente a commetterlo. Or dall'un canto è manifesto, che chiunque impegnasi in un duello si espone al cimento e di perdervi la vita, e di torla al suo prossimo: nè dall'altro canto è meno evidente, che una uccisione commessa in duello è un omicidio propriamente detto. Laonde sarebbe una mostruosa illusione l'immaginarsi, che il pregiudizio volgare, il quale in certa guisa nobilita nella opinione delle persone mondane il duello, potesse ricoprire, come di un velo, innanzi a Dio la enormità dell'omicidio nelle uccisioni, le quali vi si commettono. Tale uccisione non è altrimenti l'effetto della necessità di una difesa legittima, secondochè meglio spiegheremo più innanzi; quando quelli, che vi si espongono, ciò fanno sempre volontariamente: nè tampoco è un atto della vendetta pubblica, ordinato da una legittima potestà per punire il delitto, o per assicurare la tranquillità dello Stato; conciossiachè i duelli si fanno di privata autorità, e per affari privati. Dunque essa è un omicidio preso a tutto il rigore; e omicidio tanto più colpevole, quanto che, essendo seguela di un atto premeditato, è perciò anche più volontario.

2. Il duello è contrario al gran precetto della carità. Invano direbbe taluno, ch'egli non è nemico del suo avversario pel duellare, che fa con esso; che sovente contraesi tale impegno non già per un movimento di odio, ma per un sentimento di onore; e che piuttosto è una soddisfazione, la quale si dà al pubblico, senza pregiudizio della stima e dell'affezione, che si ha verso di quello, contro di cui s'intraprende il duello. Poniamo ancora che tutte queste cose potessero mai avverarsi; non seguirebbe da ciò, che fosse il duello meno contrario all'obbligo della carità. Due sorte di odio vi hanno: un odio d'inimicizia, il quale consiste nel voler male a qualcuno; e un odio di avversione, e di antipatia, il quale rende spiacevole la persona odiata, ed ispira repugnanza ad adempire con essa i doveri della umanità. L'odio di avversione è più connesso col senso, l'altro dipende più dall'arbitrio. Nel duello può facilmente accadere, che l'odio di avversione non abbiavi veruna parte; ma l'odio d'inimicizia n'è inseparabile. Indarno ci lusinghiamo di conservare stima e affezione per l'avversario: noi gli vogliamo male dal momento che ci apparecchiamo di fargliene. Debole scusa sarebbe il dire, che non sempre si va al duello con intenzione di uccidere, o di ferire gravemente; che non di rado finisce tutto al primo sangue, e talora basta anche meno. Nessuno può ignorare, come è impossibile nel calor della zuffa, il misurare così giusto le botte, da potersi prudentemente assicurare contro il doppio pericolo, che si corre, o di dare, o di ricever la morte. Ci bisogna forse di più per dimostrare, che il duello non si può conciliare col precetto della carità, ossia riguardo al prossimo, ossia riguardo a noi stessi?

3. Il duello è ugualmente contrario all'ordine della carità. Qualunque idea ci formiamo di quel punto di onore, pel quale non si teme di divenire omicida; è indubitato, che come pri-

ma esso si apparta e divide dalla virtù, altro non è che un bene frivolo; incapace, malgrado il suo mentito splendore, di essere posto in confronto nè colla vita, dono inestimabile, che noi teniamo dalla liberalità di Dio, nè colla salute eterna dell'anima, che è il massimo di tutti i beni. Adunque è contro l'ordine della carità che altri tenti di tor la vita al prossimo, e porlo in pericolo di dannarsi, per non privare sè medesimo di un vantaggio infinitamente minore, e di un bene, che non ha nulla di sodo, e tutto si risolve in un fantasma della immaginazione. Molto più si rompe l'ordine della carità verso sè stesso, per l'anteporre che si fa il possedimento di un bene immaginario alla conservazione de' più grandi beni, così nell'ordine della natura, come in quello della grazia.

4. La disfida a duello per qualsivoglia ingiuria è contraria al precetto, che vieta la vendetta privata. Inutile opporre, che a dispetto della ingiuria ricevuta si viene al duello non tanto per un motivo di vendetta, quanto per una ragione di onore; sia qualunque il motivo, che altri si propone, sarà sempre indubitato, che una disfida di questa sorta è per sè medesima un atto di vendetta.

E vaglia il vero: domandate a un duellante, su qual fondamento ei si creda obbligato per onore di ricorrere al duello: una sola risposta può fare; che cioè una legge di onore impone la necessità di prendere soddisfazione delle offese. Ma tale soddisfazione, che si richiede colle armi alla mano; è di sua natura un atto di vendetta privata. Donde conseguita, che quantunque non sia taluno stimolato a duellare da uno spirito di vendetta, ma da una ragione di onore; l'atto però, che ei commette, non cessa di essere un atto di vendetta, ingiurioso alla sovrana autorità, e contrario alla dottrina dell'Evangelio: nella stessa guisa, che chi ruba a un ricco per soccorrere un povero, fassi colpevole di ladroneccio; benchè non avesse la menoma intenzione di appropriarsi la roba altrui.

5. Finalmente il duello pecca contro tutte le regole della giusta e moderata difesa. Da prima la giusta difesa suppone non solamente, che altri sia attualmente investito; ma che non possa liberarsi dal male, ond'è minacciato, se non contrapponendo la forza alla violenza. Di poi suppone un'aggressione, siccome attuale, così ancora assolutamente involontaria dalla parte dell'assalito; ed esclude per ciò stesso qualunque intelligenza, e qualunque accordo fra gli avversarj. Ma il duello succede per una convenzione fra le parti di assaltarsi reciprocamente; ed è volontario per parte di entrambe: in questo caso chi si pone sulla difesa non è a ciò obbligato, tranne perchè ha consentito di essere assaltato: ciascuno dei litiganti poteva, se avesse voluto, risparmiarsi la briga di venire alle mani. Quel medesimo che ricevette la sfida, non può mai palliare la sua accettazione, nè farla passare come una difesa, ch'ei contrapponga alla disfida dell'assalitore; giacchè un'accettazione libera e premeditata distrugge il fondamento, sul quale deve appoggiarsi la giustizia della difesa; cioè dire la necessità inevitabile di usar della forza per allontanare il pericolo, in cui l'uomo fosse ridotto suo malgrado, e per la sola ingiustizia dell'assalitore.

La moderazione della difesa esige di più una specie di uguaglianza, o di proporzione, di cui manca al tutto il duello. Vorrebbero alcuni abusivamente dare il nome di difesa al duello, considerandolo soltanto siccome un mezzo necessario per salvare la propria vita, le sostanze, e l'onore. Ma 1.° non è egli cosa assurdissima, il ricorrere, per conservare la vita, ad un espediente, pel quale senza verun bisogno ci esponiamo a perderla? Dunque il duello non è un mezzo da ciò. Dall'altro canto per confessione di tutti i teologi non è permesso usare maggiore violenza di quella, che assolutamente sia necessario per conservare la propria vita, senza peccare contro la moderazione di una giusta difesa. Dunque dobbiamo per la stessa ragione astenerci da qualunque violenza, quando è facile provvedere alla propria sicurezza in qualche altra guisa. Ma nello stato di società chiunque sia sfidato ritrova sempre nella protezione delle leggi un riparo contro il pericolo, di cui è minacciato: qui dunque si ricorre al duello senza necessità. Noi non trattiamo di un incontro impreveduto; nel quale non può la parte assalita ricorrere al magistrato, nè le resta altro partito, a cui appigliarsi per sua difesa, fuorchè di respingere forza con forza.

Un celebre dottore pretende scusare il duello colla necessità di una giusta difesa, quando lo sfidatore minacciasse il suo avversario di ucciderlo, s'ei non accetti il duello. Allora, dic'egli, se lo sfidato non ha altro mezzo per mettersi in sicuro, il diritto di una giusta difesa l'autorizza ad accettare il duello.

Ma non vi ha cosa tanto agevole quanto il confutare quest'autore, e lo sciogliere la sua difficoltà cogli stessi suoi principj. Egli definisce nello stesso Trattato, che un uomo, a cui un tiranno desse la scelta di precipitarsi dall'alto di una torre, o di sofferire una morte crudele ne' tormenti, non potrebbe in coscienza ricomperare i supplizj, de' quali è minacciato, col precipitarsi da per sè nel rischio evidente di uccidersi. La ragione, che adduce, si è che l'azione di precipitarsi non tende direttamente e per sè ad evitare la morte; ma piuttosto a soddisfare il tiranno, e liberarsi con una morte più dolce dal timore di un supplizio più atroce. Soggiunge inoltre, per la stessa ragione non essere lecito il dare la morte ad un uomo, il quale a ciò ne volesse obbligare minacciando-

di uccidere, chi non uccidesse lui sul momento: dacchè non accingendosi ancora costui ad assalirci, le botte che noi gli daremmo, tenderebbero direttamente a dargli la morte, nè potrebbono considerarsi come dirette unicamente a liberarci da una violenza, che nel fatto non v'è. La quale ragione prova ugualmente, che non ci sarebbe tampoco permesso di soddisfare la brutale impazienza, che dimostra quell'uomo di morire per le nostre mani, quando ancora ci minacciasse di aspettare per ucciderci il momento, nel quale ci trovasse meno pronti a difenderci. Imperciocchè, malgrado sì fatta minaccia, sarebbe sempre vero, che l'azione di ucciderlo non fosse ancora un effetto della necessità della difesa; mentre noi non siamo per anche assaliti, nè in sul punto di esserlo. Sarebbe dunque quella uccisione un omicidio colpevole: e avvegnachè la medesima sembrasse necessaria affine di porci in salvo dal pericolo, di cui siam minacciati; non cesseremmo perciò di macchiarci, commettendola, di un delitto: per la ragione, che 'l diritto della difesa contro un assalitore, il quale c'investa ingiustamente, non si estende fino a giustificare un omicidio, commesso nella persona di un uomo, che con tutta la volontà di nuocerci, si astiene ancora da qualunque atto di ostilità contro di noi.

Ma se non è permesso l' uccidere un uomo, perchè egli ci minaccia la morte, se noi non uccidiamo lui; tanto meno può essere lecito di accettare un duello col pretesto, ch'ei minaccia di ucciderci se noi non lo accettiamo. L'accettare il duello in questo secondo caso non tende alla nostra difesa più direttamente di quello, che farebbe l'omicidio, che si commettesse nel primo caso: stantechè il pericolo in ambedue le occorrenze è fondato ugualmente sulla minaccia, che ci vien fatta di morte, se non ci arrendiamo a ciò, che da noi si vuole; cioè, o di uccidere o di accettare il duello. Se dunque una tale minaccia non ci dà il diritto di uccidere, perchè, non essendovi ancora l'assalto, siffatto omicidio non sarebbe altrimenti l'effetto di una necessaria difesa; è ben evidente, che una simile minaccia non può autorizzarci ad accettare il duello; avvegnachè non essendo lo assalto più urgente che nel primo caso, non potrebbe l'accettazione del duello passare per un atto di una difesa necessaria e legittima.

2. Il duello non può giammai nello stato di società essere un mezzo necessario, o comechessia convenevole per la conservazione delle sostanze. Da una banda il far dipendere la conservazione delle sostanze dalla dubbia uscita di un combattimento, è un esporsi temerariamente a perderle: oserebbe forse qualcuno asserire, che la sorte del duello sia determinata infallibilmente dalla giustizia o ingiustizia della causa, che altri sostiene? Dall' altro lato sta in balìa delle parti il ricorrere per la decisione delle loro contese ai magistrati, cui si appartiene l'amministrazione della giustizia. Ma quando ancora si corresse veramente rischio di perdere le proprie sustanze pel rifiuto di un duello; non sarebbe nè anche per questo cosa lecita lo accettarlo. Imperciocchè siamo inescusabili innanzi a Dio, secondo la massima di Sant' Agostino, quando non temiamo d' imbrattarci del sangue del nostro prossimo per la conservazione di qualchesiasi utilità temporale; da cui dev'essere il cristiano distaccato col cuore e collo spirito, e non può certo con ispregio della carità preferirla alla vita de' suoi simili.

Per quello che spetta allo stato di natura, abbiamo veduto nei capitoli VI e VII il divario essenziale, che passa fra l'assalto e la difesa regolari, permessi dal diritto di natura, e l'assalto e la difesa ridotti ad una specie di giuoco di fortuna, siccome nel duello addiviene: e questo importa, che 'l duello non sia un mezzo, adatto al fine, cui si riferiscono e l' assalto e la difesa. Però senza ripetere le cose già dette (1), ci contenteremo di notare, che se 'l duello è illecito per la conservazione della vita, e delle sostanze nello stato di natura, secondochè si può arguire dai citati capitoli, e come noi proveremo di bel nuovo a luogo suo; molto più deve esserlo nello stato di società, ove la libertà dell'assalto e della difesa viene a mancare in tutti quei casi, ai quali può estendersi la protezione delle leggi.

3. Il duello non è tampoco un mezzo convenevole per la difesa dell' onore. E di vero o trattasi dell' onore propriamente tale; di quell' onore che non si apparta dal merito, e dalla virtù: o pure si tratta della riparazione, che ciascheduno ha diritto di esigere contro una maldicenza, che intacchi la sua riputazione: o finalmente di quel falso punto di onore, il quale altro fondamento non ha, meno l'errore e i pregiudizj del volgo. Nel primo caso è ben evidente, che'l duello è tanto contrario all' onore, quanto alla legge di Dio; e che piuttosto esso è un mezzo di perderlo innanzi a' savj, i quali sono i soli giudici del merito. Egualmente chiaro e incontrastabile si è, che il duello niente può servire per mettersi in salvo da una diso-

(1) L'assalto, e la difesa regolari sono accompagnati dalle necessarie precauzioni, e da quanto suggerisce la prudenza per assicurare, più che sia possibile, il buon esito della impresa. Il duello al contrario ponendo certa uguaglianza fra' combattenti, e così ponendo allo stesso livello la causa giusta e la ingiusta, toglie il luogo a quelle precauzioni, che farebbero vantaggio alla causa, la quale altri ha diritto di sostenere. Adunque l'assalto e la difesa regolari per una buona causa sono legittimi; e l'assalto e la difesa regolari per una causa ingiusta sono viziosi; e tutto ciò non per la natura dell'assalto e della difesa, ma per la ingiustizia della causa. All'opposito l'assalto e la difesa trasportati al duello sono sempre viziosi per loro natura; in quanto che annichilano le precauzioni, che prudenza vuole, sia nell'assalto, e sia nella difesa, considerati nella naturale loro destinazione.

norevole imputazione. Imperciocchè la macchia, che una calunnia imprime nella fama, è fondata sulla fede ch'essa trova nel pubblico; e'l solo mezzo di cancellarla consiste nel disingannare coloro, i quali hanno formato della persona un sinistro giudizio: a ciò si pone agevolmente riparo con iscritture giuridiche, con un giudicato fatto secondo le regole, e con testimonianze autentiche, decisive. Da ultimo nel terzo caso viene quella massima indubitata e palpabile, che un falso onore non merita il sacrificio della vita nostra, nè di quella del prossimo.

Non avvi dunque cosa più contraria alla legge di Dio, o alla morale dell'Evangelio, che il sentimento di coloro, i quali anche in questi ultimi tempi non hanno temuto di sostenere, che si possa accettare il duello per la difesa della propria vita, e delle sostanze; dicendo, che allora il duello si converte in difesa. Qual contraddizione! Quegli autori convengono nelle condizioni della giusta difesa da noi esposte dianzi; e mostrano d'ignorare, che tali condizioni mancano essenzialmente a quella violenza, onde usano le parti ne'combattimenti convenuti.

Ma quello che non può leggersi senza fremere di orrore, è ciò ch'essi insegnano in proposito del disonore immaginario, quale da un falso e ridicolo pregiudizio, sciagurato residuo dell'antica barbarie, viene apposto a chi riceva un affronto, come una guanciata, o una bastonata: essi cioè non temono di asserire, che per evitare quella chimerica infamia, si può, s'egli è necessario, in buona coscienza uccidere un uomo. Per giustificarsi dicono, che l'onore, perduto per una guanciata, non si riguadagna punto colla pubblica autorità; giacchè, quantunque il magistrato condanni l'assalitore a dar soddisfazione, il disonore ciò non pertanto rimane sempre a colui, che ricevette l'oltraggio.

Si riconosceranno per avventura in un linguaggio così orribile i discepoli di quel Maestro, il quale altro non predicò se non l'amore dei nemici, il perdono delle ingiurie, e il disprezzo del mondo e delle sue massime? di un Maestro, il quale favellando particolarmente della guanciata, insegna a presentare la gota sinistra a chi ci percotè nella destra? Almeno vi si riconoscessero le tracce di quella sapienza puramente umana, la quale a' pagani medesimi fece intendere che, lungi dall'essere capaci le ingiurie di danneggiare l'onore di un uomo dabbene; se ne acquista per lo contrario una gloria verace, sofferendole con dolcezza; e perdonando con magnanimità! Ponete un cristiano fra la necessità o di uccidere un uomo, o di tollerare un'affronto. Starà egli in forse sul partito, che dovrà prendere? quale ragione potrà giustificarlo, se verserà il sangue del prossimo suo? Forse la tema del disonore, che'l mondo attribuisce ad una guanciata ricevuta? Ma questo timore non porterà egli seco un testimonio di condanna contro colui, il quale ami meglio la gloria che vien dagli uomini, che quella che viene da Dio? Dunque la legge di Dio cessa di essere obbligatoria dal punto, che incomincia a ripugnare alle massime del mondo? Si concede che senza il disonore, da'mondani attribuito ad una guanciata, non sarebbe permesso, l'uccidere per non riceverla. Dunque ciò che dispensa in tal caso dal precetto, il quale vieta l'uccidere, altro non è, se non la pretesa necessità in cui ci troviamo, di evitare il disonore. Ma sì fatto disonore è fondato unicamente sulle vane idee della moltitudine; e di questo ancora convengono tutti. Dunque la detta necessità, che si fa tanto valere, è stabilita unicamente sulla pretesa necessità di non far onta ai pregiudizj volgari. Quindi l'asserire, che siamo dispensati dal sopraccennato precetto, quando occorre la necessità di schivare il disonore, non è dir altro, se non che siamo dispensati dal precetto per la necessità di non contravvenire alle false opinioni del mondo: o in altri termini, che nel caso di opposizione tra la legge ed il pregiudizio, si dee far prevalere quest'ultimo, in cambio di correggerlo sulle norme della legge: che il rispetto, dovuto alle false massime del mondo, dispensa dall'obbligo di osservare un precetto, il quale obbligherebbeci inviolabilmente, se per osservarlo non si corresse il rischio di ledere la convenienza mondana: in una parola si disfà la legge; o si annichila l'Evangelio.

Con ragione dunque la Chiesa condannò in tale materia la seguente proposizione (*Prop. 30. damn. ab. Innoc. XI.*): *È permesso a un uomo di onore l'uccidere un assalitore, il quale si sforzi d'infamarlo con una calunnia, quando colui non ha altri mezzi per evitare siffatta ignominia.* Nè vi abbisogna più che il buon senso, o per meglio dire un cuore spassionato e retto, per avvedersi, che, se non è lecito l'uccidere affine di evitare la infamia reale di una calunnia, la quale può ferire la riputazione; molto meno dev'esserlo affine di schivare la chimerica infamia di un affronto, il quale a giudizio di un cristiano, e di ogni uomo assennato, arreca un disonore incomparablimente maggiore a chi lo fa, che non a chi lo riceve.

Per una seguela dello stesso principio la Chiesa condannò ancora quell'altra proposizione (*Propos. 2. damn. ab Alex. VII*): *È permesso ad un uomo di spada, sfidato a duello, l'accettarlo per non essere notato di codardia.* Se è proibita la uccisione immediata, per evitare la macchia di una calunnia, la quale non si possa impedire se non colla morte dell'assalitore; dev'esser vietato con più forte ragione l'esporsi con animo deliberato al pericolo di morire, o di uccidere, per sottrarsi ad un pazzo rimprovero; il quale, non avendo alcun fondamento, non fa presso gli uomini savj alcun torto alla riputazione, e si può anzi sopprimere facendo azioni veracemente gloriose, acconce a confondere l'errore, e la malignità.

A questo luogo si dee riferire la prima delle cinque Proposizioni, condannate da Benedetto XIV, circa la materia del duello: « Un uomo » di guerra, il quale astenendosi dall'offerire o » dall'accettare il duello, saria riputato codardo, » timido, vile, ed incapace di cariche militari; e che per ciò verrebbe a perdere un posto, dal quale tiene la sua sussistenza, e quella della famiglia; ovvero a cadere per sempre dalla speranza di salire ad un grado superiore, dovutogli ancora per li suoi meriti, è » immune da colpa e da pena, o che egli offra, » o che accetti il duello ».

CAPITOLO XIV.

Pravità del duello, mostrata per la sua opposizione alla essenza del vero coraggio, e del verace onore

Necessità della Religione per mantenere il vero coraggio.

I Germani, da cui noi ricevemmo l'uso del duello, gli appiccarono una specie di onore, perchè risguardavano il combattimento, siccome un mezzo per accertarsi della innocenza; il potere di battersi, come un privilegio della libertà; e l'ardore ad impegnarvisi, come un effetto del coraggio, e un mezzo adatto a conservare il valore nella nazione. E in parte noi ci siam ricreduti di questi errori grossolani; ma rimane ancora negli animi volgari, in proposito del coraggio, un pregiudizio funesto, il quale gl' induce a confondere l'audacia colla bravura, e a prodigare, in conseguenza di questo scambio, ad una cieca temerità la stima e il rispetto, che sono dovuti solamente al vero coraggio. Di qui la prontezza ad impegnarsi in un duello sembra annunziare un vigor di animo, capace di affrontare i più grandi pericoli; e l'arditezza, che in ciò si mostra, tiene non so quale sembianza e similitudine di valore: il volgo non ricerca più là; e tostochè un uomo si è battuto in duello, divien per lui valoroso, e degno di stima, e di pregio.

Molto dunque rileva il non confondere qualità troppo diverse, sia nella origine e sia negli effetti; e'l distinguere nelle azioni ardimentose la magnanimità che dinotano gli eroi, da una vana ostentazione, la quale serve spesso di maschera alla debolezza, ed alla viltà.

Quell' ardore impaziente di correre al periglio, che si appella coraggio, non è sempre una virtù degna di stima e di ammirazione; e sovente, se noi conoscessimo le interne disposizioni di quelli, che se ne pregiano, sì fatta qualità non accatterebbe dal nostro giudizio, fuorchè dispregio, e la troveremmo assai simigliante alla bassezza e viltà di animo della più abbietta plebaglia.

La grandezza dell'animo è la sorgente del vero coraggio. Consiste siffatta grandezza in un nobile sentimento, che ne stimola ad anteporre il vero a qualunque altro interesse; è una costante sopreminenza della ragione su tuttociò, che solleva, e fortifica le passioni. Trattasi di esporre la propria vita in ubbidienza del principe, e per la salvezza della patria? La ragione fa di ciò un dovere; la grandezza di animo con trasporto vi accorre; e'l coraggio, che questa ispira, rinnisce la ragione, e la forza; pieno, com' è, di fortezza contro gli ostacoli, d'intrepidezza ne' pericoli, e di vigore nell' azione.

Non è già dunque il vero coraggio un trasporto di passione, il quale altro non respiri, che sangue e strage; questo è furore, e brutalità.

Nè ancora è l'effetto di un impeto ardente, il quale s' istupidisce alla vista del pericolo, e vi si precipita senza riflessione; questo è un coraggio di temperamento; per poco che il sangue rimetta, esso intiepidisce.

Nemmeno è quell'audacia, che si fa un pregio di affrontare la sorte unicamente per insultarla; questa è temerità.

Il solo desiderio di far parlare di sè col mostrare bravura, o'l solo timore della infamia per non mostrarla, non ispirano certamente il vero coraggio. Noi siamo talora forti per debolezza, dice il duca de la Rochefoucaut, e ardimentosi per timidità. La ostentazione, essendo sollecitudine di ben comparire, prova la mancanza di qualche lodevole qualità.

In una parola, il coraggio, fondato unicamente sulla mancanza di riflessione, sul bollore del sangue, o sull' impeto della passione, altro non è che un ardore, sempre capace di essere smentito; in guisa che favellandosi di tale specie di coraggio, si dee dire di un uomo, ch'egli in quel dì si diportò valorosamente.

Ma se il vero coraggio è inseparabile dalla grandezza dell'animo, e se la grandezza dell'animo altro non è, che l' attività della ragione; bisogna pur concedere, che l'ardire il quale dimostrasi nel duello, è infinitamente diverso da quella gloriosa virtù, che corona gli eroi; che i motivi, ond'esso è animato, dipendono più assai dalla debolezza dello spirito, che dalla nobiltà dei sentimenti; e da ultimo che il medesimo nulla ha di comune con quella intrepidezza, la quale nei conflitti rinfranca i guerrieri.

Si espone nei duelli la vita. Ma il sacrifizio della vita è grande unicamente pel merito dell'oggetto, a cui quella consacrasi; ed è bassezza disonorevole il sacrificare la propria vita per un vile interesse: come ancora qualunque altra passione è ugualmente indegna di un sì nobile sacrifizio. Se noi fossimo ben sicuri, che un guerriero, il quale fece una bella azione, non

fu ad essa stimolato, se non dall'amore della gloria, senza verun riguardo nè alla bellezza dell'azione, nè al proprio dovere; e ch' ei non avrebbe mai avuto la forza d' intraprenderlo, se quella avesse dovuto rimanersi nel silenzio sepolta: costui perderebbe tostamente la gloria, a cui aspira. Il suo eroismo si riputerebbe uno sforzo di vanità; e la frivola qualità del motivo ricadrebbe sull' azione medesima, e la metterebbe in basso. Similmente non avvi uomo di onore, il quale non si stimasse offeso, se fosse accagionato di non essere così valente nella oscurità delle tenebre, come nella luce del dì: tanto è vero, che l' amore della gloria sol per questo è considerato qual retaggio delle anime grandi, che il medesimo si suppone congiunto alle virtù, meritevoli di gloria, ed ai sentimenti, che si sollevano naturalmente a magnanime azioni. Ma il duello non è davvero per sè stesso un' azione di tal natura; allesocchè niuno inducesi a duellare per un dovere, nè in servizio della patria, nè tampoco per la bellezza dell'azione; ma soltanto per un motivo esteriore, e per privato interesse. Or non vi ha grandezza veruna nell'esporre la propria vita per sì picciola cosa; non essendo, giova ripeterlo anche una volta, il sacrifizio della vita nulla di grande nè di bello, se non per la dignità dell' oggetto a cui quella si dona: stantechè fa di mestieri, che l'oggetto sia più stimabile della vita medesima. Oserà qualcuno dire, che l'onore merita di essere anteposto alla vita? Se parlate dell'onore, indivisibile da ogni generosa azione, di cui la virtù faccia un dovere; quello che dite è verissimo. Non pertanto anche in siffatte azioni, colui, il quale, insensibile alla bellezza dell'azione medesima, e al proprio dovere, si protestasse di non cercare, fuorchè quell'onore di applauso, che consiste nella lode, e nella celebrità; perciò appunto se ne renderebbe indegno. E propriamente questa disposizione di animo manifestasi nel duello. Non è il duello un' azione, dove l'amore per la bellezza di essa, e quello dell' onore, che ne deriva, possano agevolmente posarsi; avvegnachè il duello, considerato nella sua essenza, è un'azione turpe, la quale non si può amare per sè medesima. Dunque il duellante è convinto di volere il duello non per amore dell'onore intrinseco, o, ciò che torna il medesimo, della onestà di esso; ma pel puro e solo desiderio di un onore, che si sa non avere fondamento, tranne sulla opinione, e sulle dicerie del volgo. Questo motivo adunque, il quale avvilirebbe una bella azione, quando si sapesse esserne stato l'unico oggetto; come potrà comunicare grandezza ad un' azione, che nulla ha di bello nè di onesto? Nè i fatti permettono di dubitare che solo per questo motivo si viene a' duelli; ed anzi è il più nobile motivo, che altri vi possa apportare. Così l' infame sacrifizio, che il duellante fa della sua vita ad uno stupido rumore di applauso, tutta appalesa la debolezza dell'animo suo, e la mentita comparsa del suo coraggio. Ho detto, che quel falso onore è tuttavolta il più nobile oggetto, a cui nel duello si possa mirare: ognuno s'accorge, che aggiungendovisi il risentimento di una ingiuria, l'ardore della vendetta, l'odio personale, e la ostentazione di bravura, deono avvilirlo ancora di più.

Indarno vorrebbesi rialzare il merito del duello colla difficoltà dell'azione o colla grandezza del pericolo: queste cose non fanno segno del bene, anzichè del male. Un'impresa è stimabile a proporzione del bene, che procaccia, e gloriosa a proporzione degli ostacoli, che presenta. La dignità dell' oggetto, e la difficoltà dei mezzi sono per così dire, gli elementi della grandezza nel genere morale. Però la difficoltà non può fare che accrescere il pregio dell' azione; crearlo non può: esso risiede essenzialmente nel merito dell' oggetto, e nella utilità, che ne ridonda. Dunque il pericolo, a cui fosse soggetto il duello, non prova, che v'abbia grandezza nella cagione, che ne somministra la idea; nè, per conseguenza, vero coraggio nella esecuzione. Anche un saltatore di corda espone tutti i dì la sua vita in azioni di un difficilissimo eseguimento: saremmo noi per questo tentati di supporre in simiglianti persone la menoma scintilla di quel bel fuoco, nel quale consiste l'ardore del vero coraggio, e che sol può venire dalla nobiltà dei sentimenti? Dunque il duellante si dimostra povero di grandezza d'animo, per ciò solo, che la perigliosa impresa, alla quale si espone, non può avere oggetto più nobile di un vano fantasma di onore, dalla ragione disapprovato, e inutile onninamente alla società.

Se poi si pon mente, che quella impresa è un delitto; non vi si potrà non iscorgere una debolezza, e una viltà inescusabile. Il duellante ben sa, come è suo dovere l' astenersi da qualunque azione, dalle leggi vietata. Ei però non adempie sì fatto dovere, e, se gliene chiedete la ragione, dirà, che l'onore suo non gliel permette. Questa sola parola dell' onore è in verità molto speciosa. Ma domandategli ancora che danno possa sofferire l' onore dall' adempimento di un dovere; ed eccovi il tutto diciferato: ei risponderà, che quello non si può adempiere senza incorrere il biasimo del volgo. Ma se v'è al mondo un rossore malvagio; in che altro potrà consistere, fuorchè nell' astenersi dal fare il proprio dovere pel solo timore di un biasimo irragionevole? Il duellante è precisamente in questo caso, e a lui spetta il darsi la sentenza, e decidere se il timore, figlio di un malvagio rossore, sia un effetto anzi di coraggio, che di codardia.

Non costa gran pena considerare come una debolezza il coraggio di quelli, che oppressi dalle loro disavventure, si danno la morte pel rincrescimento che han della vita. Or in che mai il preteso coraggio di coloro, che la espon-

gono nel duello, è superiore a quello di chi uccide sè stesso? Avvi forse qualche cosa di più nobile nel timore di un disprezzo volgare, che nella pena di vivere fra miserie e la ignominia? O ci abbisogna minore ardire per immergersi un pugnale nel seno, che per presentarsi in singolare tenzone colle arme alla mano?

Si avvilisce la prudenza, quando il suo venerabil nome vien consecrato a onorare l'astuzia; degradasi la generosità, uguagliandola ad una insensata prodigalità: e si oltraggia il vero valore, scambiandolo con un cieco, e mal governato ardire. Queste gloriose virtù non riconoscono i vizj, che al più affettano di somigliarie (1).

Io non dico, che tutti quelli, che si mettono al duello, sieno sempre mancanti di quell'altezza di sentimenti, in cui sta l'anima del vero coraggio, ma dico che il duello non è un argomento per provare ch' egli non ne sia mancante: dico che un uomo veramente coraggioso, il quale vi si lasci indurre, malgrado tutti i motivi che il dovere gli suggerisce in contrario; costui si lascia sopraffare in quel punto da un malvagio rossore; il suo coraggio difetta della necessaria fortezza per comprimere un impeto, che in quel malvagio rossore ha l'unica sua sorgente. Ed aggiungo, che un uomo può nei duelli diventare famoso, senz' avere nè la fortezza d'animo, nè la intrepidezza, nè il valore, che fa i guerrieri e che li rende illustri.

Io non oserei mettere innanzi una proposizione così decisa, qualunque volta per giustificarla fosse d'uopo ricorrere alla filosofia; ma fortunatamente accorrono fatti in mio ajuto.

Leggiamo nelle storie, come il maresciallo de Brissac, volendo pur contenere la foga dei duelli, propose un espediente, crudele in vero, e peggiore del male; ma che tuttavia ebbe un effetto molto felice. E fu di permetterli bensì, ma colla condizione, che quanti avessero voluto terminare le loro contese in questa maniera, dovessero combattere sopra un ponte fra quattro picche; e il vinto dovesse senz'altro essere gittato nel fiume, tolto al vincitore ogni diritto di donargli la vita: il quale ordinamento ben fa conoscere, che la bravura di quegli uomini, sì forte appassionati pel duello, non reggeva alla prova del timore di una morte certa. Ma questo appunto è il timore, che per il vero coraggio si dee superare. I trecento Spartani, i quali si opposero al passaggio dell'esercito di Serse nelle Termopile, non avevano speranza veruna di campare. Ma gli ordini dei loro capitano, la salvezza e l'onore della Grecia richiedevano da essi quel sacrifizio. Ei vi corsero pieni di ardore, e spiegarono colle grida di gioia. Ventimila Persiani rimasi sotto i loro colpi ravvivarono la speranza dei Greci, e ricolmarono di spavento Serse, e la gente sua. La iscrizione posta in uno de'monumenti, consecrati alla memoria di quei valorosi, esprime con una nobile semplicità la qualità del loro valore.

O passeggiero, va, e reca a Sparta, che noi per ubbidire alle sue leggi lasciammo qui la vita.

Ciascuno potrà decidere, se l'ardore, che basta per provarsi a un duello, sia di questa tempera.

I Romani conoscevano senza fallo il vero valore, e apprezzavanlo. Ciò non pertanto niuna cosa era fra loro tanto in dispregio, quanto la professione dei gladiatori: siccome coloro i quali ben comprendevano, che l'ardimento, che fa il buon gladiatore nelle singolari tenzoni, non è quello stesso coraggio, che fa negli eserciti il buon soldato.

La storia degli ultimi tempi porge in tale materia uno stupendo contrapposto: da un lato illustri capitani, che non si battono in duello; dall'altro famosi duellanti, i quali non furono giammai illustri capitani. E questa è regola generale: nè si citerebbero in contrario fuorchè pochissimi esempj; e sono tali eccezioni, che debbono servire di conferma alla regola. Quelli primi segnalarono il loro coraggio nelle imprese utili alla patria; e la celebrità dei grandi avvenimenti, a'quali ebbero parte, assicura loro

(1) Il signor de S. Foy biasima con ragione il sentimento di un celebre scrittore moderno; il quale vorrebbe in proposito del duello, *che un punto di onore, talvolta chimerico, possa avere la prerogativa di nutrire certo sentimento di anima più generosa, e più possente dal prezzolato dovere.* Io non intendo troppo, dic' egli (*Essais histor.* p. 178), che sia il sentimento generoso di un' anima, sulla quale non abbia il dovere tutta la sua forza; o, se l'intendo, vuol dire, che l'anima di un Francese non è come quella di un antico Greco, di un antico Romano, di un Turco, e di un Persiano; e che se ella non fomenta e pasce di continuo l' idea di battersi per ogni menomo insulto personale, potrebbe accaderle di mancare ignominiosamente a sè stessa in una battaglia, nella quale si trattasse unicamente del dovere di buon cittadino. Se tal comento spiega la opinione dell'autore, questa è falsa e mal considerata.

Con ugual ragione, in proposito dell'opinione accennata, riporta il signor de S. Foy un passo singolare di un trattato sul Rudimento della educazione, stampato l' anno 1640; in cui l' autore vuole, che i mustacchi possano cooperare a dare un uomo valoroso: *io ho buona opinione,* dic'egli, *di un giovine gentiluomo, che smania di portare i bei mustacchi: il tempo ch' egli spenda in acconciarli e distenderli, non è oltrementi tempo perduto, conciossiachè più gli avrà guardati, più avrà nudrito, e confortato il suo spirito di maschie idee e generose.* Siffatto pensiero sarà paruto ragionevole in quel tempo, che essendo gli occhi assuefatti a non veder guerrieri tranne coi mustacchi, la idea della bravura e quella dei mustacchi poteano forse accoppiarsi nell' intelletto del popolo, con quella specie di associazione, che spiega il Locke, e prima di lui Malebranche. Ma oggidì tale opinione comparisce ridicola. E similmente quando cesserà l' abuso dei duelli (conciosiachè qualunque cosa assurda dura certo tempo e non più; col rischio per altro che le venga sostituita un'altra non meno assurda); desterà maraviglia, che per tanti secoli gli uomini abbiano potuto associare la idea del valor militare a quella dei duelli.

una gloria immortale. La bravura degli altri non ebbe mai lustro maggiore di quello, che possono avere le private contese; talchè la riputazione loro fu per il pubblico tanto indifferente, quanto le loro controversie. Chiaro si scorge, che le singolari tenzoni non sono poi tali da occupare un posto onorevole nella storia; la quale non ci ha conservato i nomi di alcuni dei più famosi duellanti, salvochè per segnar l'epoca di una delle più deplorabili follie dello spirito umano. Il pubblico aveva ben antiveduto, mentre quelli ancora vivevano, il giudizio, che doveva dare di essi la storia dopo la loro morte. Così quando comparivano insieme il principe de Condé, e l'ultimo duca de Guise, famoso per suoi duelli, e per le romanzesche avventure, tutti dicevano: Ecco gli eroi della storia e della favola. In somma è cosa singolare, che il pregiudizio formi un dovere del duello; e nel tempo medesimo il buon senso non rifinisca di attribuire il dispregio e il ridicolo alla riputazione del duellante.

Consalvo, soprannominato il gran capitano, interrogato, di qual cosa si pregiasse di più in tutto il corso della sua vita, rispose; di non aver mai posto mano alla spada, tranne per la gloria di Dio, e il servizio del suo signore. Il marchese di Pescara diceva; che l'onore di un cavaliere non consiste tanto nel battersi per convenzione, quanto nel sapere evitare la convenzione di battersi.

Il cancelliere Bacone osserva, che la smania di duellare si estese talora anche alla più vile plebaglia: e siffatta considerazione, soggiunge quel valent'uomo, dovrebbe disingannare coloro, i quali s'immaginano, che 'l duello sia l'effetto di un nobile sentimento di onore e di coraggio. Dovrà egli un uomo d'onore inorgoglirsi di quello, in cui può agevolmente divenirgli uguale anche la più abbietta canaglia?

L'abuso del duello rassomiglia molto più ad una specie di contagione comune, la quale agita ed infoca gli spiriti, che non ad un effetto di quel maschio vigore, il quale naturalmente conviene alle facoltà dell'uomo. Questa smania talvolta ha invaso quel sesso medesimo, i cui pregj non consistono nella bravura. Riferisce il conte d'Orreri, che nell'Irlanda sul cominciare di questo secolo erasi la rabbia del duellare comunicata ben anche alle donne, e le trasportava a sbudellarsi vicendevolmente.

I più saggi politici, e i capitani i più sperimentati non credettero, malgrado i pregiudizj del tempo loro, che 'l trasporto pel duello potesse esser utile alle genti d'arme: e diedero manifesti contrassegni del disprezzo, e dell'avversione, in cui tenevano siffatto abuso. Sapevano adunque costoro, uomini dei più alto merito, quanto rilevi l'alimentare in uno Stato l'ardor guerriero; e intanto non pensarono mai, che fosse il duello un mezzo adatto a tal uopo: dunque il duello non è da ciò.

Il duello porta seco naturalmente lo sterminio d'ogni disciplina. Dovunque esso allignò, il bell'ordine fu straziato dal militare. Or li più grandi uomini nel mestiere delle arme sono stati mai sempre persuasi, la esattezza della disciplina essere un mezzo troppo più, che il duello, confacente a mantenere in un esercito quel coraggio universale, a cui è dovuta la riuscita felice delle guerre. Bisogna, siccome io credo, distinguere in un esercito il coraggio de'particolari dal coraggio di tutto il corpo insieme, e l'ardore che anima ciascun soldato separatamente, dal vigore, il quale risulta dalla loro unione. I barbari conobbero solo la prima specie di coraggio, e benchè avessero una tal quale arte militare per disporsi in ordine di battaglia; se però accadeva, che si disordinassero, la mancanza della disciplina rendeva loro impossibile di riunirsi, e tornare alle file; nè altra speranza restava, fuorchè nel coraggio di pochi bravi, i quali ritornavano alla mischia con impeto, ma senza regola. Però siffatti sforzi, dispersi, per così dire, alla ventura, e senza centro, non potevano nè frenare il terrore dei fuggitivi, nè sostenersi lunga pezza contro la forza riunita di un esercito ben ordinato, capace di trarre partito da'primi vantaggi. Adunque il menomo disordine in quelle circostanze era seguito da una generale sconfitta. Al contrario in un'oste ben disciplinata rado avviene, che un primo disordine tiri appresso una rotta generale. Perocchè il soldato, formatosi con lunghi anni a'militari esercizj, torna, dato appena il segno, a cercare la sua bandiera: con ciò si rassembrano le forze, e rinasce per la congiunzione delle forze il coraggio. In un esercito, dove la disciplina incatena, per così dire, i combattenti mediante la corrispondenza, ch'essa pone fra i loro movimenti, ciascun soldato adopera come se fosse sostenuto dalle forze di tutto il corpo, ond'egli è un membro. Ma dove manca sì fatto legame, il soldato dee risguardare sè stesso come un uomo solitario, abbandonato al suo proprio coraggio, e alla sua ventura. Paragonate gli effetti, che nell'un caso e nell'altro deono seguire; non avrete più a sbalordirvi ripensando, che diecimila Greci sotto la condotta di Milziade potessero sperperare, e mettere in fuga un esercito di Persiani, che avea centomila fanti, e diecimila cavalli.

Io non mi tratterrò di più in un argomento, che non è di mia competenza; nè ad esporre i mezzi, che la saggia politica ha sempre avuti in suo potere per mantener salda la disciplina, e per alimentare il vero coraggio col sentimento dell'onore. Mi basta aver provata la inutilità del duello per tal effetto. I principj, su i quali ho ragionato non sono di mia invenzione; bensì hanno tutta l'approvazione degli uomini del mestiere; nè altro vi abbisogna, che il buon senso per tirarne le conseguenze, che ne vengono naturalmente.

Passo ora ad un tema del più grande rilievo. Il duello è contrario alle massime della Religione; dunque non può far a meno di non estinguere, o affievolire almeno il vero coraggio. Il vero coraggio è una virtù, da cui l'anima tiene la forza di trionfare di tutti gli ostacoli, anche più difficili e molesti, che si frappongono all'adempimento di un dovere. La ragione non può ispirare tanta forza, se non è corredata di motivi valevoli a vincere quelli allettamenti, che affezionano l'uomo a tutti gli oggetti delle sue passioni, e alla propria vita: e soltanto la Religione somministra a ciò motivi bastanti. L'amore del proprio bene è il primo agente nelle determinazioni dell'uomo. Supponete ora un uomo senza Religione; obbligato perciò stesso a limitare tutte le sue mire, e le sollecitudini alla felicità della vita presente: chiaro è che la mera considerazione del proprio dovere formerà sopra di esso una impressione assai debole, sempreché lusingato da un'aggradevole illusione riprometterassi dal vizio maggior piacere, e comodità. Rinunziare alle più aggradevoli inclinazioni, e sacrificare, se bisogna, la propria vita per amore della virtù, senza sperare altra felicità, che quest'amore stesso alla virtù; è un' idea stoica, che 'l cuor dell'uomo disapprova, e i fatti non ne hanno mai fornito alcun esempio. Dunque l'amore della virtù non può regnare nel cuore altrui, se non mediante una viva persuasione, di potere per tal via giungere un dì ad appagare il desiderio insaziabile, che abbiamo di esser felici. E d'altronde questa viva persuasione facendo supporre uno stato dopo la vita presente, non può esser fondata se non su i principj della Religione.

Nel sistema dell'incredulità la virtù non ha altro diritto per essere anteposta agli allettamenti delle passioni e dell'interesse, fuorchè la superiorità del piacere, che può ella procacciarne in questa vita. S'aspetta all'amor proprio secondo un tal sistema il dar giudizio di siffatta superiorità, atteso la maggiore o minor soddisfazione, ch'el prova, o accomodandosi alla pratica dei doveri della ragione, o dandosi in preda ai lusinghevoli allettamenti delle passioni. Quindi gl' increduli stessi hanno veduto chiaramente, che la sola ragione non può uscire, se non di rado, da questo conflitto vittoriosa; e perciò si travagliano di celebrare con molta compiacenza il pregio, i vantaggi, e il merito delle passioni. « Le passioni, dicono essi, ci stimolano a » magnanime azioni; fecondano il cuore, e lo » spirito; e ci solleticano coll'esca della stima » e dell'onore a renderci utili alla società. L'aggiustalezza de'pensieri, e quella certa mode- » razione di animo, altro non provano, che me- » diocrità d'ingegno ». In una parola è un assioma di questa nuova filosofia, che ciò che appellasi virtù eroica, sia un semplice effetto dell'entusiasmo.

Dunque la miscredenza non ha nulla di meglio da offerire all'uomo per eccitare il coraggio e la tolleranza ne' più grandi perigli, fuorchè *la esca della stima e dell'onore*, e quell'entusiasmo che nasce da una viva passione per la gloria. Ma un uomo compreso da questa nobile passione della gloria getti per un istante gli occhj sul poema di un illustre autore, consecrato alla memoria dei guerrieri della sua nazione, i quali segnalarono il loro valore in una celebre giornata; e legga i seguenti versi, ne'quali si deplora la morte di uno di quelli eroi:

Qual da sì chiari titoli — avrà frutto di gloria;
O dallo scettro eburneo — vana di lui memoria?
La fama indarno altissima — di que' pregj rimbomba,
Cui la morte precipita — cogli eroi nella tomba.

Se questi versi formeranno sul cuore di lui la naturale loro impressione, ovvero se senza ch'egli li legga, si desterà nel suo animo naturalmente il modesimo sentimento, che que' versi dettò; quanto non ne sarà egli ammorzato quell'ardore di entusiasmo, che trae gli uomini a sacrificare la vita ad una vana ombra di gloria, ad un bene cioè che si perde nell'atto medesimo, che se ne viene in possesso? Rimosso poi l'entusiasmo, che mai diverrà egli il coraggio del nostro eroe? Dall'altro canto è manifesto, come l'entusiasmo può bensì comunicare un ardore passeggiero, ma non quella fermezza, che fa la essenza del vero coraggio. Anche qui pertanto si dà il caso di dover ripetere, che il tal uomo fu valoroso nel tale dì.

Un autore moderno, la cui opera vien riputata per qualche titolo un capolavoro in morale, ma che non sarà certamente accagionato di osservare troppi riguardi alla Religione; io vo' dire l'autore *Dei costumi*, libro a buona equità censurato; si esprime coi seguenti termini nel suo capitolo dell'eroismo: « Il mezzo » principale di accrescere la vostra intrepidezza, » si è quello di esser uomo dabbene. In tal caso » dando la coscienza a sè medesima una dolce si- » curezza sulla sorte vostra nell'altra vita, sarete » ciò più disposto a farlo, se bisogna, un sacri- » ficio della vita presente. Affine di non temere » per la morte fa di mestieri o di aver costumi » illibati, ovvero di essere malvagio e ben ac- » ciecato per l'abito contratto nel vizio. Ecco » due mezzi per non fuggire il pericolo; a voi » spetta la scelta ». Solo dal seno della Religione può la purezza de' costumi attignere quella dolce sicurezza su la propria sorte nella vita avvenire, la quale disponga a fare con gioja il sacrificio della presente per la speranza di un bene maggiore. Siffatta sicurezza ci può essere ispirata soltanto dalla testimonianza della divinità, mediante la certezza, ch' ella ne porge, delle sue promesse. Adunque la pace di una buona coscienza non è altrimenti capace di accrescere la intrepidezza, se non in quanto s'innesta nella Religione.

Indarno per distruggere i principj dianzi stabiliti addurrebbesi l'esempio di alcuni guerrieri, i quali furono riputati valenti senza aver avuta molta Religione. Non è mio intendimento disputare per minuto sopra questo o quel fatto, che si potesse allegare in prova della costoro bravura. Ma supponendo ancora, che quei valorosi miscredenti si battessero ugualmente bene di notte e di giorno; altro da ciò non seguirà, se non che fra tanti attori di varie sorte, i quali veggonsi comparire sul teatro della società, sono pure degli uomini, che poco penetrati dal piacere di vivere, estendono la loro indifferenza per la vita sino al punto di sacrificarla senza rincrescimento: questo è il modo unico di accoppiare la bravura colla incredulità. Ma bisognerà ancora concedere, che una sì strana disposizione è molto rara negli uomini. Quindi essa non potrebbe in tutto un popolo contrabbilanciare gli effetti, che deve necessariamente produrre la incredulità nella più parte degli animi; e così neppur sostenere il coraggio di quelli, i quali essendo sensibili oltre misura al piacere di vivere, non possono non essere fortemente appassionati per una vita, dopo la quale nulla resti loro a sperare. I poeti increduli sono stati felicissimi nel dipingere i sentimenti, che ispira agli uomini la miscredenza. Aprite fra le altre le opere dell'Abate de C. . . . tutto quivi spira amore per le delizie della vita; e la felicità vi è rappresentata solo colla immagine del piacere: l'arte della felicità vi è ridotta a sapere usar bene de' piaceri con una saggia economia, che ne prolunghi quanto sia possibile il godimento; e tutto il rimanente vi è contato per nulla: in guisa che il sacrificare un momento di piacere per un vano fantasma di gloria vien dichiarato abuso e follia. Eccovi i sentimenti, che naturalmente derivano dalla miscredenza. Che importa dunque pel ben pubblico, che si decantino le prodezze di un piccol numero di increduli, i quali per una tempera d'anima tutta particolare e inesplicabile furono valorosi senza Religione? Questi certamente sono casi straordinarj, da cui niuna conseguenza si può trarre; e malgrado i quali, è sempre vero l'assunto, che a proporzione che diffondesi in uno Stato la miscredenza, vi deve senz'altro scemare il valore.

E in verità la Religione fu il più saldo sostegno del valore appo le nazioni più colte, e nel tempo stesso più guerriere di tutte. Gli errori del paganesimo (il quale nacque dalla depravazione del culto legittimo, che Iddio stesso aveva prescritto ai più antichi Patriarchi) non avevano potuto estinguere quel sentimento di natural religione, il quale ne detta che la Divinità giusta e benefica ama, protegge, e ricompensa coloro, i quali si adoperano a pro della patria. Senofonte, sì noto per la *Ritirata dei diecimila*, ch' egli condusse con ugual coraggio, e prudenza; Senofonte gran capitano, e gran filosofo, dice « che nelle battaglie coloro, i quali temono più gli Dei, sono quelli appunto, che temono meno gli uomini ». Tutti convengono che la religione fu quella, che rese già invincibili i Romani. La santità del giuramenti, dice il bravo » Rollin, che fannosi come sotto gli occhi della » Divinità, non fu mai altrove, siccome in Roma, » rispettata. I soldati, anche quando fossero mal» contenti e stizzosi, non ardivano abbandona» re i loro condottieri, dacchè ad essi erano » stretti con giuramento. In una parola la re» ligione era il più forte motivo, che si potesse » adoperare, per infondere coraggio nel combat» timenti, e nei pericoli ». Riporta egli un'illustre testimonianza di Cicerone su tal proposito: « Noi ci aduleremmo, dice il romano Ora» tore, se volessimo a noi stessi persuadere di » essere superiori nel numero agli Spagnuoli, » nella robustezza del corpo ai Galli, nella pe» rizia e nell'accorgimento ai Cartaginesi, nelle » arti e nelle scienze ai Greci. Ma la qualità, » per cui abbiamo tutti i popoli sorpassato, è » la intima persuasione, che abbiamo sempre » avuta, esservi gli Dei a reggere e governar » l' universo ».

Se una falsa religione sublimò a sì alto grado il coraggio de'Romani, il quale fece la maraviglia di tutti i secoli succeduti; qual effetto non dovrà egli produrre la sola verace in un cuore penetrato dalle sue massime? Ben possiamo di ciò formare giudizio dai cristiani dei primi tempi, i quali combatterono sotto gl'imperatori di Roma, benchè pagani: il cui valore, la costanza, e la intrepidezza eccitarono mano a mano l'ammirazione di quelle formidabili legioni, che avevano conquistato tutto il mondo. Il coraggio sublimasi a proporzione delle intenzioni, e delle sollecitudini, che lo animano. Ma non avvi cosa più sublime delle intenzioni, che presenta la Religione al cristiano; non vi ha cosa paragonabile alla sollecitudine, ch'egli ha di adempiere i proprj doveri inverso la patria: niuna cosa per conseguenza può eguagliare il suo coraggio.

Da questa premessa dobbiamo conchiudere, che tuttociò, che tende a distruggere il rispetto e l'affezione, dovuti alla Religione, non può non indebolire il vero coraggio, del quale essa è la più solida base. Tale senza dubbio è l' abuso del duello; abuso mostruoso per la contrarietà, che stabilisce fra la legge dell' onore, e la legge dell'evangelio. Ed è per verità cosa strana, che siasi nel seno del cristianesimo conservato sì lungamente un pregiudizio sì vergognoso, il quale impone una taccia d'infamia al cristiano, s'egli ha tant'animo da mostrarsi cristiano.

CAPITOLO XV.

Pravità del duello, provata per la sua opposizione all' ordine e alle leggi della civile società.

Per far conoscere, quanto sia contrario il duello alle leggi della società, è necessario dare al lettore un' idea generale dello scopo, e del divisamento del governo politico. Il genere umano è fatto per vivere in società. Le facoltà dell'uomo, i suoi bisogni, le sue inclinazioni, tutto in somma tende ad istituire una comunicazione vicendevole, siccome quella che è il solo mezzo per lui di usare delle facoltà, di soddisfare ai bisogni, e di appagare le inclinazioni. Qualunque società ha un oggetto, al quale tende come a suo fine; e a cui non può aggiungere, se non collo stabilimento di un ordine, che a quello la conduca. Ogni ordine considerato nella vera sua idea, è fondato sulla legge, cioè, sopra una regola fissa e costante; considerato poi nella sua esecuzione fa supporre un capo, il quale invigili alla buona osservanza della legge. Immaginatevi una di quelle società, che si nomano particolari; verbi grazia un' armata: il fine di questa società è il riportar vittoria. Ma se l'armata non ha nè capi, che le comandino, nè ministri addetti a conservare la subordinazione; e s' ella è composta solo di volontarj, adunatisi per voglia di combattere, ma tutti uguali, e aventi ciascheduno la facoltà di proporre e di fare ciò che stima più convenevole; dubiteremo noi, che non tosto s' introduca in questa società il disordine e la confusione, la quale renderà inutile l' ardore, e il numero de' combattenti?

Facciamo di applicare le dette idee a quella perfetta società e generale, che comprende tutto il corso, e tutte le condizioni della umana vita; e tende a procacciare agli uomini quello utilità, che possono derivare da un commercio reciproco di doveri, e di ajuti per la loro conservazione, e felicità. Abbiamo avvertito, che gli uomini hanno una tendenza a raccogliersi insieme, fondata sull' attitudine, sul bisogno, e sulla inclinazione. Si può riguardare sì fatta unione sotto due rispetti; o come unione meramente volontaria tra famiglie rassembrate per la vicinanza, o pel caso, senza legge positiva, che limiti la naturale loro libertà; ovvero si può riguardare nello stato della civile società.

Nello stato di natura godono gli uomini di una intera indipendenza, e di una uguaglianza perfetta. Ciascun uomo in particolare altra scorta non ha, che la sua ragione; e ciascuno ha diritto di governarsi, secondochè gli pare espediente: in guisa da giudicare inappellabilmente di ciò che deve agli altri, e di ciò che gli altri debbon a lui: a lui solo spetta stimare la grandezza delle offese, e decidere de' mezzi, onde vuole usare per ottenerne soddisfazione.

Per rinvenire in questo stato la sicurezza, la pace, e gli altri vantaggi, a' quali tende naturalmente la società, farebbe di mestieri, che gli uomini fossero generalmente bene istruiti dei doveri della legge naturale, che avessero molta prudenza per farne l'applicazione ai casi particolari, e che fosse in tutti ugualmente una costante disposizione a rendersi fra loro giustizia, e a resistere a tutti quelli allettamenti della cupidigia, e a tutte quelle seduzioni dell'amor proprio, che potessero far preponderare la bilancia da una parte col pregiudizio dell' altra.

Mancando tali disposizioni (e come potrebbero non mancare comunemente in uno stato, che apre una carriera sì libera al pregiudizio e alle passioni?), la discordia scoppierà da ogni canto; gli uomini quasi sempre ciechi ne' proprj interessi non saranno concordi nelle loro pretensioni, e niuno vorrà ceder all' altro; gli animi s'infiammeranno, e inaspriranosi sempre più; l' orgoglio, e l'odio attizzeranno il fuoco della vendetta; scorrerà il sangue non tanto per terminare una quistione, quanto per suscitare nuovi contrasti; gli uomini giusti, e moderati saranno esposti continuamente alle ingiustizie, e alle ruberie de' più forti, o de' più ardimentosi: in una parola la società sarà in quella turbulenza, ove noi intendiamo che sarebbe spinta irrimediabilmente, subitochè disciogliendosi il Governo, e riprendendo gli uomini la naturale loro uguaglianza, non vi fossero più magistrati nè per render giustizia, nè per frenare la licenza.

Un sì orribile disordine, inevitabile conseguenza dello stato di natura, non potrebbe almeno di convincere gli uomini, i quali vivessero in quello stato, della necessità di dare una forma regolare alla loro unione, foggiandola in un corpo di società, e facendo opportune leggi per istabilire un ordine fisso e certo, e una suprema potestà che all' osservanza di quelle vegliasse.

Così possiamo conciliare il sentimento di quei dottori, i quali, secondo che attesta Puffendorf (*Devoir de l'hom. et du citoien* l. 2, c. 5, §. 2) » cercano la ragione dello stabilimento delle » civili società nella inclinazione naturale del» l' uomo alla società civile: nella quale egli » trova (dicono i medesimi autori impugnati dal » Puffendorf) sì grandi allettamenti, che non » vuole, nè può vivere senza qualche cosa di » somiglievole »; possiamo, dico io, conciliare il detto sentimento con quello dello stesso Puffendorf; il quale sostiene (§. 5) « che la ve» race e principale ragione, per la quale gli » antichi padri di famiglia rinunziarono alla » indipendenza dello stato della natura per i» stabilire le società civili, fu l'aver essi vo» luto ripararsi da que' mali che gli uni dagli » altri aveano a temere ». Da un lato l' istinto e la ragione ispirano all' uomo una pendenza naturale alla società; senza la quale non può egli vivere di una maniera confacevole alla sua

natura: dall'altro esso non può trovare nella compagnia de' suoi prossimi i vantaggi, ai quali tende naturalmente, se non è in quella un ordine stabile; ordine, che non può sussistere senza lo stabilimento di una suprema potestà. Quindi è, che la pendenza naturale (fondata sulla facoltà, sul bisogno, e sulla inclinazione), congiunta alla necessità, che nasce dalla mancanza delle cognizioni ne' privati, dalla diversità enorme di opinioni, dalla ostinazione, dalla malizia, e della cupidigia di molti di loro; deve condurre naturalmente gli uomini ad anteporre a qualunque altro stato quello della civile società; come il solo, dove la libertà perde tuttociò che può cagionar male, e conserva tutto quello che può produrre bene; dove vivendo ciascun privato sotto la protezione delle leggi, è armato delle forze di tutta la comunità, che invigila alla conservazione della sua vita, del suo onore, de' suoi averi; dove finalmente lo stato della pace è accompagnato dai necessarj ajuti, per formare il cuore, e per coltivare lo spirito.

Io soggiungo, che gli uomini non sono meno tratti alla società dall' inclinazione, che hanno all' ordine metodico, inclinazione inseparabile dalla ragione; la quale tende all'armonia, come ad una sorgente di perfezione, e induce chiunque a ricercare in tutte le cose quella verità, che dà una forma regolare alla perfezione.

Quest' ordine, così necessario e così profittevole al genere umano; ordine che serve di base alla civile società (V. Locke *Du gouvern. Civil*), poggia tutto sopra tre punti principali e sono i seguenti:

1°. Sulle note leggi, le quali si ponno chiamare il vessillo del diritto e del torto, della giustizia e della ingiustizia; e sono come una squadra da servire di misura comune, destinata a finire i litigj che insorgono. Laddove nello stato di natura non avendo gli uomini altra norma, che la propria ragione, quanti sono i cervelli, tante sono le leggi. Quindi è che la sommessione alle leggi diviene per la società civile un principio di uniformità, come la indipendenza nello stato di natura partorisce la divisione.

2.° Nella istituzione di un pubblico tribunale, fornito dell' autorità di decidere le controversie conformemente alle leggi: laddove nello stato di natura essendo ciascheduno giudice nella propria causa, ciascuno sentenzia da sè. Donde segue, che nello stato civile possono ni più i diversi interessi suscitar delle liti, che si agitano giuridicamente, e si terminano colla decisione del magistrato senz' alterare la pace: mentre nello stato di natura i differenti interessi eccitano contese; le contese producono ostilità, e le ostilità fanno nascere senza interruzione nuovi motivi di risse.

3.° Nella istituzione di una suprema potestà, valevole a sostentare le leggi, a punire i violatori, a convalidare le sentenze dei giudici, e a fare tutte concorrere le forze di tutta la comunità al bene generale della cosa pubblica. Tale riunione di tutte le forze in una sola potestà è nello stato civile uno scudo, che difende ciascun cittadino dagli attentati di qualunque altro particolare. In quella vece la divisione delle forze nello stato di natura lascia ciascun privato allo scoperto, ed esposto agl' insulti di chiunque voglia investirlo.

Dopo avere così riconosciuto i fondamenti di ogni ben ordinata società, e i vantaggi inestimabili, che ne ridondano al genere umano, potremo assai meglio giudicare della enormità di un abuso, il quale tende a sottrarre i privati da quella felice subordinazione, che sola può tenerli in regola e in pace, sotto la protezione delle leggi; tende a spogliare la sovrana autorità del diritto di giudicare e di punire, per questo trasferire al capriccio e alla passione; surrogando così la privata violenza alla pubblica ragione, e rispignendo il genere umano nel disordine e nella confusione dello stato di natura. Tal è il carattere distintivo del duello; la cui sregolatezza siccome nella prima sua origine fu l' effetto delle leggi selvatiche di alcuni popoli barbari, così non può sussistere in una società, senza mantenervi per necessaria conseguenza le massime, a cui va debitore del suo nascimento.

Nè niuno dicami, che il duello non offende la economia della società più di quello, che faccia qualunque altra trasgressione delle leggi; e che l'apparato da noi fatto dell'ordine, e dei vantaggi, che distinguono lo stato civile dallo stato di natura, altro non è che un luogo dei comuni, che potrebbesi far valere contro qualunque attentato, e su di cui era ben superfluo dilungarsi in proposito del duello.

Gran divario passa fra l'abuso del duello, autorizzato da un pregiudizio comune, e gli altri attentanti speciali, che la malizia, o il trasporto della passione fanno commettere contro le leggi. Questi sconcertano, è vero, la economia della società, ma non vanno direttamente a conquidere la instituzione generale del Governo; e in somma violano la legge senza però distruggerne il fondamento. Il duello al contrario investe immediatamente la sovrana autorità, sì nel diritto di prescriver leggi, che nella potestà di farle eseguire. Per la qual cosa colui, che commette un ladrocinio, soddisfa bensì la sua cupidigia a carico della legge; ma la sua trasgressione non è fondata sopra un rifiuto formale di riconoscere l' autorità della legge, nè appoggiasi su verun pretesto, che la giustifichi, e l'autorizzi nella opinione del pubblico: conciossiachè niuna massima ne forma un dovere, o un punto di onore; tanto da fomentare negli animi un pregiudizio, una disposizione generale, che obblighino sotto pena d' ignominia a commettere un ladrocinio tutte le volte che se ne

porgerà la occasione. Il ladrocinio non è più che un delitto passeggiero, il quale ben lungi dall'opporsi direttamente all'autorità delle leggi, cerca al contrario di schivarla in segreto, e di sottrarsi alle sue inquisizioni. Ma l'abuso del duello è di assai diversa natura: esso trasgredisce la legge, e formasi un dovere ed un onore di trasgredirla. E su che cosa è fondato questo preteso dovere, se non sulla perniciosa massima, che l'autorità del governo non è bastevole per vendicare, come fa d'uopo, un'offesa, e per riparare il disonore, dalla medesima cagionato? Quasichè un privato non potesse riconoscere in tal caso l'autorità delle leggi, senza mancare in ciò che egli deve a sè stesso; o in una parola quasichè ciascheduno fosse ad infamia del governo il giudice, e'l vendicatore de' torti, che crede aver ricevuti! Se si giungesse a disingannare il pubblico di sì strano pregiudizio, cesserebbe di essere onorevole il duello, o tosto decaderebbe: dunque per la stessa ragione non può esso sussistere, senza fomentare nei privati col supposto sentimento di onore un'affettazione d'indipendenza, incompatibile colla forma del governo civile.

In cotal guisa il duello palesemente colpisce i fondamenti principali, su cui posa l'ordine, essenziale a qualunque ben'ordinata società.

1. Esige quest'ordine una piena subordinazione alle leggi; le quali essendo, siccome dice Locke, il vessillo della giustizia e della ingiustizia, debbono essere una regola fissa e costante per la condotta de' cittadini. Ma l'abuso del duelli fa un merito ai privati del sottrarsi da siffatta dipendenza, e operare di propria autorità contro la legge fondamentale del pubblico riposo.

2. Esige quest'ordine lo stabilimento di un magistrato, riconosciuto legittimo, a cui spetti decidere le controversie non colla forza, ma coi giudizj conformi alle leggi: e l'abuso del duello autorizza i privati a farsi essi medesimi giudici delle proprie cause, e por fine alle contese non colla ragione, ma colla forza.

3. Finalmente il più saldo sostegno della società civile si è la suprema autorità, fregiata del potere legislativo ed esecutivo; autorità, che riunisce tutte le forze dello Stato, delle quali ella sola ha diritto di disporre, ossia per impedire al di dentro qualunque violenza fra'cittadini, ossia per respingere al di fuori i nemici della patria. Ma l'abuso del duello ritorna i privati in possesso della forza, addetta allo Stato; e pone ai medesimi il ferro in mano per lacerare la patria, o per distruggersi a vicenda nel seno medesimo della pace.

Dacchè il duello rovescia così fattamente tutti i sostegni della forma civile degli Stati, non dobbiamo maravigliarci, che li privi dei vantaggi, ai quali, siccome a suo proprio fine aspira la società. Uno de' più preziosi vantaggi della civile società è quello di assicurare il riposo, o la tranquillità dei cittadini; ponendo in sicurezza la loro vita, l'onore, la libertà, e le sostanze sotto la protezione delle leggi. Ma da per tutto, dove regna l'abuso del duello, non vi è cittadino, il quale non sia esposto continuamente a perder la vita, ossia pel risentimento brutale di un uomo, il quale si creda oltraggiato da una parola male interpetrata, e supponga aver diritto di esigere soddisfazione; ossia ancora per l'obbligo, che quello stesso abuso gl'impone di vendicarsi colle armi in mano di una ingiuria, che non è in poter suo di evitare. Donde segue, che nel seno medesimo della civile società l'abuso del duello mantiene lo stato della guerra fra tutti i cittadini; mediante quella disposizione generale, in cui sono, di ricorrere alle arme per riparare i torti, che potessero ricevere gli uni dagli altri. Un altro vantaggio preziosissimo della civile società si è quello, che 'l cittadino non possa mai perdere il suo onore, se non per proprio difetto; e che trovi sempre nell'autorità dei magistrati un ricovero certo contro ogni calunnia, che oltraggi la sua fama. E l'abuso del duello priva gli uomini di questo vantaggio ancora; e non solo rapisce al cittadino virtuoso la stima e il rispetto, ai quali egli ha diritto per una condotta lodevole, ed anche pe'servigj considerabili renduti alla patria; ma inoltre gli fa un delitto di un dovere di umanità, e della obbedienza medesima, che presta alle leggi: sicchè luvano il principe e 'l magistrato accorrono a proteggerlo; quando l'omaggio, ch'ei presta alla loro autorità, è quello precisamente, che lo ricolma d'infamia. Siffatta opposizione fra l'onore e l'obbedienza alle leggi è propriamente l'apice della stravaganza, onde sia capace la mente dell'uomo.

Nè tampoco dovremo fare le maraviglie, perchè l'abuso del duello, il quale tende a spezzare i legami del governo civile, e a scuotere il giogo della suprema autorità, che di quello forma l'anima, e il sostegno, riduca di bel nuovo gli uomini agli orribili inconvenienti dello stato della natura. È inutile il dilungarsi a provare col discorso, ciò, che assai evidentemente dimostrano i fatti. Il de Lomenie, segretario di Stato, fece l'anno 1607 il conto di quanti gentiluomini francesi fossero morti pei duello dalla incoronazione di Enrico IV: e nello spazio di forse diciotto anni se ne trovarono quattro mila. Un altro autore riferisce, come trecento gentiluomini della primaria nobiltà perirono per questa mania in tempo della minore età di Luigi XIV; e come, secondo il calcolo del P. Teofilo Raynaud, il numero di quelli, che tolse il duello in trent'anni, ascendeva a tale, che se ne sarebbe potuto formare un esercito considerevole. Con ragione dunque il cancelliere Bacone tiene il duello per una convulsione del corpo politico; e per un delitto, che viola la maestà delle leggi, getta lo spavento e la costernazione nelle famiglie, turba la pace, e indebolisce le forze dello Stato, necessarie per la guerra.

CAPITOLO XVI.

Del duello considerato nello stato della natura.

Dovendo l'ordine di qualunque civile società esser fondato sulle leggi di quella disposizione generale ad associarsi, alla quale sono gli uomini sottoposti naturalmente; è cosa in tutto naturale, che un attentato, il quale tende siccome il duello, a sovvertire l'ordine o la economia di ogni ben ordinato governo, sia contrario anche ai doveri di quella società universale, dalla natura fra tutti gli uomini stabilita.

Però il Pontefice Benedetto XIV di gloriosa memoria, nella sua costituzione *Detestabilem* dell'anno 1752 condannò due proposizioni, relative al presente argomento. Una dice, che « nello » stato della natura è permesso, affine di conservare coll'onore i proprj averi, l'accettare e l'offerire il duello, quando siffatta perdita non possa per qualche altro mezzo evitarsi ». L'altra asserisce, che quanto la proposizione precedente « permette pel semplice » stato di natura, debba applicarsi ancora allo » stato di una società civile male amministrata, dove per la negligenza, o per la malizia » del magistrato sia negata manifestamente la » giustizia ».

Frattanto gli autori di quelle proposizioni le pronunziarono con tanto maggiore franchezza, quanto che pare averle essi considerate come conseguenze immediate dei principj più certi del diritto della natura e delle genti. Di fatti da una parte gli uomini nello stato della natura non sono sottoposti a nessuna signoria politica; epperò hanno la facoltà non solo di porre in uso i mezzi, che possono cooperare alla loro conservazione e difesa, ma di seguire altresì il proprio giudizio nella scelta di tali mezzi, purchè non s'infrangano in alcuna maniera le leggi della natura, e i diritti de'prossimi. Quindi è che i privati, i quali vivano nello stato della natura, godono fra di loro reciprocamente degli stessi diritti, de'quali sono in possesso gli Stati sovrani. Dall'altra parte niuno dubita (V. Puffend. l. 2, c. 3, §. 3) che gli Stati sovrani non abbiano diritto di far la guerra per loro conservazione e difesa; stantechè non avendo essi alcun superiore, hanno l'autorità di usare della forza per mantenere i loro diritti, e ad essi spetta il decidere de'casi, nei quali la giustizia gli autorizza ad usarla. Parrebbe adunque, che i privati nella independenza dello stato di natura, e per conseguenza dotati de'diritti, onde godono gli Stati sovrani per loro conservazione e difesa; avessero altrettanta autorità di adoperare la forza in mancanza di altri mezzi, e potessero così terminare le proprie contese con guerre private, in quella stessa guisa, che gli Stati pongono fine alle loro con eserciti più o meno numerosi. Ma il duello altro non è, che una guerra privata fra privati: dunque pare che sia lecito senz'altro nello stato di natura.

Per quanto possa sembrare specioso l'esposto raziocinio, i principj però, che abbiamo procurato di stabilire dianzi, sono bastevoli ad appalesarne tutta la falsità.

Dico dunque primieramente, che quando anche si concedesse essere ne'privati, viventi nello stato di natura, tutti i diritti, e nella medesima estensione, di cui godono le civili società, non ne seguirebbe in guisa alcuna, che il duello fosse in quello stato permesso. Perciocchè la suddetta conseguenza è fondata unicamente sulla falsa supposizione, che lo stato del duello fra due privati corrisponda allo stato della guerra fra principi; e lo rappresenti perfettamente senz'altro divario, che quello del maggiore o del minor numero di combattenti: ma noi abbiamo già dimostrato, quanto siffatta idea vada lungi dal vero. Il potere legittimo di far la guerra non consiste nel rimettere senza più la decisione di un diritto litigioso all'evento incerto di un combattimento. I sovrani non fanno legittimamente la guerra, tranne quando, convinti debitamente della giustizia di loro causa, e della necessità d'adoperare la forza per sostenerla, ricorrono alle arme non già con intenzione di cercare, per dir così, nella sorte giornaliera di un conflitto l'arbitro delle loro contese, ma per salvare mediante questo mezzo, e nella maniera più convenevole la superiorità, che deve avere la causa giusta sulla ingiusta. Dunque la guerra altro non è essenzialmente, che uno stato di assalto, o di difesa, dove tutte le regole della prudenza si spiegano per conservare i diritti della ragione contro la ingiustizia e la violenza, nel modo più acconcio e più utile ad assicurarne il buon effetto.

Tutti gli uomini, finchè vivono nello stato della natura, godono pienamente del diritto di assalto e di difesa per la propria conservazione. Ma così l'assalto, come la difesa sono legittimi unicamente, quando sono conformi alle regole, e agli andamenti, che suggerisce la prudenza, sia per mettersi in salvo dagl'insulti di un ingiusto assalitore, sia per ottenere col minor rischio possibile ciò, che si ha diritto di conseguire. Or il duello, cioè un combattimento convenuto fra due partiti, che si risolvono a battersi in un certo tempo, e luogo determinato per terminare la loro contesa, è troppo lontano dall'avverare la predetta idea della guerra. Vero è che nello stato di natura la necessità di assalire o di difendersi può dare spesso origine a'combattimenti; ma la prudenza richiede, che la parte, autorizzata dalla giustizia a mettere in uso la forza, non si conduca a tale estremità, meno quando ella non possa farne ammeno; dopo cioè di aver prese

anticipatamente tutte le precauzioni, e pesate tutte le circostanze, capaci di assicurarne al miglior modo la riuscita. Ma l'appuntamento che si fa in un duello, chiude tutte le vie che la prudenza potesse aprire per rendere l'assalto e la difesa meno pericolosi, e più decisivi per la buona causa: laddove, fuori il caso dell'appuntamento, quegli che ha diritto di dar l'assalto, potrebbe spiare il momento più favorevole, e cogliere alla sprovvista il nemico, affine di ridurlo alla ragione; e quegli che ha diritto di difendersi, potrebbe porsi in sicuro dall'assalto, o cautelarsi in maniera, che non potesse l'assalitore investirlo senza svantaggio.

È una regola della prudenza, dice sapientemente il Puffendorf (l. 2, c. 5, §. 3) favellando della giusta difesa di sè stesso, « che » un uomo saggio prima di venire alle mani deb» ba tutto porre in opera, e adoperare le parole » piuttosto che le arme. In fatti essendo in ogni » combattimento un qualche rischio; non bi» sogna impegnarvisi, fuorchè dopo aver ten» tato qualche altro mezzo più sicuro, sia per » difendersi, e sia per ottenere la soddisfazio» ne di una ingiuria. Questa condotta è molto » più degna di una creatura ragionevole, che » non sarebbe se si ricorresse tosto alle arme. » Per esempio, se, quando un uomo par di» sposto a venire ad assalire, gli si possano » chiudere tutte le vie; sarebbe certamente una » pazzia il lasciarselo avvicinare, e battersi con » lui senza necessità. Similmente, quando ta» luno fosse trincerato da mura, e da una buona » porta, mostrerebbe grande imprudenza s' egli » andasse a presentarsi ad un nemico furibondo».

Così, mentre la prudenza procura di render l'esito dell'assalto e della difesa meno pericoloso, che sia possibile; e a chi ha diritto di usare dell'uno o dell'altra, prescrive di tentare tutti i mezzi per dar l'assalto con più vantaggio, e per difendersi con maggiore sicurezza: il duello al contrario si sforza di porre nell'assalto e nella difesa più rischj, che può; escludendo per mezzo di una vicendevole convenzione quelle svariate cautele, ch'esige la differente natura dell'assalto e della difesa; confondendo l'uno e l'altra in una maniera di combattimento, dove le parti assaliscono e si difendono nella stessa guisa; e riducendo queste, malgrado la differenza della loro causa, ad una specie di uguaglianza, troppo favorevole per sè stessa alla ingiustizia, e pregiudizievole d'assai al buon diritto.

Dalle quali cose è manifesto, come quanto la condotta delle guerra ben intesa è conforme alle regole della prudenza, qui sopra accennate; altrettanto le leggi del duello se ne dilungano. E di vero torna a molta gloria per un capitano il sapere evitare a tempo la battaglia, che gli presenta il nemico; nè mai la vittoria gli fa più onore, che quando colle sagge disposizioni egli viene ad acquistare innanzi all'inimico una superiorità, che lo pone, per così dire, nella necessità di trionfare (1). Laddove secondo le leggi del duello niuna cosa sarebbe più infame della condotta di un uomo, il quale ricusasse il duello col pretesto del rischio, a cui egli esporrebbe la causa, che difende; ovvero che vi acconsentisse alla perfine, ma dopo aver teso insidie al nemico, e dopo aver destreggiato in guisa da rendere la disfatta del medesimo inevitabile.

Adunque da quella premessa, che i privati godono fra loro nello stato di natura tutti i diritti, che hanno gli Stati sovrani, e dall'aver questi l'autorità di fare la guerra, si può solamente conchiudere che i privati nello stato di natura posseggono il diritto di un assalto, e di una difesa ragionevoli e legittimi; non mai che essi possano esercitare questo diritto mediante il duello: attesochè escludendo il duello di sua natura le cautele, che suggerisce la prudenza, e che contraddistinguono particolarmente l'assalto e la difesa, non rappresenta in nessuna maniera lo stato della guerra, quale intendesi fra sovrani permesso.

In secondo luogo io dico, che il diritto dell'assalto e della difesa fra privati, viventi nello stato di natura, non estendesi tant'oltre quanto lo stato della guerra fra gli Stati sovrani. Il diritto dell'assalto e della difesa, inerente allo stato di natura, non ha per oggetto che la conservazione di un privato; laddove il diritto della guerra, che hanno gli Stati sovrani, ha per iscopo la conservazione di tutto un popolo, e il mantenimento di quelle leggi, che rendono stabile l'ordine della società, e la felicità del genere umano. Epperò essendo l'uomo nato per la società; tutto ciò che riguarda l'interesse pubblico di tutta la società, è di tutt'altra importanza, che non sia quel che s'aspetta alla conservazione di un particolare. Siffatto interesse di una società organizzata e regolare è così sacrosanto, che il privato il quale nello stato di natura è in diritto (poste uguali tutte le altre cose) a difendere e conservare la propria vita in preferenza di quella di tutti gli altri uomini, che vivono nello stato altresì di natura; costui dico tiene obbligo nello stato sociale di sacrificarla pel bene, e per l'interesse della società. Bisogna dunque concedere, che lo stato di società gode taluni diritti, de' quali non gode una moltitudine di uomini considerata fuori di quello stato medesimo: senza di che un cittadino non sarebbe più obbligato di dare

(1) La gran massima di Pericle nella guerra era di non avventurare un combattimento senza la sicurezza della buona riuscita..... Però tutte le imprese sue militari (che furono moltissime) ebbero sempre ottimo effetto, e gli procacciarono a buona ragione la fama di condottiero consumato nell' arte della guerra. *Rollin.*

la vita sua pel vantaggio della società: come non è tenuto un uomo nello stato di natura a dare la propria vita per salvare quella degli altri uomini, viventi nello stato di natura, siccome lui. Niuna meraviglia dunque, che la società, fornita del sovrano potere, abbia autorità e diritti molto superiori a quelli che possono convenirsi ad un semplice privato nello stato della natura. Di questo genere si è il diritto d'imporre direttamente la pena di morte a que' cittadini, che intorbidano coi loro misfatti la interna tranquillità dello Stato; e l'altro di non solo respingere con forza manifesta, ma ancora procurare di distruggere direttamente i nemici, quando si meritarono pe' loro attentati, che si dichiarasse loro la guerra (1).

Così avverte sant'Agostino (*De civ. Dei*, l. 1, cap. 21) che Iddio nelle sacre Scritture permette espressamente alle supreme potestà di usar della spada, sia contro i malfattori, e sia contro i nemici dello Stato: non però trovasi mai in veruna parte, nè per alcuna cagione conceso un tal diritto a' privati E comunque i teologi sieno divisi di parere su i diritti della incolpata difesa; ciò non ostante anche quelli, che più degli altri li estendono, confessano non essere permesso al privati il dare altrui la morte, se non in quanto questo fosse necessario per rispingere la violenza di un ingiusto assalitore, laddove il magistrato può sentenziare la pena della morte anche ad un uomo, il quale non potesse più recare nocumento veruno; e solo per esercitare un atto di giustizia, e far soggiacere costui al gastigo, che merita. San Tommaso chiaramente definisce, che non è mal permesso ad un privato per difendere la propria vita l'avere intenzione di uccidere, nel difendersi, il suo avversario: soltanto esser lecito questo a chi opera per pubblica autorità, giacchè allora la sua azione risguarda il bene pubblico. La vera cagione di siffatta differenza tra i diritti dello stato di società, e quelli che si convengono ai privati nello stato semplicemente di natura si fonda in questo, che la maestà sovrana, a cui è permesso il diritto della spada, deriva immediatamente da Dio; il quale essendo autore d'ogni diritto ordine, ed avendo creato gli uomini perchè vivessero in società, volle concedere a quelli, che presedono alla medesima, un potere, senza del quale non potrebbe il diritto ordine mantenervisi. Infatti veggiamo, che gli apostoli san Pietro, e san Paolo (I. Petr. cap. 2, ad Rom. 13) raccomandando a cristiani la ubbidienza, che debbono alle potestà, avvegnachè infedeli, non rammentano loro alcuna convenzione, per la quale altri vorrebbero che i popoli conferissero ad un uomo, ovvero ad un' adunanza quell' autorità che essi stessi non hanno; ma vogliono che i sovrani sieno considerati siccome ministri, e luogotenenti, cui Dio stabilì sulla terra, dando loro la spada per sicurezza de' buoni, e per terror dei malvagi. Il Puffendorf e il Barbeirac (l. 7, cap. 3) non confutano già altrimenti una sentenza così bene appoggiata; comunque le mille volte ripetano essere questa un' opinione assurda e ridicola, e proprio un monumento della vile adulazione degli ecclesiastici per farsi la strada alle buone grazie de' principi.

In terzo luogo dico, che quegli uomini, i quali si trovassero per un caso straordinario ridotti a vivere insieme nella independenza dello stato della natura; dovrebbero, se fossero capaci di ascoltare i consigli della retta ragione, resistere ai lusinghevoli allettamenti di quella pericolosa libertà, e formare una società regolare istituendo un governo civile. Imperciocchè da un canto essendo l'uomo di sua natura sociabile, non può senza la società vivere di una maniera convenevole alla sua natura: dall' altro canto gl' inconvenienti, inseparabili dallo stato di natura, dimostrano, che quella certa società generale, e puramente volontaria, la quale accompagnasse la naturale libertà, sarebbe esposta del continuo a tali disastri, che farebbero tostamente succedere il disordine, e la confusione alla pace e alla tranquillità, a cui la società intende come a suo proprio scopo. Or non è possibile immaginare, che la legge naturale obblighi gli uomini a vivere in società, cioè dire ad esercitare fra di loro i doveri di quella fratellevole comunanza, alla quale sono nati, senza ingiungere ai medesimi nel tempo stesso la disciplina necessaria per quella conservare: donde segue, che la legge naturale fa come la scorta agli uomini, menandoli a stabilire una specie di Governo, senza il quale siffatta disciplina non può sussistere.

Niente dunque si dice di stravagante, quando si afferma che la legge naturale ha forza di obbligare gli uomini per sè stessa, a certe instituzioni fondate su' patti e convenzioni, aggiunte al puro stato della natura. Imperciocchè la natura ha dato all' uomo talune inclinazioni proporzionate alle facoltà, ed a' bisogni suoi; ma lo ha dotato altresì della ragione, la quale non gli permette di abbandonarsi ciecamente a siffatte inclinazioni. Fa dunque mestieri, che ciascuna inclinazione, da cui esso vien portato in quelle particolari azioni, sia dalla ragione governata, e sottoposta ad un ordine costante, dal quale non è lecito discostarsi. Addiviene però sovente mente, che un tal ordine sia impossibile a stabilire senza certi patti positivi, che volontariamente contraggonsi; come appare manifestamente in quella naturale inclinazione, che porta gli uomini, al pari che gli altri animali, alla propagazione della specie. Nelle bestie,

(1) Il Barbeirac ne' suoi Comenti al Grozio (l. 2, c. 18, §. IV. art. 10, n. 19) riconosce egli pure che un privato, uccidendo l'ingiusto assalitore per difendere la propria vita, non usa perciò verso di quello del diritto della vita e della morte.

siccome prive di ragione, questa propensione è soggetta ad un istinto, che le predomina, nè permette loro di scostarsi dalla destinazione della natura; ma nell'uomo dev'essere sommessa alla ragione, la quale prescrive, che la propagazione della specie facciasi secondo le leggi del matrimonio, affinchè sia convenevole alla natura dell'uomo. E ciò dimostra appunto, che l'uomo non può far uso di alcune facoltà naturali senza mettersi ad un nuovo stato di vita, fermato sopra un impegno volontario, e seguito da alcuni diritti, e da alcuni obblighi vicendevoli. Per una ragione tutta somigliante possiamo dire, che quelli uomini, i quali essendosi casualmente ragunati, si trovassero gli uni verso degli altri nella independenza dello stato di natura, non prima seguirebbono, siccome bisogna, la inclinazione, che ne infonde la natura per la società, che quando si disponessero di entrare in uno stato novello di vita, del quale la ragione fa loro conoscere la necessità per prevenire gl' inconvenienti dell' anarchia.

Il diritto dunque della guerra annesso alla sovranità di una società civile non può in guisa veruna rendere scusabile il duello fra privati nello stato di natura. La guerra fra sovrani è accidentale e passeggiera; e come un rimedio violento, al quale ricorresi solo (quando si fa giustamente) per un bene maggiore, cioè, per procacciare ai popoli una pace durevole, che faccia ad essi godere con più sicurezza dei vantaggi del Governo; laddove i combattimenti fra privati nello stato di natura non vanno per loro stessi a finire, che alla strage, alla distruzione, senza che all'universale ne ridondi alcun pro. Il che vie più conferma che i privati, i quali si trovassero in tale stato, invece di usare di quel preteso dritto di guerra di ciascheduno contro tutti, e di tutti contro ciascheduno, dovrebbono piuttosto pensare a formare una società civile fra loro, o a passare in altre società già stabilite. In guisa che ciò, che nomasi stato di natura, dee piuttosto considerarsi come una accidentale e fortuita condizione, in cui possono alcuni uomini per un caso straordinario incontrarsi; anzichè come uno stato fermo, e permanente, dove potesse una moltitudine di uomini restarsi a lungo, senza mancare a ciò che la retta ragione esige da loro.

Ma supposto ancora, che diasi questo caso, e che una moltitudine di uomini o di famiglie casualmente adunate trovinsi le une verso le altre in una totale independenza politica; non seguirà punto da ciò, che la naturale loro libertà debba essere accompagnata da tutti i diritti della sovrana maestà, quali le potestà supreme ricevono da Dio solo, e che Iddio non comunica se non pel governo de' popoli, e pel buon ordine della società. E di vero la libertà naturale non può mai conferire a chicchessia il diritto d'adoperare contro un nemico la forza colla intenzione espressa e diretta di dargli la morte; e nè pure, per conseguenza, il diritto di esporsi direttamente e con una convenzione reciproca al pericolo di commettere un omicidio, o di essere ucciso. Dunque lo stato della naturale libertà non può rendere giammai scusabile il duello.

Finalmente il dritto dell'assalto, e della difesa, il quale accompagna la naturale libertà, è legittimo solamente, quando l'uso, che se ne fa, sia conforme alle regole suggerite dalla prudenza per assicurare alla buona causa tutto il vantaggio, che l'è dovuto. Ma la convenzione, per la quale anticipatamente si prefigge, o espressamente o tacitamente, il tempo, il luogo, e la maniera di battersi, esclude qualunque opportunità, che la differente natura dell' assalto e della difesa richiede da quelli, che hanno diritto di prenderne cura. Dunque chi ha diritto a difendersi, adopera qui contro la essenza della difesa, esponendosi volontariamente ad essere assalito; e chi ha diritto di assalire, opera similmente contro la essenza dell'assalto, accordandosi col suo nemico di assalirlo solo nel luogo e nel punto, che questi sarà disposto a riceverlo. Niente pertanto si può trovare, che giustifichi il duello, nel diritto di ogni assalto, e difesa legittima.

Inutile sarebbe diffondersi a provare, che se'l duello non è un mezzo legittimo di assalto nè di difesa nello stato di natura, molto meno può esserlo nello stato di una società, comunque male amministrata. Bensì rileva sommamente osservare, che la mala amministrazione del Governo non rimette già i sudditi nello stato di natura; e perciò, quando anche fosse vero, che la libertà di quello stato permettesse ai privati il ricorrere in alcuni casi al duello, non potrebbesi da ciò conchiudere, che sì fatta permissione dovesse valere anche nello stato di una male amministrata società. Di fatti si aprirebbe in tal guisa l'adito ad una infinità di disordini, ed esporrebbesi lo stato ad uno scompiglio universale, attribuendo alla difficoltà di ottener giustizia la virtù, se così debbo esprimermi, di rimettere i privati nei diritti della naturale libertà. Ognuno potrà intendere di leggieri gli inconvenienti di questa massima, s'egli porrà mente a quella prevenzione, la quale nelle contese, che insorgono fra privati, è per ordinario sì forte da entrambe le parti: che cioè qualunque sia la sentenza del magistrato, non riesce ad evitare la taccia d'ingiusta da chi è condannato. Però nel caso che sia negata altrui la giustizia; la retta ragione, che cerca sempre il buon ordine, obbliga rigorosamente i privati a soffrire piuttosto con pazienza un' ingiuria, che ad accrescere il pubblico disordine col ricorrere alla forza ed alla violenza.

Io non posso astenermi dal riferire qui un aneddoto, il quale mi parve singolare; e lo lo credo altresì molto atto a dimostrare, quanto sia age-

vole, che alcuni falsi principj nelle materie ancora, le quali sembrano meramente speculative, portino nella pratica a conseguenze pericolosissime. Abbiamo veduto finora certi dottori a permettere in qualche occasione il duello; ma costoro non pensarono mai a farne un'opera meritoria, e quasi un dovere di carità. Or ecco finalmente dove andarono a parare i principj, da noi confutati per legittimare l'uso del duello nello stato di natura; io ne adduco un semplice esempio. Erasi certo ufficiale falsamente millantato di aver disarmato in un duello il suo avversario: scopertasi la impostura, i suoi compagni l'ebbero come un uomo senza onore, e ricusarono di servire più oltre con lui: quegli ricorse a' suoi superiori, ma furono sordi alle sue querele. Ridotto il meschino alla dura necessità di dovere abbandonare il posto con grave pregiudizio, anche di sua famiglia, ritrovò un amico generoso, il quale porsegli la mano benefica, e gli somministrò un mezzo per torsi da sì grave imbarazzo, colla offerta che fecegli di duellare con lui. Voi non avete a far altro gli disse, che sfidarmi a duello; e state tranquillo sulla mia buona volontà verso di voi: investitemi dunque fortemente, e secondo le regole; e lasciate a me la cura di difendermi. Segui la pugna, la quale andò innanzi molto aspramente per appagare gli altri ufficiali, che vollero assistervi, e ne fecero attestato. In tal guisa il disonore di una menzogna ben accertata cancellossi nell'animo di quei signori; sicchè non ebbero di poi la menoma ripugnanza di militare con essolui: immaginandosi follemente che un uomo, il quale aveva avuto tanto coraggio da duellare, non potesse mai più aver mentito; ovvero almeno potesse avere mentito senza disonorar sè medesimo. Alcuni teologi consultati su questo duello, non solo non osarono biasimarlo, ma non ebbero veruna difficoltà di approvarlo, e di encomiarlo siccome una nuova opera di misericordia dal canto dell'amico generoso, che avealo offerto.

Io dalla mia parte non farò che un' osservazione molto semplice. S'insegna nel Catechismo ai fanciulli, che non si dovrebbe commettere il menomo peccato, se anche si trattasse di salvare il mondo intero, quando questo fosse in pericolo di rovinare. Questa è la grande massima dell'Apostolo, il quale definisce, che mai non si dee commettere il male colla intenzione di procurare qualsivoglia bene. Per quanto dunque fosse miserabile da un canto la condizione dell'ufficiale nel caso proposto, e lodevole dall'altro la generosa compassione dell'amico suo; cessava egli forse con ciò di esser colpevole il duello, perchè diveniva un mezzo acconcio a trarre un uomo d'imbarazzo? Non esponevansi per avventura i combattenti di comune consentimento al rischio di torsi la vita? Ma se gli uomini non hanno alcun diritto sulla propria vita; come mai poteva uno di quegli ufficiali cedere all'altro la facoltà d'investire la vita sua; in guisa che dopo tale cessione potessero venir eglino innocentemente alle mani, ed esporsi a commettere omicidio, o a farsi uccidere? Qualunque uccisione, commessa di privata autorità, è sempre un omicidio colpevole, quando non sia conseguenza inevitabile di una necessaria e moderata difesa. Però come mai potevano quegli ufficiali addurre per pretesto la necessità di una legittima difesa, mentre impegnavansi a combattere per un consentimento vicendevole, libero, e in tutto volontario da ambedue le parti? Dunque, non cessando quel duello nelle circostanze predette di essere un attentato reale contro il quinto comandamento; non poteva essere in veruna maniera giustificato per la intenzione delle parti, nè pel vantaggio, che derivar ne potesse.

CAPITOLO XVII.

Della compensazione dei danni cagionati dal duello.

È innegabile, che siamo tutti indispensabilmente per legge di natura obbligati a riparare i danni per noi cagionati, e quelli ancora a'quali cooperammo ingiustamente. Tutti convengono, che il duello è un'azione contraria ad ogni legge, divina ed umana: la desolazione delle famiglie ci pone sott' occhio molto frequentemente il funesto spettacolo dei danni, che van congiunti di ordinario colla ingiustizia di quest'attentato; e ciò non ostante non è cosa rara incontrarsi in persone, le quali pare che in tutta la loro vita non abbiano mai posto mente all'obbligo di riparare i danni da lor cagionati con un duello. Tanto è vero, che l'animo, sopraffatto da un pregiudizio dominante, diviene incapace di connettere le più semplici idee, nè di riconoscere le conseguenze che provengono immediatamente da' più comuni principj. Altrettanto strano si è che fra gli autori, i quali scrissero su tale argomento, ve ne sieno stati di quelli, che affettarono o di non comprendere la forza della predetta obbligazione, o di ristringere i limiti con delle sottigliezze frivole e capziose.

Affine di procedere con ordine in una così importante materia, vi sono parecchie distinzioni a fare. Vuolsi in primo luogo distinguere il danno, che patiscono i soli combattenti, per cui cioè sono lesi, dirò così, personalmente; da quello che ricade sulle persone, che hanno con loro degl' interessi da comporre. Interviene talora, che la parte offesa in duello non abbia verun obbligo di giustizia da soddisfare inverso di chicchessia: e in tal caso le spese della guarigione, la perdita di un posto lucroso, alle cui funzioni fu reso inabile per il duello, e la indigenza, che n'è una seguela, sono danni, i quali ricadono sopra di essa soltanto. Ma, se ella ha

famiglia da mantenere, figliuoli da educare, e creditori da soddisfare; il danno viene a ripiombare sopra di tutti quelli, che avevano diritti di alcuna maniera contro della medesima.

Veggiamo da prima ciò, che prescrivono le leggi della giustizia per la riparazione de' danni, che ricevono i soli combattenti. Sopra di che debbono farsi due distinzioni; una tra lo sfidatore, e lo sfidato; perocchè non vi ha dubbio, che il primo non sia più colpevole del secondo: l'altra si aggira sulla qualità della disfida, che è di due specie; una con violenza, quando lo sfidato è costretto in certa maniera ad accettare il duello, con minaccie di farlo assassinare, ovvero anche d' infamarlo s' egli non l' accetti; l'altra per una semplice disfida, che lasci all'arbitrio dello sfidato un' intera libertà di accettarla, o di rifiutarla. Sulle predette distinzioni si ponno stabilire le seguenti massime.

1. Se lo sfidatore, il quale avrà usato di violenza, o di soverchieria, rimarrà danneggiato nel combattimento; lo sfidato non sarà tenuto a veruna riparazione. La ragione si è, che nell' ordine della restituzione quegli, che è l'autore primario del danno è obbligato a risarcirlo il primo, e a risarcirlo interamente: or nel caso proposto ben si vede, come lo sfidatore fu l'autore principale del danno, a sè medesimo cagionato, col costringere l'avversario ad accettare il duello. Dunque egli solo è obbligato ad addossarsene il peso, senza che l'altro abbia obbligo veruno di prenderci parte. E in fatti, se lo sfidatore avesse indotto lo sfidato a cooperare con lui al danno di un terzo; sarebbe egli tenuto il primo a risarcirlo; in guisa che, dopo aver egli soddisfatto al suo dovere, lo sfidato non sarebbe più debitore di nulla. Ma nel nostro caso il danno ricade sullo sfidatore medesimo; dunque è ben giusto, ch' ei lo sopporti interamente; come sarebbe giusto, che tutto intero il ricompensasse, qualunque volta avesse indotto il suo avversario a cooperare con lui per cagionarlo ad un terzo.

2. Se, avendo lo sfidatore usato violenza o soverchieria, lo sfidato ne soffre danno, chiaro è che la equità richiede, sia tenuto lo sfidatore a ripararlo. La ragione si è, che lo sfidatore in tal caso diviene colpevole rispetto allo sfidato di due ingiurie: la prima ch'ei lo assalisce contro la giustizia; e questa è ingiuria inerente all' atto medesimo della pugna: la seconda consiste nella violenza o nella frode, che adopera per indurre lo sfidato a battersi. La obbligazione, che deriva dalla ingiuria, che accompagna l'atto della pugna, può essere considerata come estinta da quella, la quale deriva dalla ingiusta accettazione dello sfidato: in guisa che sotto questo rispetto parrebbe, che l' uno non dovesse nulla all' altro. Ma la violenza, onde usò lo sfidatore per costringere il suo nemico a battersi, è una seconda ingiuria, colla quale ei trasgredì manifestamente il diritto, che aveva lo sfidato di non essere spinto, quasi contro sua voglia, ad un'azione ingiusta e pregiudizievole; ad un' azione, a cui questi per verità non avrebbe dovuto aggiustarsi malgrado minacce fattegli, ma che pertanto egli non s' induce a commettere di piena sua volontà. Siccome adunque siffatta ingiuria è la cagione primaria del danno, sopravvenuto allo sfidato, benchè, con colpa dal canto suo; lo sfidatore è gravato in coscienza del peso della restituzione per soddisfare all' obbligo da lui contratto nel violare il diritto, che aveva lo sfidato, di non essere costretto, più o meno contro sua voglia, ad entrare in duello.

3. Se lo sfidatore propone semplicemente la pugna, lasciando lo sfidato in piena libertà di accettarla o di rifiutarla, le parti saranno prosciolte dalla riparazione dei danni personali, che possono vicendevolmente cagionarsi.

Questo è il più comune sentimento, il quale suole appoggiarsi d' ordinario a questa ragione, che esponendosi i combattenti spontaneamente, e per una libera e volontaria accettazione a tutti i rischj del duello, rinunziano virtualmente a qualunque pretensione d'indennità. E siccome trattasi solamente d' interessi civili, de' quali possono i combattenti (secondo il supposto) liberamente disporre; così deve la loro rinunzia avere tutta la sua forza, e liberarli vicendevolmente da qualunque obbligo di restituzione. Il quale raziocinio prova ad evidenza, che quantunque la parte, offesa in duello, avesse qualche ragione di pretendere la riparazione dei danni; giudicherebbesi ciò non pertanto aver essa rinunziato a tutti i suoi diritti in questa parte, sia col proporre, e sia coll'accettare il duello. Si può aggiungere, che i duellanti, independentemente da qualunque rinunzia, non possono originalmente acquistare alcun diritto di essere ristorati delle perdite, che fanno pel duello; attesochè essendo la convenzione del duello, contraria alla giustizia, e a tutte le leggi divine ed umane, è della natura di quelle, le quali in legge si chiamano convenzioni ingiuste ed infami da ambedue i lati; e sono reputate nulle, e di niun valore così avanti, come dopo la esecuzione di ciò che si fosse convenuto. Donde segue, che quegli, il quale ha compiuto l' atto della ingiustizia, eseguendo il male, che erasi obbligato di faro con un patto ingiusto ed infame, non può pretendere nè la mercede della sua iniquità, nè il ristoramento delle perdite, che può avere in tale occasione sofferto. Il sicario, che allogò la sua opera per uccidere un uomo, non merita il prezzo promessogli da quello, che gliene diede la commissione; ei non può inoltre nè esigerlo, nè ritenerlo dopo di averlo ricevuto; nè tampoco dee renderlo a chi glielo diede, meritando questi ugualmente di perderlo, ma deve spenderlo in elemosine. Per lo stesso motivo avrebbe il sicario poca ragione di e-

sigere la ristorazione dei danni, al quali si espone in conseguenza dell' omicidio, del quale s' incaricò. Così conchiudono colle più sode argomentazioni e il Pontas, e prima di lui il dotto gesuita Comitolo; contro il sentimento, poco plausibile e poco conforme alla pubblica utilità, di parecchj Casuisti. E per quanto odioso possa sembrare il paragone; ciò non ostante la convenzione del duello è della stessissima natura di quella, che passa fra 'l mandatario, e 'l commettitore di una impresa facinorosa: tutti e due sono patti contrarj alla giustizia e alle leggi. Dunque il duellante non può giammai aver ragione di pretendere la ristorazione dei danni; ai quali egli si espone colla esecuzione di un patto, realmente obbrobrioso per le leggi e per la ragione.

Ma quando noi diciamo che la parte offesa in duello non può giustamente pretendere la riparazione del danno, a sè stessa per colpa sua cagionato, siamo ben lontani dall' ammettere la massima di Puffendorf (l. I, c. 7, §. 13): che cioè quegli, il quale uccide l' avversario in duello, non gli fa una ingiuria; nè un torto propriamente detto; dappoichè questi si espose volontariamente al pericolo della pugna. Siffatta massima riesce direttamente contraria al diritto della natura; nè per giustificarla basta citare l' assioma, che a chi acconsente non si fa torto. Ecco in che modo Barbeirac al luogo citato ribatte invincibilmente la opinione del suo autore: « Sonvi, dic' egli, » due specie di diritti: gli uni, de' quali siamo » talmente padroni, che possiamo disporne a » piacere; quel diritto, per esempio, che ab» biamo sulla nostra roba: gli altri, a cui non » ci è permesso di rinunziare, vietandocelo » una legge superiore; verbigrazia, il diritto, » che ha ciascheduno sulla propria vita; la qua» le cioè noi possiamo bensì difendere contro » un ingiusto assalitore, ma non ci è mai le» cito il privarcene. La massima adunque che » a chi consente, non si fa torto, vale unica» mente ne' diritti della prima specie; ma per » quelli della seconda, i quali non ponno per » loro natura essere alienati, il consentimento » dato alla loro violazione è nullo, e di niu» na efficacia. Così quando un marito acconsen» te alla prostituzione della sua donna, ciò non » toglie che quello non sia un vero adulterio».

E il ragionamento di Barbeirac sta in perfetto accordo colla disposizione della legge, dove annulla il consenso dato alla violazione di un diritto inalienabile: *Qui non potest alienare, non potest consentire.*

Si può ancora la detta sentenza del Puffendorf confutare coi principj medesimi dell' autore. Egli definisce (§. 15) la ingiuria *un' azione ingiusta, commessa con animo deliberato, la quale intacca un perfetto diritto del prossimo:* e questo spiega esponendo i tre modi, ne' quali si può far torto a qualcuno; cioè, primo togliendogli quello ch' ei già possiede legittimamente: secondo negandogli quello che gli è dovuto: terzo facendogli qualche male senza avere il diritto di fargliele. Ciò posto: non è forse evidente, che, se nessun uomo ha diritto di torsi la vita, neppure può trasferire in un altro il diritto di privarnelo? Per conseguenza quelli, che s' impegnano al duello non possono, per qualunque siasi consentimento, dare nè acquistare il diritto di uccidersi a vicenda. Dunque chi uccide il suo avversario in duello, gli fa un male, che non aveva diritto di fargli; dunque gli fa un torto propriamente detto. Epperò, sebbene quelli, che si battono, non sieno tenuti ad alcuna riparazione del danno, che soffrono, quando questo ricade solo sopra di loro; da questo niuno può inferire ch' essi non si facciano vicendevolmente un' ingiuria: soltanto dobbiamo dire, che provenendo il danno loro da una convenzione ingiusta ed obbrobriosa per ambedue le parti; sì l' uno che l' altro sono immeritevoli di essere ristorati.

Rispetto al danno, che ricade sulle persone, interessate alla conservazione dei combattenti, il Puffendorf (l. 5, c. 9, §. 3) pretende non esservi obbligo di ristorarlo. Ed ecco come si spiega su' tale materia, favellando di quelle convenzioni di guerra, dove può influire il caso. Dopo aver detto « che nei capitoli della pa» ce, per cui si termina una guerra pubblica e » regolare, si suppone la guerra giusta da am» be le parti, e sono i combattenti vicendevol» mente assoluti del male fatto, e dei danni ca» gionatisi, come quelli che a ciò sono autoriz» zati da una tacita convenzione »: Soggiunge immediatamente, « che avvi un patto consi» mile fra quelli che si battono in duello, per » metter fine a qualche contesa; e così (seguita » egli) colui, il quale abbia ucciso il suo avver» sario, non è obbligato fra le altre cose a ri» storare la moglie e i figliuoli del defunto, » della perdita per essi fatta; perchè entrambi » vennero di propria volontà ad un luogo de» terminato, nel quale trattavasi o di uccidere, » o di essere ucciso ». Alcuni Casuisti sono dello stesso parere. Avvene degli altri, che liberano il solo sfidato dall' obbligo della restituzione; ma pretendono essere in arbitrio del medesimo l' assolverne lo sfidatore per mezzo di una rinunzia espressa o tacita del proprio diritto. E siccome suppongono, che l' accettazione del duello contenga sempre la rinunzia almeno tacita di tale diritto; ritornano quindi dopo alcuni raggiri al sentimento del Puffendorf, e prosciolgono ambedue le parti da qualunque obbligo di compensazione.

Il Barbeyrac però nota con tutta ragione, la sentenza di Puffendorf non essere questa volta più giusta, che nella quistione antecedente. Concede anch' egli, « che colui il quale siasi bat» tuto in duel'o, non può esigere dall' avversa» rio le spese dei chirurgi, nè una compensa-

» zione di ciò, che perde per non poler lavorare, nel tempo che dee medicarsi, nè altre » cose simili, delle quali il duellante aveva il » pieno arbitrio; » la quale dottrina noi ancora stabilimmo dianzi: « ma, soggiugne, non » era costui padrone della sua vita, nè però » poteva disimpegnarsi dall'obbligo, che aveva, » di nutrire la moglie, e i figliuoli. Adunque » la pretesa sua rinunzia è nulla; e quelle per» sone, ch'ei doveva nutrire e mantenere, con» servano il diritto di farsi ricompensare da chi » fosse stato autore della sua morte. »

Non potrebbesi meglio fermare la necessità della restituzione nel caso presente, che sopra un principio solidissimo del dotto cardinal de Lugo. Osserva questi (*De just. et jure* tom. 1, disp. II, sect. 3, § 637), che nell'azione di quello, che uccidendo un padre di famiglia priva i figliuoli della loro sussistenza, sono due ingiurie da distinguersi: una si riferisce direttamente alla persona di quello, a cui si toglie con una ingiusta uccisione la vita; l'altra risguarda direttamente i figliuoli, i quali hanno un diritto perfetto e rigoroso di non esser privati, per la ingiustizia di un terzo, de' mezzi che hanno per sussistere. Il diritto, che hanno i figliuoli di essere di quella perdita ristorati, non nasce dalla ingiuria fatta direttamente al loro genitore colla uccisione commessa nella persona del medesimo: ma nasce da quell'altra ingiuria, la quale segue veramente quella della uccisione, ma risguarda loro stessi direttamente, mentre l'uccisore gli priva di un vantaggio, ch'essi legittimamente possedevano. Per il che i figliuoli non tengono già dal padre il diritto, che hanno, di cercare la ristorazione de' danni, sofferti per la sua morte; ma lo acquistarono immediatamente pel torto che ricevettero dall'uccisore, quando tolse loro un mezzo di sussistenza, del quale avevano diritto di non essere privati per un'azione ingiusta, com'è quella dell'uccisore. D'onde segue, che qualunque rinunzia avesse potuto fare il padre, de' suoi diritti prima di morire; non potrebbe mai quest'atto pregiudicare al diritto, che hanno i figliuoli di farsi ricompensare; avvegnachè non è quello un diritto, che debba passare dal padre ai figliuoli, ma ei lo acquistano per la violazione diretta e immediata di un diritto, ond'essi erano dotati.

A dispetto di un principio così aperto, il de Lugo non si contiene di permettere che altri segua la opinione di quelli, i quali prosciolgono chi abbia commesso omicidio in duello, dall'obbligo di risarcire il danno, cagionato ad un terzo. È vero, dic'egli (§ 72) che dappoichè il colpo mortale fu ingiustamente dato, non ha il padre di famiglia la facoltà di rinunziare al diritto della riparazione, acquistato da'suoi figliuoli contro colui, che 'l ferì: il che si prova col principio dianzi esposto. Ma pure egli ha la facoltà di adoperare in maniera, che 'l suo avversario dandogli la ferita mortale non gliela dia inginriosamente: e questo si fa coll'acconsentire ad essere ucciso; giacchè non si fa ingiuria a chi ne dà il suo consenso. D'altronde il diritto, che hanno i figliuoli di essere ristorati de' danni dall'uccisore di loro padre, suppone, che l'uccisore commetta un'azione ingiuriosa, e che così li venga a privare ingiustamente dei mezzi per sostentarsi. Dal punto però che il padre acconsentì ad essere ucciso, la uccisione non è più un'azione violenta; e non essendo per conseguenza l'uccisore in colpa di alcuna ingiustizia rispetto a'figliuoli, non possono questi pretendere alcuna riparazione.

È ben evidente, che questo discorso non distrugge in alcuna maniera le conseguenze dedotte dal principio dell'illustre dottore. Imperciocchè se 'l consenso, pel quale noi permettiamo, che ci sia tolta una cosa, che non possiamo alienare, è nullo ed inefficace; se quegli, che acconsente ad essere ucciso, non trasferisce in altrui con quello abbominevole consentimento il diritto di privarlo di vita, siccome non se ne può dubitare, quando stia fermo, che l'uomo non è padrone della propria vita: chiaro si vede, come chi si batte in duello, non cancella col suo consenso la macchia della ingiustizia, inerente alla uccisione commessa della sua persona; e non impedisce, che quegli, il quale lo uccide, o lo ferisce, non commetta un' ingiustizia, e un' ingiuria propriamente detta. Or non vi abbisogna di più, siccome lo attesta il de Lugo, per istabilire il diritto certo, che hanno le persone interessate, di richiedere la riparazione del danno, cagionato per tale uccisione. Dunque conservano queste il diritto di essere ristorate, malgrado il consentimento di quello, che si espose volontariamente ad essere ucciso.

Il paragone che fa il Puffendorf nel luogo citato fra la convenzione, che termina una guerra pubblica; e quella che si fa tra privati, i quali si battono in duello per finire le loro contese; non prova nulla. Imperciocchè gli Stati sovrani hanno certamente l'autorità di far la guerra per sostenere i loro diritti. Quando dunque i principi non rinvengono alcun mezzo per accordarsi sulle vicendevoli pretensioni; e dopo avere debitamente esaminata la giustizia della loro causa, ricorrono alle arme per farla valere; altro non fanno che usare di un diritto legittimo; e possono quindi per la stessa ragione prosciogliersi dal male fattosi reciprocamente, sollecitando così la fine di una guerra rovinosa, e assicurando la pubblica tranquillità nella maniera più convenevole, avuto riguardo alle circostanze. Ma i privati non sono mai autorizzati a far uso del duello per terminare i loro litigj: laonde in questa parte le loro convenzioni sono nulle, nè possono avere alcuna efficacia. Dall'altro canto i sovrani, i quali per accordo di pace pongono in dimenticanza il male fattosi durante la guerra, rinunziano ad una cosa, della quale possono liberamente disporre,

senza di chu la loro rinunzia non si avrebbe per valida: ma il padre di famiglia, che portasi al luogo stabilito pel duello, non è padrone di rinunziare al gius direttamente acquistato dalla moglie, dai figliuoli, o dai creditori suoi.

Nè deesi qui far eccezione in favore di chi è sfidato; siffatta eccezione non potrebbe esser fondata, se non sul diritto di una legittima difesa. Ma il Puffendorf medesimo (l. ii, c. V, §. 9) osserva con ragione « che un uomo il quale, disfidato a duello sen viene al luogo » destinato, non può scusarsi per la necessità » della difesa, s'egli poi è ridotto ad uccidere » l'avversario, o a morire egli stesso; poichè » le leggi gli vietano di esporsi a tal pericolo». Nè tampoco possono servire di scusa allo sfidato la violenza o le minaccie, delle quali potesse far uso lo sfidatore. Imperciocchè quantunque grande sia il male, che vi è minacciato, non dobbiamo mai commettere ingiustizia per evitarlo. Nel qual caso il timore diminuisce la enormità di un'azione malvagia; ma non la giustifica altrimenti: e non impedisce che a noi non sieno da Dio imputati i mali, che può quella produrre.

Dopo avere stabilita la necessità di ristorare il danno, cagionato pel duello alle persone, che possono esservi interessate, non sarà fuori di proposito il dire qualche cosa sulla quantità della ristorazione, alla quale altri è tenuto. Se trattasi di un diritto perfetto e rigoroso; come, per esempio, quello di un creditore inverso il suo debitore; non v'ha dubbio, che la compensazione non debba esattamente corrispondere alla quantità del danno, che si è cagionato. Ma se trattisi solo di un diritto imperfetto, ed incerto, sembrami, che debba seguirsi la regola, che prescrive la opinione comune dei dottori per rispetto a riparazione di danno, altrui cagionato con ingiusti maneggi, i quali gl'impediscano, per esempio, di giungere a qualche ufficio, cui egli era prossimo ad ottenere: e poniamo che non abbia alcun diritto perfetto sulla carica alla quale aspira; ciò non ostante ha diritto, che non siagli da un terzo ingiustamente frastornata. E si conchiude, che quando sia certo, ch'egli avvrebbe infallibilmente quell'ufficio conseguito, tranne il fatto della calunnia sparsa contro di lui; sarà obbligato il calunniatore di ristorarlo di tuttociò, che dalla carica avrebbe ritratto: se poi prescindendo ancora dalla calunnia vi era dubbio, se vi dovesse pervenire o no; debbesi la quantità della compensazione governare sulla stima morale del grado di probabilità, che eravi in favore di esso. Per la medesima ragione quando avviene, che i figliuoli dell'ucciso in duello, sieno privati per la morte del padre non solo della sussistenza, ch'egli ad essi doveva, ma della speranza ancora di un avvanzamento, ch'egli stava per procacciare a'medesimi; sarà l'uccisore tenuto non solamente a provvedere alla loro sussistenza convenevolmente allo stato, nel quale attualmente si trovano; ma inoltre a ristorarli de' vantaggi ch'essi perdono in avvenire, a proporzione della probabilità, che avevano, di ottenerne il possedimento.

E qui si presenta la risoluzione di una difficoltà. La parte offesa nel duello è colpevole, siccome l'altra, dello stesso genere d'ingiustizia; e in parecchj casi coopera ugualmente al danno, che ridonda ad un terzo. Un padre per esempio, decorato di una carica, avendo delle figliuole, poteva, se fosse vissuto, molto vantaggiosamente maritarle, assegnando alle medesime coll'entrate dei suoi stipendi una dote più considerevole di quella, che il suo patrimonio comportasse. La morte sua, per un duello avvenuta, priva le figliuole del predetto vantaggio, sul quale avevano a contare non poco: dovrà forse l'uccisore portare egli solo tutto il peso della compensazione? Ciò non pare in nessun modo conforme alla equità; perocchè avendo il defunto cooperato ugualmente dalla sua parte al danno, che ricevono le figliuole per la morte sua; è necessario che la sua libera eredità alleggerisca l'uccisore della metà della riparazione; e spetta perciò all'erede l'esaminare quello, che può la giustizia richiedere da lui, tenuto conto delle differenti circostanze, in compensazione della perdita fatta dalle figliuole per la morte del genitore: dico, tenuto conto delle differenti circostanze; avvegnachè sia manifesto che, prescindendo dalle speciali disposizioni, che avesse il padre potuto fare, le figliuole non possono aver sull'erede maggior diritto di quello, che avessero contro il padre medesimo: in vece esse hanno un diritto perfetto di essere compensate da quello, che cooperò a privarle di un vantaggio, cui avevano ogni ragione di aspettare. È mi pare adunque che potrebbonsi stabilire su tale materia le regole seguenti.

1° Se trattasi di un utile, che ridondi ad un terzo per la mera liberalità della parte offesa in duello, essendo in piena libertà di essa il privarnelo; non sarà obbligato l'offensore a veruna riparazione: stantechè si stima volere la parte offesa por fine alle sue beneficenze coll'atto stesso, pel quale riducesi alla impossibilità di eseguirle. E siccome quel terzo non ha verun diritto di ottenerle; così privandonelo, nulla gli si toglie, che siagli dovuto; dunque non vi è riparazione a fare.

2° Se la parte offesa è incaricata di qualche obbligo inverso un terzo; e chi quella rappresenta non possa soddisfarvi senza perdere qualche cosa che eragli dovuta d'altronde; sarà l'uccisore obbligato alla compensazione *in integrum*.

3° Se rimangono alla parte offesa, o a quello, il quale la rappresenta, mezzi liberi da potere ristorare il terzo di ciò, che eragli dovuto; qui l'offensore, e la parte offesa, o colui che la rappresenta, debbono dividersi il carico

della riparazione. È bensì vero, che se una delle parti stimolò l'altra al duello, e sia quindi riputata la principale cagione del danno, ella sarà la prima obbligata alla intera soddisfazione; e solo in mancanza della medesima, ricadrà sull'altra l'obbligo di compensare: generalmente parlando lo sfidatore si può considerare come il primario autore del duello.

Tuttociò, che abbiamo detto ricade in un principio molto semplice; cioè, che chiunque si battè in duello (ossia ch'ei lo proponesse, ovvero che non facesse più di accettarlo), e con una ferita quanto ingiusta altrettanto infausta, ridusse il suo avversario a non potere soddisfare agli obblighi, che gl'incombano inverso un terzo; è tenuto in coscienza a ristorare la persona interessata del danno, ch'ella soffre a cagione del duello. Ma siccome sì fatto principio, malgrado la sua chiarezza, fu contraddetto da qualcuno, e va d'altronde soggetto a qualche difficoltà nell'applicazione, che se ne dee fare ai casi particolari; io gindical non oltrepassare il mio proposito col dilungarmi a spiegarlo un poco più distintamente.

Quello che molto rileva osservare si è, che l'obbligo di ristorare il danno, dal duello cagionato, non risguarda solamente que'che si battono; ma in mancanza dei medesimi si estende a tutti coloro, i quali colla loro cooperazione, ovvero colle suggestioni vi ebbero parte. La cecità, nella quale vivono i più degli uomini sulla presente materia, farà per avventura considerare siffatta massima, come uno strano paradosso. E pure è una dottrina generalmente adottata, che quando l'autore principale del danno non soddisfa all'obbligo della restituzione, passa il detto obbligo in solido ai cooperatori, secondo l'ordine della restituzione, fermato dal sentimento comune dei teologi.

Fra'cooperatori debbonsi annoverare principalmente:

1. I superiori, che ingiungono il duello; tanto se l'ordinano espressamente, quanto se mostrino soltanto di averlo in buon grado:

2. Quelli, che consigliano il duello, ovvero che insegnano, o agevolano i mezzi di eseguirlo:

3. Quelli, che vi acconsentono, qualunque volta il loro consentimento sia una condizione, senza di cui non seguirebbe il duello:

4. Quelli, che aizzano altrui al duello, encomiando il medesimo, come un atto di generosità; o pure tacciando di codardia que'che ricusano di battersi:

5. Quelli, che danno asilo o protezione ai duellanti, affine di promuovere o favoreggiare la costoro impresa:

6. Quelli, che obbligati per giustizia, o per uffizio ad impedire il duello, non vi si oppongono.

Tutti costoro sono tenuti a risarcire, uno in mancanza dell'altro, i danni dal duello cagionati, semprechè colla cooperazione loro vi abbiano influito: giacchè potrebbe avvenire, che la cooperazione non avesse infinito punto sul duello; ed in tal caso peccano bensì certamente tali persone cooperando al peccato altrui, ma non sono obbligate alla compensazione di un danno, da esse non cagionato. Così uno il quale esortasse al duello, chi è già risoluto perfettamente a volersi battere, tantochè senza tale esortazione il duello seguirebbe allo stesso modo, non n'è riputato autore; e per conseguenza sebbene ei pecchi, non è tuttavia obbligato a veruna compensazione. Ma quanto volte non avviene, che i discorsi liberi, ed indiscreti, che si fanno pur troppo nelle conversazioni per qualche picciola rottura fra due persone, ovvero in occasione di qualche motto, dall'una scagliato imprudentemente contro dell'altra, costringano altrui a ricercare colla punta della spada la soddisfazione di un'offesa, che senza questo solletico saria caduta in dimenticanza: e trasportino gli avversarj a sacrificare la vita loro per non essere vittime di una disonorevole diceria? Furono pure cotesti tratti di lingua indiscreti, onde voi, nomini temerarj ed ingiusti, non fate verun caso, quelli appunto, che immersero il pugnale nel seno del vostro fratello: ed or sì, voi foste gli autori della sua morte. La terra inaffiata di quel sangue, grida vendetta contro di voi; e domanda, che il medesimo ricada sul vostro capo; nè la funesta sicurezza, in cui vivete rispetto agli effetti orribili della colpevole vostra imprudenza, vi scusa dinanzi a Dio. Deh gittate uno sguardo sopra quella famiglia desolata, che geme dal peso de'mali, onde voi l'aggravaste; e giudicate dal danno, e dall'afflizione che avete recato agl'innocenti, qual riparazione la giustizia di un Dio vendicatore esigerà dal colpevole.

CAPITOLO XVIII.

Delle leggi, e delle pene ecclesiastiche contro i duelli.

Vani sutterfugj, coi quali si vorrebbero evitare.

L'amor tenero della Chiesa inverso i suoi figliuoli, le ha sempre fatto mirare con orrore i crudeli effetti di quella passione, che li strascina ad esporsi di comune consentimento a morire nel peccato, sol per rifarsi delle private loro querele nei combattimenti convenuti. Ella considerò sì fatto abuso come tanto più pernicioso, quantochè n'è giunta la illusione a tal segno, da occultarne la enormità; fino a lusingare eziandio la vanità di coloro che ne restano affascinati, con un fantasma di gloria, in cui quella nasconde il loro misfatto. Seduzione terribile; la quale scemando l'orrore del fallo ne accresce la malizia, a proporzione che au-

menta il compiacimento della scelta, per cui si antepone la gloria degli uomini alla gloria di Dio! La Chiesa adunque per dissipare una sì funesta illusione, si armò de'suoi fulmini, e non si tenne di scagliare anatemi; onde i fedeli tocchi da un santo timore, e da una salutevole confusione aprissero finalmente gli occhi sul proprio errore, e riconoscessero nella gravezza della ecclesiastica indignazione, e nel rigor delle pene, l'abisso de' mali, ove siffatta cecità li precipita.

L'antica disciplina della Chiesa portava la scomunica (Pontas, v. *excomm.*) contro quelli che si battessero in duello. Que'che vi perdessero la vita, erano dichiarati suicidi, e privati dei pubblici suffragj, e della ecclesiastica sepoltura. Noi riferimmo di sopra la serie de' monumenti di quella disciplina sino al quarto concilio Lateranese, convocato da Innocenzo III l'anno 1215: ed osservammo, che quel concilio segnò, per così dire, l'epoca della decadenza, giacchè i duelli giudiziarj finirono insensibilmente nel decimoterzo secolo. L'ottavo canone di esso Concilio, canone conosciutissimo, dice un moderno autore, servì in appresso di modello a tutta la procedura criminale de' giudizj, anche nei tribunali secolari. Ma i duelli pubblici e solenni per contese di onore, o per mera cagione di ostentazione si mantennero ciò non ostante in vigore, qual retaggio del mestiere delle armi.

Un Concilio di Toledo, tenuto in Aranda l'anno 1473 sotto Sisto IV dall'arcivescovo Alfonso Carillo, rinnovellò le antiche proibizioni di ogni disfida e pugna micidiale: esso avverte che quegli abusi erano già vietati dal diritto, e per decreti speciali derivati dalla Maestà del Trono; e tuttavia per impedire vie più quei disordini, e per allontanarne del tutto i fedeli, i Padri del Concilio ingiungono, che coloro, i quali morranno nel conflitto, o nel torneo, saranno privati della ecclesiastica sepoltura; come ancora quelli, che essendo stati solamente feriti, vi morranno per le ferite medesime; e (ciò che è più notabile), debba valere la pena, ancorchè il ferito abbia ricevuto il sagramento della penitenza.

Parecchie bolle pontificie fulminarono la scomunica maggiore *latae sententiae* contro il delitto del duello. La prima, di Giulio II, che incomincia *Regis Pacifici*, del 24 febbraro 1509, divieta il duello sotto pena di scomunica *ipso facto*. La seconda di Leone X, *Quam Deo*, del 23 luglio 1519, ingiunge la stessa pena contro gli spettatori dei duelli, e contro quelli che li permettono, e li favoreggiano. Una terza di Clemente VII, conferma ambedue quelle Bolle: se non che tutte queste si ristrinsero a' fedeli, sottoposti al dominio temporale della Santa Sede.

S. Pio V, confermando le anzidette tre Bolle, con una Costituzione del dì 13 novembre 1560, la quale incomincia, *Ea quae*, estese a tutta la cristianità la proibizione del duello, e la pena della scomunica *ipso facto*, riservata alla Santa Sede, contro quelli, che lo commetteranno, lo favoreggeranno, o vi assisteranno. In essa esorta, prega, e scongiura le potestà della terra, servendosi delle più insinuanti ragioni, a segnalare il loro zelo per la gloria di Dio, e per la salvezza de' loro soggetti col reprimere ne' proprj dominj un sì malvagio e sì pernicioso disordine.

Il Concilio di Trento dimostra il suo orrore contro il duello, dichiarandolo costumanza detestabile, introdotta per artifizio del diavolo, affine di mandare in perdizione le anime, dopo avere crudelmente data morte ai corpi. Questo Santo Concilio par che raccolga tutto ciò, che i Concilj antichi, e i Papi ordinarono contro i duellanti, e contro quelli eziandio, i quali prendono parte in quest' imprese nefande; e pronunzia la scomunica da incorrersi *ipso facto*, contro gli uni, e gli altri; ingiungendo che i corpi di quelli, che saran morti nella pugna, sieno privati della ecclesiastica sepoltura.

Ma siccome parecchj dottori asserivano che il decreto del Concilio risguardasse solo i duelli pubblici e solenni, quindi Gregorio XIII, con una Bolla dei 24 decembre dell'anno 1582, la quale incomincia *Ad tollendum*, estese quelle pene ai duelli privati, i quali fannosi di comune consentimento colla determinazione del tempo e del luogo, quantunque senza patrini e senza ajutatori, senza sicurezza di luogo, e senza cartello precedente di disfida.

Clemente VIII confermando colla sua Costituzione *Illius vices* tutti li decreti precedenti, estende le medesime pene non solo a que' che si battono, ma a quelli eziandio, i quali eccitano altri a duellare; a quelli, che avendo stabilito il tempo e'l luogo, e persistendo nella intenzione di ottenere la promessa, ne sono poi impediti; a quelli, che fanno il patto di cessare dopo la prima ferita, o dopo un numero determinato di botte; a que' che danno consiglio, o soccorso pel duello; ai patrini, agli ajutatori, ed ai complici; a quelli che vanno espressamente al luogo della pugna per esserne spettatori; a quelli, che mandano, che scrivono, o pubblicano cartelli di disfida, o manifesti risguardanti il duello: in una parola a tutti quelli, che hanno parte in qualsivoglia maniera a un tal delitto, favoreggiandolo, permettendolo, e via dicendo: e ciò ancora quando il duello non avvenga, o non si portino i combattenti al luogo del certame; fuori il caso che da loro stessi provenga, che il convenuto non sia mandato ad effetto.

Finalmente Benedetto XIV, nella sua Costituzione *Detestabilem* dell'anno 1752, per reprimere più efficacemente l'abuso del duello comandò, che non solo quelli, i quali muojono nella pugna, debbano esser privati della ecclesiastica sepoltura; ma quelli ancora, che

muojono fuori della zuffa per le ferite ivi ricevute, benchè prima di morire dieno segni non equivoci di pentimento, e ricevano l'assoluzione de' peccati, e delle censure. In oltre priva del privilegio dell' asilo coloro, che commettono omicidio in duello, ossia per una ferita, che cagioni immediatamente la morte, ossia per qualche botta, dalla quale sia originata la medesima fuor dell'azione; e ciò conformemente alla Bolla *Ex quo divina* di Benedetto XII, la quale esclude dal detto privilegio quei, che fannosi rei di premeditato omicidio.

Sono tre cose da considerarsi ne' soppraccennati decreti: le pene inflitte contro il duello; la loro estensione a quelli che vi hanno parte; e i casi pe' quali s' incorre nelle medesime. E 1.° per ciò che spetta alle pene convien osservare, che la scomunica, fulminata contro il duello, è riservata alla Santa Sede nel caso, che il duello sia notorio, e devoluto al foro contenzioso: ma se il duello è occulto o non devoluto al foro contenzioso, insegnano comunemente i dottori, che i vescovi possono prosciogliere i rei dalla censura, *ipso facto* incorsa. I Regolari però non hanno questa facoltà.

2.° Si debbono considerare come partecipi dell' attentato del duello, secondo le Conferenze di Luçon, primieramente quelli che commettono l' azione principale; secondo quelli, che fanno o fanno fare la disfida; terzo quei che l' accettano, ancorchè non segua l'azione; quarto quelli, che promuovono, o consigliano l'azione medesima; quinto quelli che le porgono ajuto, o che l'agevolano in qualsivoglia maniera; sesto quelli, i quali potendo impedire il duello, nol fanno: e ciò, pare, debbasi intendere di coloro, i quali sono obbligati pel grado, e per dovere di giustizia a impedirlo. Anche gli spettatori sono annoverati fra quelli che cooperano al duello per l' incoraggiamento, che può dare la loro presenza ai combattenti: fa però di mestieri avvertire col P. Antoine, che secondo la opinione di parecchi teologi, un uomo, il quale imbattendosi per via in persone, le quali si battono in duello, rimirasse nel camminare la pugna per un mero movimento di curiosità, non sarebbe soggetto alle pene fulminate contro i partecipanti al duello; stantechè le Bolle favellano degli spettatori *ex industria, ex composito*, cioè, di quelli che si portano al luogo della pugna con intenzione di esservi spettatori. Quelli adunque, che vanno al luogo del certame espressamente per esserno spettatori, incorrono nella scomunica, benchè il conflitto non segua.

Bisogna avvertire, che le azioni contemplate nei decreti e nelle Bolle da noi riferite, non sono altrimenti vietate sotto le dette pene, se non in quanto hanno relazione ad un vero duello; in guisa che la decisione di parecchi dubbj, che insorgono sul presente argomento, dipende in gran parte dalla definizione del duello, dalla quale si vuole far poscia una giusta applicazione ai casi proposti.

Il duello propriamente parlando è combattimento di due o più persone, accordatesi fra loro del tempo e del luogo per battersi con pericolo di perdere la vita. La convenzione adunque delle parti colla destinazione del tempo e del luogo è ciò, che distingue il duello, propriamente detto, così dai combattimenti, che si fanno nel calore dell'altercazione, come da ogni scontro meramente fortuito. Questo carattere distintivo del duello è fondato sulla disposizione stessa delle Bolle, le quali lo definiscono colla formola, *ex condicto, statuto tempore, et loco.*

Per la qual cosa, quando nel bollore stesso della contesa segue il combattimento, non è già questo un duello; e benchè la pugna non sia senza peccato, e talora anche con reità di omicidio volontario, non però s' incorre nelle pene, contro i duelli fulminate. Similmente non sarebbe tampoco un duello, se un uomo nel calore della controversia corresse in casa a prendere le arme, e ritornasse immediatamente a percuotere quello, da cui credesi offeso: tranne il caso che vi fosse accordo fra loro di aspettarsi per venire alle mani. Su di che fa di uopo osservare diligentemente, che può il duello succedere, benchè sia breve l' intervallo fra il tempo della pugna, e quello della contesa che vi diede origine. Di fatti può avvenire che i due venuti a contrasto, non giudichino conveniente di trarre la spada così sul fatto, ma differiscano di comune consentimento la pugna: nel qual caso se fra 'l progetto e la esecuzione è un tale interrompimento morale da potersi comprendere e giudicare, che la pugna non segua immediatamente, in guisa da essere una continuazione della contesa, ma piuttosto costituisca un' azione a parte, ovvero sia rinnovamento di un' azione di già passata; qui, comechè sia breve la interruzione, sarà la pugna non pertanto un vero duello, potendosi dire con tutta verità, che essa fu preceduta da una mutua convenzione.

Se quelli che già ebbero contesa tra loro, si avvengano insieme per accidente, e ridestandosi il risentimento passato inducanl a battersi di presente, senza verun accordo, nè disegno premeditato, in questo caso qualunque tempo sia scorso dalla contesa, mai la pugna sarà un duello altrimenti, ma soltanto un semplice scontro.

Vi ha tuttavia qualche osservazione a fare sulla natura della convenzione, o della destinazione del tempo, e del luogo, come richiedesi pel duello. Non è necessario, che questa convenzione sia espressa, ma basta che facciasi con tali parole, o segni, i quali secondo l' uso accennino un invito alla pugna.

Qualunque disfida, per cui altri si offre di battersi contro chicchessia in generale o in particolare per provare ciò, che egli ha intenzione di sostenere, è bastevole per farlo incorrere

nelle censure, ancorchè non segua la pugna; se pure lo sfidatore non sia egli stesso, il quale faccia sì che la pugna non abbia il suo effetto. Altrettanto dee dirsi di qualunque accettazione, manifestata con qualche segno esteriore. Chiara cosa è, che tranne lo sfidatore, niuno coopera più al duello, nè vi conferisce maggiormente, di colui che lo accetta: siccome dunque i cooperatori del duello incorrono nella scomunica, benchè il duello non segua; con tanto maggiore ragione quegli, che lo accetta, dee soggiacere alla medesima pena.

Tutti gli atti, che servono di preparazione al duello, i manifesti, le dichiarazioni, e i discorsi, i quali sogliono stimarsi occasioni di una sfida, o di un duello, sono egualmente vietati sotto pena di scomunica; benchè tali atti non contengano alcuna espressa provocazione al duello, e benchè facciansi tutti gli sforzi per palliarli dello specioso pretesto di sostenere il proprio onore e riputazione.

Quelli che dettano, che scrivono, che sottoscrivono, che mandano, e che portano cartelli di sfida, incorrono pure nella scomunica. Un servo tuttavia, il quale porti un cartello di sfida per ordine del padrone, non è scomunicato, se nulla sa di ciò che contiensi nel biglietto consegnatogli: bensì, se ne ha qualche sospetto, non può in coscienza darlo alla persona, a cui è destinato; e se mentre egli ne sospetta, quello fosse realmente un cartello di sfida, incorrerebbe consegnandolo nella scomunica. Indarno qualche dottore opina, che costui possa e debba consegnare il biglietto onde il padrone lo incaricò se ancora dubitasse quello essere un cartello di sfida: chi offerisse altrui per bevanda un liquore col dubbio, che fosse avvelenato, non si renderebbe egli reo pel solo pericolo del male, che si espone a fare?

Avvegnachè quei che si battono pattuiscano di darsi soltanto un numero determinato di botte, ovvero di fermarsi al primo sangue; ciò non ostante la pugna è un verace duello, dacchè sì fatta convenzione non esclude ancora il pericolo di perdere la vita. Rispetto poi a quelli, che si portassero al luogo destinato senza intenzione di battersi, e dopo aver provveduto di farne consapevole qualche amico, o qualche persona di autorità, affinchè colà si faccia trovare per impedire la pugna; alcuni teologi sono di parere, che questi nel foro interno sieno immuni dalle pene contro il duello fulminate; stantechè fanno il patto non già di battersi, ma di far le viste di volersi battere. Essi però diverrebbero sempre rei di una finzione scandalosa e colpevolissima: e il foro esterno procederebbe contro di loro quasi fossero colpevoli di un vero duello, e a loro toccherebbe governarsi nel foro esterno appunto come se nella censura annessa al duello fossero incorsi.

Abbiamo esposto, quante s'appartiene all'accordo o convenzione de' duellanti. Per quello poi che spetta alla destinazione del tempo e del luogo, alcuni teologi dicono, che l'uno e l'altro debbono essere espressamente designati, affinchè il combattimento sia un vero duello. Un moderno autore (Concina, lib. 1 *in Decal.* diss. 8, cap. 4, n. 3) la cui morale non ha certamente voce di rilassata, afferma che quegli, il quale rissando dicesse, per esempio, al suo nemico: *Io ti aspetto nel tal luogo per batterci*, non diverrebbe reo di duello per difetto di destinazione del tempo; e se dicesse: *Io ti assalirò questa sera, dovunque t'incontrerò*, non sarebbe tampoco colpevole di duello per mancanza di destinazione del luogo. Ma tale opinione non mi pare troppo conforme alla legge. Quando parlasi di destinare il tempo, io non credo, che si debba intendere quasichè dovesse determinarsi l'ora e il minuto: basta evidentemente, che sia indicato uno spazio di tempo, nel quale sanno bene le parti di potersi incontrare per battersi. Ma quegli, che dice al suo avversario: *Io vado a passeggiare nella piazza; là vi aspetto per vedermela con voi alla spada*: costui non ispecifica in verità il quarto d'ora o il minuto; però destina quello spazio di tempo, durante il quale un uomo, secondo il comun modo di giudicare, è tenuto di aspettar l'altro, avuto conto delle circostanze differenti: nel caso nostro, a cagion d'esempio, aspettare tutta una mattinata, ovvero tutto il dopopranzo. E l'altra parte così appunto deve intendere naturalmente: in guisa che, se quest'ultima venga alla piazza nella mattina, o dopo il mezzodì della stessa giornata, non può non sapere, che vi troverà colui, il quale lo ha sfidato, e che gli ha promesso di aspettarlo colà. Ci vuol forse di più per un vero duello? poniamo che due persone si accordassero fra loro di uscire del loro Stato per battersi, di recarsi a una città molto distante, e di ritrovarsi quivi, benchè per differenti vie, la tal settimana; poniamo che vi si portassero entrambe in realtà nella settimana destinata, e così scontratisi venissero alle mani; chi potrebbe far il menomo dubbio, che questo non fosse un vero duello? pure la destinazione di uno spazio di tempo, il quale contiene sette interi giorni, specifica meno dichiaratamente l'ora della pugna, di quello che faccia il detto appuntamento nella piazza; dove benchè non sia espresso il momento, il tempo però è ristretto ne' limiti di un sol giorno, o di quella parte del medesimo, lo cui si dee credere moralmente, che lo sfidatore si troverà nel luogo, da sè destinato alla pugna.

Sarebbe forse un semplice scontro la pugna, che seguisse da una disfida, proposta nell' una o nell'altra delle due maniere che ho accennato? No certamente, perchè niente manca a un combattimento premeditato. Sarebbe forse una di quelle zuffe, che avvengono nello stesso bollore di una contesa? Molto meno. Ma un combattimento premeditato, il quale non sia nè l'effetto immediato di una rissa, nè la conseguenza di un

semplice scontro; che altro è mai, se non un vero duello?

Le Bolla di Clemente VIII sottomette alle pene, fulminate contro i duelli, quelli che si offrono di battersi contro chicchessia, anche in generale, per difendere ciò che asseriscono. Ma quegli, che si offerisce di combattere contro chiunque vorrà sostenere la tale o tal altra cosa, specifica il tempo e 'l luogo meno assai di quell'altro, che dice al suo nemico: *Io vado ad aspettarvi nel tal luogo per batterci*, ovvero *io sono pronto a battermi questa sera con voi, in qualunque luogo v' incontri*. Dunque con più forte ragione deve quest' ultimo esser considerato come reo di duello, e sottoposto alle pene contro il duello prefisse.

Se le disfide, espresse ne' termini sopraddetti non fossero bastevoli per un vero duello, sarebbe molto agevole ai duellanti il battersi a lor piacimento senza divenirne colpevoli giammai. Quando un uomo dice al suo nemico: *Io vado ad aspettarvi nel tal luogo per batterci*; e l'altro voglia accettare il duello: non ha certamente bisogno di gran levatura, nè di sperticato ingegno per intendere, che cosa gli resti a fare, affine di eseguire ciò ch' egli vuole e che l' altro cerca. Poniamo adunque che si porti al luogo indicato, e si batta: se questa pugna non fosse un vero duello, perchè lo sfidatore tralasciò di destinare il tempo; bisognerà confessare, che troppo stolti sono i duellanti, i quali non sappiano battersi, sempre che vogliano, senza mai cascare nelle pene, onde sono bersagliati i duelli.

È dunque manifesto, come ragionevolmente s' insegna nelle Conferenze di Angers, che se lo scontro non fu casuale, ma premeditato e affettato, nè altrimenti avvenne che in conseguenza di una convenzione precedente; non deve farsi nessun divario fra esso e 'l il duello, e dev'essere compreso nelle medesime pene.

Le regole, da noi chiarite, possono servire di principj per giudicare di taluni espedienti, immaginati da certi dottori, perchè debbano servire ad evitare la necessità di offerire o di accettare il duello, senza scapitar nulla dal canto dell' onore mondano, che ne forma un dovere. Se 'l vostro onore è stato per qualche maldicenza intaccato, voi potete, dicono questi dottori, evitare la necessità di offerire il duello, facendo sapere al detrattore, che voi il reputerete un ladro ed uno scellerato, fino a tanto che non abbia egli provato ciò, che ha de' fatti vostri asserito. Un altro autore suggerisce un mezzo più dolce, ed è di contentarsi di una mentita data in buona forma: la quale, quando cade a proposito, ha la virtù di conservare l' onore senza che siavi obbligo di violare la legge di Dio coll' offerire il duello. Toccava dunque alle scuole cristiane insegnar modo di evitare un male per mezzo di un altro male? Non è altrimenti permesso al cristiano di respingere la calunnia colla calunnia, nè colla ingiuria la ingiuria. Dall' altro canto è ben evidente, che per cotai mezzi non si evita la necessità di offerire il duello, se non col porre l' avversario nella necessità, secondo le leggi del mondo, di offeririo egli stesso; ciò solo basta per far incorrere la scomunica, fulminata dalla Bolla di Clemente VIII.

Tenete degli altri espedienti per evitare la necessità di accettare il duello. Deesi, dice un altro, dal bel principio rappresentare allo sfidatore, che non si vuole accettare il duello, per timore di offendere Dio: badando però nel tempo stesso di fargli sapere dichiaratamente, che ciò non facciamo per mancanza di buona fiducia; giacchè dovunque fossimo assaliti, sapremmo bene difenderci da chi che sia, fosse anche lo sfidatore medesimo. Che se poi questi insiste, e vuole pure trarvi nel campo della battaglia, interrompetegli bruscamente la parola, dicendogli: *Se voi avete voglia di andarvi col diavolo, andate pure, per me, io non ho nessuna intenzione di farvi compagnia*. Ecco, l'autore dice, un metodo molto ingegnoso, pel quale si evita la necessità di accettare il duello senza scapitare nel proprio onore. Chi avrebbe mai pensato che tanto ingegno e finezza ci volesse per potere osservare l' Evangelio?

Altri propongono che lo sfidato si rechi al luogo destinato per la pugna, non già con intenzione di battersi, ma unicamente per far vedere, ch' egli non ha paura. Questa, dicono, essi, è un' azione indifferentissima di sua natura. Quivi poi se lo sfidatore presentasi, e mette mano alla spada, voi potete anche voi porvela per vostra difesa; il che senza fallo è permesso. Così potreto battervi, e conservare il vostro onore, senza avere accettato il duello.

Un altro autore si dà a credere di aver trovato un nuovo mezzo più sicuro, e più innocente. Quando siete sfidato a duello, dic' egli, rispondete alla disfida con qualche buona ingiuria, la quale per lo meno sia uguale a quella, che a voi si fa colla disfida: ma guardatevi bene dal dire cotesta ingiuria con ispirito di vendetta; e abbiate solamente intenzione di rispignere, o di cancellare la macchia, onde colui pretese di oltraggiare il vostro onore: può accadere ch' egli dopo ciò ritratti l' invito e si tiri indietro, e allora il vostro onore sarà salvo, poichè voi avete prevaluto nelle ingiurie. Ma è molto credibile, che la vostra ingiuria commoverà vie più la bile dell' avversario, e lo indurrà a porre tosto mano alla spada; e ciò torna anche meglio; perocchè voi siete in tal caso in libertà di mettere anche voi mano immediatamente alla spada pel diritto di una legittima difesa. Quindi voi conserverete in tal guisa il vostro onore, battendovi senza essere obbligato di violare quella legge di Dio, la quale vieta di accettare il duello.

Per verità delirj di questa natura non meritano una seria confutazione. A leggere questi autori, co-

me si può fare ammeno di conchiudere, ch'essi interpretano la legge di qualche dio, simile agl'idoli della gentilità, i quali hanno gli occhj, e non veggono; hanno orecchie, e non odono? Ma il nostro Dio è Dio vivente, il quale scrutina i cuori e le reni, e penetra sino nei più secreti nascondigli dell'anima. Però Iddio non si piglia a gabbo; se stiamo alle terribili parole dell'Apostolo: *Deus non irridetur*; e indarno ci crediamo di raggirarlo e di sopraffarlo con ripieghi artificiosi, che qualunque uomo di mediocre capacità si vergognerebbe di non sapere isvergognare. In una parola quando si prendono vie tortuose per giungere alla meta, ove altri mira, e dove nessuna via diritta potrebbe condurre; possiamo bensì fare a noi stessi tutta la illusione, che vogliamo, circa gli andamenti, che usiamo per giungervi; ma inganniamo solamente noi stessi, a ingannare Iddio non riusciremo giammai.

In un'opera molto stimabile, composta contro i duelli si suppone, che lo sfidato possa rispondere allo sfidatore « ch'egli non può, nè » deve assegnare, nè accettare alcun luogo » per battersi, nè tampoco indicare dove lo » sfidatore potesse trovarlo; ma che però non » cangerà nulla della usata sua maniera di vi» vere ». Quel celebre dottore della Sorbona, il Tourne'y non approva punto questa maniera di rispondere alla disfida, e ognun vede come questo giudizio non è senza fondamento. In fatti col rispondere a quel modo il disfidato altro non fa che ricusare di assegnare o di accettare ogni particolare determinazione del luogo: ma l'affettazione colla quale fa intendere allo sfidatore, ch'egli non altera punto il consueto suo tenore di vita, esprime troppo chiaramente que' luoghi, dove potrà rinvenirlo per battersi, s'egli ne ha volontà. E questa tacita destinazione già pare sufficiente a far sì, che la pugna sia un vero duello. Inoltre fa di mestieri osservare, che la carità ne obbliga ad astenerci da certe azioni, di loro natura indifferenti, quando prevediamo ch'esse somministrerebbero all'altrui malizia una occasione di peccato, e noi d'altronde possiamo farne ammeno senza grave incomodo. Un uomo, a cagion d'esempio, accostumato ad una passeggiata regolare in qualche luogo solitario, è obbligato in virtù di questo principio a tenere altra via, s'egli prevede, che il suo nemico sia per valersi della occasione, che quella passeggiata gli porge, per assalirlo a colpo sicuro.

Ma nelle occasioni medesime, dove lo sfidato non fosse in veruu obbligo di cangiar tenore di vita; neppure dovrebbe usare di un tal diritto per indicare, fosse anche in genere, quei luoghi, dove potrebbe essere trovato solo; nè fare intendere anche solo indirettamente allo sfidatore, com'egli è pronto a difendersi nel caso, che sia assalito.

Quelle risposte studiate sono un residuo dei ripieghi, che naturalmente si vorrebbero conservare per difendere quel falso onore, che fa del duello un dovere. Ma non si può mentire, che i riguardi, quali affettano alcuni di avere per questo sciocco pregiudizio, servono di alimento al pregiudizio stesso; e che quella legge di onore, la quale prescrive il duello, essendo fondata sulla opinione, conserverà la sua forza, e'l suo credito, finoacchè gli uomini crederanno di doverla rispettare. La ragione ci detta, che questa pretesa legge è un vero errore, e come tale non merita che disprezzo. Non vi ha dunque altro mezzo per abolirla, fuorchè disprezzarla seguendo la ragione intrepidamente.

CAPITOLO XIX.

Mezzi proposti da alcuni valentuomini, affine di reprimere l'abuso dei duelli.

Bisogna pure senz'altro che vi abbiano dei mezzi per reprimere i duelli in uno Stato, senza pregiudizio del valore della nazione. Da un discorso del cancelliere Bacone sull'undicesimo anno del regno di Giacomo I, comprendiamo che 'l furore dei duelli faceva in quei tempi tanta strage in Inghilterra, quanta facevano altrove da per tutto. Si vuole, che addì nostri sieno sconosciuti colà i combattimenti mortali per contese di onore: e frattanto non pare, che gl'Inglesi abbiano per nulla scapitato nel coraggio coll'avere scosso il giogo di quel pregiudizio, troppo vergognoso a un popolo che abbia senno.

Io non mi farò qui ardito di proporre del mio proprio fondo i mezzi, onde possa usare un ben regolato Governo per trionfare di un abuso così pernicioso: trionfo il quale con istabilire la pubblica tranquillità sulla distruzione dell'errore, dee giudicarsi incomparabilmente più glorioso della più strepitosa vittoria, che qualsivoglia conquistatore potesse riportare sopra i suoi nemici. Io non ignoro, che per aver diritto a parlare e ad essere udito in tali materie, fa di mestieri essere uomo di guerra, o pure di Stato: epperò mi giova ristringermi al semplice uffizio di compilatore, riportando gli espedienti, immaginati da uomini, consumati nella politica e nell'arte della guerra, per sopprimere un disordine funesto del pari così alla disciplina e alla conservazione degli eserciti, come alla sicurezza e alla tranquillità dello Stato.

I. Il cancelliere Bacone, testa quanto altra mai legislatrice, riduce gli anzidetti mezzi a quattro capi principali. Il primo, che il principe nel divietare i duelli dimostri fermo proposito di non volerli più comportare: il secondo, il quale è una sequela del primo, consiste nel non usare giammai in questa parte nessuna indulgenza; stantechè la più leggiera speranza d'impunità è sufficiente alcuna volta a rendere inutili i più salutevoli editti.

In terzo luogo, siccome un falso punto di onore coopera, più di qualunque altra cosa, a mantenere l' abuso del duello; così un mezzo acconcissimo a distruggerlo sarebbe. Il privare chiunque se ne rendesse colpevole, dei gradi, che più degli altri possono sollecitare la passione, fra gli uomini comune, per la luce e comparsa dell' onore: con questo si giungerebbe senz' altro alla radice del male. Or la corte è il centro, e la sorgente delle più ragguardevoli onorificenze, per coloro, che debbono mostrarsi e primeggiare nel mondo; e dall'altro canto quella tenera affezione, che un suddito fedele deve, ed ha naturalmente inverso il suo principe, non può non renderlo molto sensibile all' onore di essergli famigliare, e di fargli aggradire i proprj omaggi. Finalmente non vi ha cosa, che arrechi agli occhi del pubblico maggiore umiliazione dello stato di un uomo, caduto dalla grazia del suo sovrano: e niuna cosa mortifica tanto la umanità, quanto l' essere tenuto in dimenticanza. Per la qual cosa se altri vedesse chiuso irrevocabilmente ogni accesso al principe, alla corte, e agli onori per quelli, che avessero avuto l'ardimento di duellare; non vi ha dubbio, che una privazione sì penosa per ogni uomo portato a grandeggiare, non dovesse quanto prima vincere un punto di onore chimerico, il quale l' obbligherebbe a strascinare il resto de'giorni suoi nella oscurità e nell' obblivione.

Il quarto mezzo sta non solamente nel punire i duelli quando sono avvenuti, ma nel prevenirli eziandio col punire gli attentati, che li cagionano. Questo pensiero può vedersi meglio sviluppato nelle opere di quelli, che trattarono più alla distesa la stessa materia.

II. Il Duca di Sully discorre più volte dei duelli nelle sue Memorie. Sotto l'anno 1602 egli fa menzione di un editto severissimo di Enrico IV contro i duelli. « Sua Maestà, dic' egli, » andò tant' oltre, che ingiunse la pena della » morte contro i colpevoli; nella qual cosa ella » non seguì la mia opinione. E questa io dimo» strai tanto chiaramente contro un sì crudele » e barbaro abuso; che non posso essere acca» gionato di averlo voluto tollerare: ma soltanto » io prevedeva che l'eccesso della severità nei » mezzi sarebbe stato esso per l'appunto la ori» gine dell' ostacolo principale risguardo alla » esecuzione. Quando si tratta di appalesare la » volontà del sovrano ai sudditi, io noto che » non vi ha cosa sì rilevante, quanto è il bene » esaminare, se quello che si divieta, sia di » tale natura, da bastare per impedire la dis» ubbidienza il rischio della vita: in caso con» trario io penso, che i mezzi estremi sono per » lo scopo assai meno efficaci della pura per» dita dell'onore, o anche di un'ammenda pecu» niaria alquanto ragguardevole. Se si faccia » seria attenzione al duello, si troverà ch'esso » propriamente è di cosiffatta natura. E per ve» rità non risguardando esso per ordinario se non » le persone distinte, e spesso ancora poste nel» le più alte cariche (le attrattive delle quali » sono tanto più vive ed efficaci, quanto è gran» de e infamatoria la pena ingiunta); egli è cer» to, che accorderannosi molte eccezioni: e l'e» sempio di queste, e la speranza insieme sa» ranno d' altronde bastevoli per incoraggiare » chicchessia a disobbedire alla legge: non di » rado convien persuadersi, che fra tutte le pene » quelle fanno maggiore impressione, per cui » non si osa, o non si può domandare grazia ».

Il Sully comprese più tardi, siccome noi vedremo un poco più là, che quel disordine abbisognava di più rigorosa punizione. Frattanto il discorso da noi riferito par che richiegga uno schiarimento a favore delle leggi e della giustizia. Nel duello sono da considerarsi due cose, l'omicidio, che vi si commette talora; e l'attentato contro le leggi, il quale vi si commette sempre col semplicemente proporre o accettare il duello, quando ancora il combattimento non succeda, o non siavi effusione di sangue. Abbiamo veduto, che qualunque omicidio commettasi in duello è a tutto rigore un omicidio premeditato, cui la circostanza del duello rende ancora più enorme. Però, qualunque sia la pena, onde le leggi dello Stato puniscono coloro, che commettono un'omicidio premeditato; sarebbe poca coerenza nel legislatore, anzi sarebbe ingiustizia manifesta il volerla mitigare a pro di quelli, che commettono omicidio duellando: sarebbe un contrapporre diminuzione di pena, ad una circostanza, che accresce la malizia del reato.

Ma per ciò, che spetta al semplice attentato del duello senza spargimento di sangue, la opinione del duca di Sully potrebbe aprir la strada a disaminare, se la semplice perdita dell'onore, o la privazione di qualunque posto, di qualunque avvanzamento, o di qualunque onorifica prerogativa, non fosse per avventura ad impedire la disubbidienza un mezzo più efficace delle pene più gravi, e più infamanti. L'autore dello *Spirito delle leggi* (l. 28, c. 24) favellando dell' antica costumanza, la quale condannava un campione ad avere il pugno reciso s' egli era sconfitto, conchiude « che, quando furono fatte » nel secolo scorso leggi capitali contro i duelli, » forse saria bastato il torre ad un guerriero la » sua qualità di guerriero mediante il taglio » della mano; giacchè d' ordinario nessuna cosa » è più dolorosa per li uomini, che soppravvive» re alla perdita della loro professione ».

Risguardo all'editto dell'anno 1602 il De l'Ecluse osserva (nelle sue annotazioni sulle *Memorie del Sully*), che quello fu il primo a dare al contestabile, e ai marescialli della Francia la potestà di vietare *le vie di fatto*, e di prescrivere il modo per la riparazione delle ingiurie: ma che il Parlamento nel riconoscere l'editto restrinse quella facoltà alle sole materie

spettanti al punto di onore, ed eccettuò tutti gli altri attentati, delitti, *vie di fatto* e simili. Io non mi accingo a discutere qui, quale debba essere in uno Stato la giurisdizione dei diversi tribunali; non posso però contenermi dall'osservare, che la distinzione fra le materie, che si reputano appartenere al punto d'onore, e gli altri attentati, delitti, *vie di fatto* e simili, benchè potesse essere molto convenevole a quella stagione, pare ciò non pertanto poco atta per sè stessa a reprimere l'abuso dei duelli. E certamento distinguere gli attentati, i delitti, *le vie di fatto*, e simili, che debbono soggiacere all'ordine consueto della giustizia, dalle materie, che sono riputate appartenere al punto di onore; non è egli di grazia un confessare formalmente, che'l punto di onore costituisca in realtà una legge a parte, indipendente dalle altre leggi dello Stato, e richiegga un ordine speciale di ristorazione per que' casi, che il punto d'onore offendono direttamente? Non è egli ciò un fomentare nell'animo del pubblico quel pregiudizio fatale, che le contese, spettanti al punto di onore, debbano essere terminate in maniera tutta diversa da quelle, che sono di pertinenza della giustizia? O forse infino a che sussisterà siffatto pregiudizio, potremo sperare giammai di rattenere la foga de' duelli, do' quali il punto di onore fa altrui in tante occasioni un dovere indispensabile? No davvero. Col recidere i piccioli rami non si toglie già al tronco il produrne de' nuovi; a impedir questo conviene troncaro l'albero dalla radice. È una massima indubitata della retta ragione, che il disonore di un' ingiuria ricade tutto intero sopra colui da cui parte; e non punto su di quello che la riceve: quando un uomo ha insultato un altro, domandate a chiunque, quale dei due meriti di esser punito; e non ritroverete alcuno, il quale non vi risponda sicuramente, che tanto l'offensore è degno di gastigo, quanto l'offeso di compassione. Dunque l'offensore è il solo, il cui onore rimanga agli occhj del pubblico realmente intaccato: stantechè giudicare un uomo meritevole di punizione, è giudicare, ch' egli abbia mancato al suo dovere, e macchiato il proprio onore; come per la ragion de' contrarj il dire che un uomo non merita gastigo, è un dichiararlo uomo dabbene, e per conseguenza uomo di onore. Tal è il giudizio naturale della retta ragione in tutti quanti gli uomini. Vi ha dunque una contraddizione solennissima nel supporre, che un' ingiuria sia capace di danneggiare nell'onore chi la riceve, e che però sia d'uopo ricorrere ad una specie di vendetta per quello ricuperare. Conviene per verità che sia punito l'assalitore, non dovendo essere permesso a veruno d' insultare impunemente chicchessia; oltre a ciò dev'essere costretto a dare una giusta soddisfazione all' offeso: ma siffatta soddisfazione vuolsi risguardare siccome una riparazione dell'oltraggio, prescritta dalle leggi della equità; e non considerare come un mezzo che si presenti all' offeso di cancellare da sè la supposta marca d'infamia.

E' pare, che a stabilire, e convalidare queste massime dovrebbe dirigersi l'influenza delle leggi nelle regole spettanti a' duelli. È dovere altresì, che appaja, come la legge nel reprimere i temerarj attentati di un ingiusto assalitore, altro oggetto non ha in mira, se non quello di punire il delitto, e di mantenere la giustizia; mai però quello di appagare un falso punto di onore, ch' ella non conosce altrimenti. Del resto io non pretendo qui biasimare i decreti venerandi, ne' quali si credette dover conservare ancora qualche risguardo per quel falso punto di onore. Solone confessava, che le sue leggi non erano le migliori, che si potessero assolutamente fare; ma che erano pur le migliori, che potesse egli dare agli Ateniesi. Avvi pur troppo delle circostanze, nelle quali gli altri legislatori trovansi nel medesimo caso.

Il Sully ritorna sui duelli nell'anno 1605. Malgrado il suo tenero e rispettoso affetto inverso il suo buon signore, non si può contenere dal fare lamenti della soverchia proclività del medesimo a perdonare i duelli; il cui furore fu spinto all' eccesso, e dava incessantemente mille travagli al re ed al suo ministro. Per la qual cosa gl' indirizza vivissima istanza, affine d'indurlo ad ire incontro ad un male, il quale diveniva sempre più contagioso per la sua condiscendenza. « Io pregava, dic' egli, sua maestà a » por mente al consiglio, che io osava darle, » di rinnovare gli editti contro i duelli, di » accrescerne notabilmente le pene, e d'invigilarvi sempre severamente; di vietare, che » si cercasse, fuorchè giuridicamente, la riparazione di qualunque parola ingiuriosa, od » offensiva; e insiememente di adoperare in » guisa, che la giustizia richiesta, fosse sollecitamente ottenuta, e fosse buona ad appagare » il querelante, e far pentire l'assalitore. Egli » è certo, soggiunge, che una fama sì ben fondata di valor personale, qual è quella di Enrico, bastava per conferire agli ordini, che » gli fosse piaciuto dare contro i duelli, il doppio dell' autorità, che aver suole il regio volere ».

Il consiglio del Sully era senza fallo prudentissimo: il buon ordine esige, che si vieti di procedere altrimenti dalle vie giuridiche contro qualunque parola d'ingiuria, o di offesa; ma il buon ordine vuole altresì che la giustizia, la quale altri ha diritto di ottenere, sia pronta e più che bastevole ad appagare il querelante, a far pentire l'assalitore. Il Puffendorf (l. 2, c. 5, §. 12) dice molto bene, che « quando si vogliono proibire i duelli, debbonsi » nel tempo stesso stabilire pene rigorosissime » contro coloro, i quali daranno una guanciata, o favanno sia coi fatti sia colle parole » qualche altra maniera di oltraggio ». Il Bay-

le (*Diction*. tom. IV, pag. 66) fu dello stesso parere, e condannò la morbidezza de' giudici contro le maldicenze che offendono la reputazione. « Sottoponete, dic'egli, al tribuna» le uno sfacciato calunniatore, sottoponetegli » un altezzoso indiscreto; non è forse da presu» mere, che basterà per farli assolvere o il ne» gare ch'ei facciano puramente la colpa loro, » o il semplice disapprovarla, o tutt' il più una » ritrattazione, insufficiente affatto a impedire » in appresso i loro sospetti maligni e l'acer» bità della loro lingua? Ecco tutta la cagione, » che porta i duellanti a farsi giustizia da sè ».

Finalmente sul proposito di un altro editto, promulgato l'anno 1609, il Sully rammenta una Memoria, da lui dettata altra volta sulla origine dei duelli, e sulle costumanze e sulle forme diverse, che in quelli si osservavano anticamente: giacchè il re avea voluto esserne informato prima di promulgare il suo editto. Il Sully adunque dopo avere in quella esposto le particolarità del rito, che si praticarono ne' duelli giudiziarj, così terminava la sua Memoria: « In tutta questa ceremonia si vede » non so che di bizzarro e di ridicolo; ma » pure si tien qualche conto della religione, » dell' autorità, e della prudenza; poniamo al » tutto male intese. Laddove non veggiamo che » mostruosità per ogni lato nel procedere di » due spadaccini, i quali sen vanno furtiva» mente in un prato a tuffare le mani uno » nel sangue dell' altro, trasportati da un istin» to, similissimo a quello delle bestie carni» vore. Se oggidì si dovessero i duellanti pre» sentare alla pugna con quel sangue freddo, » che altra volta solevano; crediamo noi, che » vi sarebbe anche solo la centesima parte dei » duelli, che pur si fanno addì nostri? Ma gli » uomini hanno giudicato convenevole sbandi» re la riflessione dall'azione più seria, che pos» sa farsi al mondo: gli uni vi si lasciano gui» dare come ciechi; gli altri si pregiano di » esser nati per fare scempio de'loro prossimi, e » ravvivano il vil mestiere de' gladiatori; anzi » sono in realtà più abbominevoli di coloro, » che in altri tempi si notavano con questo no» me ».

III. Il cardinale de Richelieu, il quale secondo la osservazione del signor De l'Ecluse, pare, che attignesse alle Memorie di Sully, quanto scrive rispetto ai duelli nel suo Testamento politico, osserva dal bel principio (c. 3, sez. 2) che la esperienza ha fatto conoscere, come le più rigorose pene non sono sempre state le migliori per far argine alla frenesia dei duelli. » Molti pensarono (poi soggiunge) essere maggiore gloria nel violare gli editti per ciò ap» punto, che con siffatta stravaganza dimostrasi » l'onore essere più a cuore della vita. Il timo» re di perdere le cariche e la libertà ha pro» dotto negli animi più efficace impressione, che » non il timore stesso di perdere la vita »...

Sembra assai probabile, che non si giungerà mai a sradicare i duelli, finoacchè altro non si farà che pesare sulla bilancia da una parte il timore di perder l'onore, e dall'altra quello di perdere la vita. Imperciocchè il rigore delle pene potrà per qualche tempo reprimerli, e renderli meno frequenti; ma tosto o tardi il punto di onore li rimetterà di bel nuovo in campo. Fa dunque mestieri sopra ogni altra cosa procurar di spegnere nelle menti quella idea di onore, cho viene affibbiata al duello. A ciò torna bene contrabbilanciare il timore di perdere quest' onore affatto immaginario col timore di perdere un onore più consistente e reale. La idea dell' onore, e quella della stima sono strettamente collegate tra loro. La stima è d'ordinario annessa alle onorificenze, ai titoli, o alle dignità. La privazione adunque totale e irrevocabile di siffatti ornamenti pel semplice attentato del duello; la perdita della pubblica stima, cho ne discenderebbe naturalmente, e che non può non essere sopramodo umiliante per uomini, nati fatti per goderne, manderebbe poco a poco in fumo la mendace idea di onore, attribuita al duello, e ne abolirebbe per conseguenza l'abuso. Noi proporremo quanto prima un altro mezzo, per avventura più efficace ancora, al medesimo scopo.

Il cardinale de Richelieu soggiunge, ch' egli aveva soventemente preso consiglio per sapere se fosse lecito, e se dovesse giudicarsi conveniente all' autorità pubblica il permettere in taluni casi il duello, affine d'impedirne quei tanto maggior numero, che ogni di ne avvengono: « essendo, diceva egli, molto verisimile, » che facendosi sperare la permissione della pu» gna a coloro, i quali avessero giusto motivo » di pretenderla, ciascuno volesse di buon gra» do sottomettersi ai giudici deputati per deci» dere sul merito della offesa; il che probabil» mente andrebbe a finire poi sempre con un » accomodamento pacifico ». Ma egli intese da un canto, che essendo la prova del duello illecita di sua natura, non potevasi giammai permettere innocentemente; e conobbe tosto dall'altra parte, che « un tal mezzo è tanto meno » praticabile, quantochè invece di arrestare la » foga dei duelli, potrebbe anzi accrescerne la li» cenza; attesochè si grande è l'acciecamento in » questo particolare, che molti riputando, che » il chiedere il combattimento per quella via, » fosse come cercar modo di non battersi, si » farebbero un vanto di prendere la via più » breve per farsi render ragione delle ingiurie » ricevute, e dare insiememente una riprova del » loro coraggio ». Così fu inutile, seguita egli, che ricorresse Enrico IV a siffatto mezzo col suo editto dell'anno 1609, appoggiandolo a tutte le circostanze, che potevano promuovere il buon effetto, con privare delle sostanze, delle cariche, e ancor della vita coloro, i quali si fossero battuti senza averne avuta la permissione.

Giova altresì notare, che il re promettendo nell'articolo V di quell'editto di consentire il duello a que' che lo dimandassero, semprechè egli stimasse ciò necessario pel loro onore; confessava, che vi sono do' casi, ne' quali l'onore esige il duello. E non era questo un consacrare in certa qual maniera con un atto pubblico quella falsa legge di onore; mentre poi pretendeva d'impedirne gli effetti?

Luigi XIII, prosegue ancora il Cardinale, dopo aver fatto nel principio del suo regno la stessa prova (coll'editto dell'anno 1613), fu costretto a ricorrere coll'editto dell'anno 1626, ad un altro rimedio, il quale fu tanto più efficace, in quantochè vi s'infliggono tali pene, che per desiderio di farle riuscire meno gravi, furono scelte più atte a sbigottire questa gente; la quale meno apprezza la vita che le sostanze e la libertà.

Da ultimo questo ministro sostiene la necessità di fare osservare inviolabilmente le leggi, promulgate contro i duelli; di questi punire, non solo quando sono giuridicamente accertati, ma ben anche quando fossero notorj senza prova contro i delinquenti; così a loro proprio dispendio metterli in prigione, affine di meglio accertarsi del delitto; e finalmente ordinare, che simili scontri vengano considerati sempre come duelli, e come tali sieno puniti, meno il caso che gli stessi duellanti dopo essersi volontariamente resi prigioni, non ne saranno per pubblica sentenza assoluti.

IV. L'Hobbes fu per avventura il solo autore sistematico, il quale sognasse di far dipendere dal duello l'onore altrui: e questo solo mancava per verificare compiutamente la celebre sentenza di Cicerone; che non ha cosa al mondo così stravagante, la quale non sia stata da qualche filosofo sostenuta. « Essendo i duelli (questo è il parere di Hobbes, riferito dal Puffendorf, lib. VIII, c. 4, §. 8) un contrasse» gno di forza e di coraggio, tanto per quello, » che manda la sfida, quanto per quello che » l'accetta; non possono ammeno di venir consi» derati quali combattimenti onorevoli, comun» que sieno dalle leggi vietati ». Si fatta opinione, a cui può essere abbondante confutazione tutto quello che sino a qui ragionato abbiamo sul nostro argomento; è una sequela del mostruoso sistema obbesiano, il quale non riconosce altra origine del diritto, se non la superiorità della forza, e nega ogni natural distinzione fra il giusto e l'ingiusto.

Confessiamo però, che l'abuso del duello era in tutto degno di trovare un simigliante apologista.

E nientedimeno il Puffendorf a buona ragione soggiugne: « Che non deesi disprezzare il » consiglio dello stesso autore, affine di rende» re più efficaci le leggi contra i duelli: e que» sto si è di far giurare tutti i gentiluomini, » o quelli che vogliono esser tenuti per tali, di » non isfidare veruno de' loro cittadini, e di » neanche accettare cotai disfide: e di vero con » questo espediente si avrebbe un pretesto o» nestissimo di ricusare la pugna ».

E il mezzo riuscirebbe tanto più efficace per questo, chè essendo l'orrore dello spergiuro assai profondamente scolpito in tutti gli animi, non potrebbe un uomo mentire alla sua parola ed al giuramento per battersi in duello, senza cadere in una più grande infamia di quella, ch'ei pretendesse colla pugna evitare. Può bensì la malignità degli uomini compiacersi nel gittare qualche sospetto di poco coraggio sul rifiuto di un duello; ma quando si sapesse che non potea la pugna seguire senza la violazione della parola e del giuramento, la enormità dello spergiuro cancellerebbe indubitatamente quel frivolo onore, che altri avesse preteso di riportar dalla pugna, anzi ricoprirebbe d'ignominia i combattenti. L'orrore di sì gran delitto sopprimerebbe così nella pubblica opinione l'idea men vantaggiosa, che avesse mai potuto nascere a carico di quelli, i quali si rifiutano di duellare: e il disonore immaginario, che tanti attribuiscono a questo rifiuto, verrebbe a sfumare e dileguarsi, mediante la necessità a cui l'uomo sarebbe ridotto, di non potersi battere senza divenire al mondo oggetto di orrore e di esecrazione.

In Francia sin da principio del regno di Luigi XIV fu messo in opera il detto mezzo: parecchi gentiluomini della primaria nobiltà, ragunati di ordine del re per deliberare su i mezzi più confacenti a contenere il furore dei duelli, nessuno ne trovavano più efficace, che quello di formare una scrittura, contenente pubblica protesta di ricusare qualunque sorta di sfida, e far sottoscrivere quest'atto da tutti i gentiluomini del reame.

La dichiarazione fu in questi termine (*Recueil des Edits* ec. p. 338): « I sottoscritti fanno » il presente atto, dichiarazione pubblica, pro» testa solenne di ricusare qualunque maniera » di sfida, di non battersi mai in duello per » qualsivoglia cagione, e di fare in tutti i modi » chiara fede dell'abbominazione, in cui han» no il duello, siccome cosa contraria alla ra» gione, al bene e alle leggi dello Stato, e in» compatibile colla salvezza e colla Religione » cristiana: tranne però sempre il naturale di» ritto di respingere in tutte le maniere legitti» me ogni ingiuria, che loro fosse fatta per » quanto gli obbligherebbero la professione ed » i natali loro: essendo altresì pronti dal canto » loro in qualunque occasione a disingannare » in buona fede quelli, che credessero avere » cagione di risentimento contro di loro, e a non » darne mai motivo a nessuno ». Non vi si dice per altro, che vi fosse aggiunto il giuramento.

I marescialli di Francia approvano la detta dichiarazione con sentenza, promulgata il dì 1° luglio 1651; nella quale esortano tutti i gen-

liluomini del Regno a sottoscriversi, e ad osservarla compiutamente. Il dì 28 agosto delle stesso anno i vescovi della Francia, congregati in Parigi, colmarono di elogj la detta dichiarazione, e così la sentenza de' marescialli. I dottori della facoltà teologica di Parigi diedero anche essi il 10 agosto l'avviso loro su tale proposito; e dichiararono, che coloro i quali non acconsentissero in materia di duelli a ciò che in quella dichiarazione sia espresso; sarebbero per ciò solo incapaci del benefizio dell' Assoluzione, e di tutti i Sacramenti della Chiesa. Fra i nomi di quei dottori leggiamo quelli di S. Beuve, e di Du-Hamel.

V. Nelle Conferenze di Angers trovasi un sommario degli editti di Luigi XIV contro i duelli, e dei regolamenti, col quali quel monarca segnalò in questa parte il suo zelo per la Religione, la sua sapienza, e la fermezza nel governare.

In quegli editti prescrivesi fra le altre cose; che » i gentiluomini, e coloro che fanno professione di arme, i quali si stimeranno dovechessia offesi nella riputazione; invece di farne querela, presentino le loro doglianze al re, o ai marescialli di Francia, ovvero ai governatori e luogotenenti generali di sua maestà nelle provincie; acciocchè la ingiuria, che avessero ricevuto, sia ristorata per modo, da restarne l'offeso pienamente soddisfatto; volendo il re, che, quantunque fosse riconosciuto la ingiuria non essere molto grave, si ordini ciò non pertanto una soddisfazione tanto favorevole all' offeso, che abbia egli motivo di restarne contento.

» Nel caso, che gli offensori ricusino di sottomettersi al giudizio dei marescialli di Francia, sieno posti in prigione, e possano essere dichiarati scaduti dai privilegj della nobiltà.

» Gli offesi, i quali sfideranno a duello coloro da cui credano essere stati oltraggiati, saranno inabilitati a potere mai più ottenere la ristorazione della offesa, che pretendono aver ricevuta; e inoltre puniti colle diverse pene, negli editti enunciate.

» Se quelli, che sono sfidati, accettino la pugna, soggiaceranno alle pene medesime degli sfidatori: dichiarando sua maestà, ch'ella riputerebbe sempre il rifiuto del duello una prova di valore, degno di ottenere nelle guerre i più onorevoli posti.

» Se per effetto del duello lo sfidatore o lo sfidato, o ambedue restassero uccisi, farebbesi il processo contro la memoria de' defunti, siccome rei di lesa maestà divina ed umana; e i corpi loro si gitterebbero nella cloaca; proibito a' curati, ai vicarj, e agli altri sacerdoti di sotterrarli, o di comportare, che siano sepolti in luogo sacro.

» Quando uno solo dei due sarà morto, il sopravvivente, che avrà commesso l' omicidio, sarà senza remissione punito di morte.

» Se lo sfidatore e lo sfidato vengano di fatti alle mani, ancorchè niuno di loro resti ucciso, o ferito, facciasi ciò non pertanto processo criminale e straordinario contro di loro; sieno senza remissione puniti colla morte, e tutti quanti i loro beni mobili e immobili sieno confiscati pel re.

» Quelli, che eserciteranno l' uffizio di secondi o di terzi saranno puniti colle medesime pene, che sono imposte a coloro, che di essi si valgono.

» Tutti quelli, i quali porteranno cartelli di sfida, o meneranno i combattenti al luogo del duello, o saranno stati spettatori della pugna, condottisi colà a bella posta, saranno puniti di pene afflittive.

» Inoltre nell' articolo 25 dell' editto del 1679 è dichiarato, che 'l delitto del duello non potrà estinguersi nè per morte, nè per alcuna prescrizione di venti o di trent' anni, nè per verun'altra; ancorchè manchi la esecuzione, o la condanna, o la querela; e potrà essere perseguitato dopo qualunque spazio di tempo o contro il colpevole o contro la sua memoria ».

I marescialli di Francia corrisposero esattamente alle premure del re col promulgare, che fecero il dì 7 settembre dell' anno 1651, un regolamento per la esecuzione dell' editto contro i duelli.

Ora tornando a noi, siccome nel giro di più di un secolo si cangiano sotto certi riguardi notabilmente i costumi; così apparirebbe a coloro, i quali hanno speciale abilità nelle cose di leggi e di Stati, il considerare se taluni articoli, che potevano essere convenienti a quel tempo, sarebbero altrettanto anche oggidì. Nell' articolo 9 spettante alle offese fatte con colpo di mano, è detto che l'offensore dopo essere uscito di prigione, domanderà perdono all' offeso colle ginocchia per terra: si sottoporrà in quella posizione a ricevere una percossa, simile a quella che già diede; e ringraziare l' altro umilissimamente, se veramente non lo percuote, come potrebbe fare. Si aggiunge di più, che potrassi costringere l' offeso a gastigare l'offensore colle medesime percosse, che abbia da lui ricevuto; anche quando l' offeso fosse sì generoso da non volergliele dare: ciò per altro nel caso solamente, che la offesa sia per le circostanze riputata sì atroce, da meritare che l' oltraggiato sia ridotto a tale necessità.

Non vi ha, senza dubbio, cosa più giusta, che punire di prigione e di altre pene afflittive e pecuniarie chiunque abbia l' ardimento di avventare altrui uno schiaffo o un colpo di bastone: giusto è ridurre il temerario alla necessità di abbassarsi ed una vile positura, per domandare perdono all' offeso, e costringerlo a dichiarare o con parole o in iscritto, come è detto nell' articolo nono, « ch' egli fece brutalmente, ed ora prega che gli sia perdonato, » e sia posta in dimenticanza l' offesa ». Ma io

non oso definire, che avuto riguardo ai costumi presenti, si convenga ugualmente il permettere all' offeso, o più il costringerlo a castigar l' offensore colle stesse percosse, ch'el ne ricevette. E da un canto non sarebbe egli ciò un riconoscere per valida quella falsa legge del punto di onore, che col restituire botta per botta si lavi la macchia, che la ingiuria reca all' onore? Massima in tutto falsa, e che non può sussistere senza cagionar duelli. Dall' altro lato l'offeso, a cui si conceda la potestà, ovvero s' imponga l' obbligo di percuotere l' offensore dinanzi a lui prosteso, su di che fondamento appoggerà il suo diritto? Dovrà costui per avventura considerare sè stesso, come semplice esecutore della sentenza del giudice, o piuttosto come un uomo autorizzato ad appagare la propria vendetta privata, secondo la legge del punto di onore? E nel primo caso non è egli vero che sarebbe condannato l'offeso ad un supplizio più acerbo ancora di quello, a cui vuolsi far soggiacer l'offensore? Nell'altro caso poi sarebbe forse giusto autorizzare un privato a fare la sua privata vendetta; cosa tanto contraria alla morale evangelica, quanto indegna di un cuore nobile e magnanimo? D'altronde col far considerare la detta soddisfazione come ordinata dalla legge del punto di onore, non si confermerebbe vie più quella falsa legge, di cui dovremmo procurare di abolire sino la rimembranza? Pare che a questo inconveniente fosse provveduto in quelle leggi, dove è condannato l' offensore a ricevere la guanciata per mano di un ufficiale della giustizia, nel caso che l' atrocità dell' oltraggio richiegga una sì disonorevole punizione.

VI. I principi dell' augusta casa di Savoja, a cui un padre della Chiesa (S. Anselmo, l. III, ep. LXX) rende nella persona di uno degli antenati loro il glorioso testimonio, ch' egli adoperano la sovrana potestà per la conservazione della Religione e della giustizia; segnalarono ad un tempo e il loro zelo per la legge di Dio, e la tenera affezione inverso i popoli soggetti, mediante quelle leggi salutari, che fecero contro i duelli. Carlo Emanuele I, *uno dei più grandi principi de' suoi tempi*, dice l'abate Lenglet, *per la grandezza del suo coraggio, e pe'suoi meravigliosi talenti nell amministrazione del Governo*, proibì espressamente i duelli, non solo come Gran Maestro negli statuti dell' Ordine di San Maurizio, ma ancora come sovrano nelle sue Costituzioni del 22 gennaro dell' anno 1619; nelle quali fra le altre cose dichiara, che il ricorso dell' offeso al principe od a'suoi ministri per la ristorazione di qualsivoglia ingiuria, non potrà essere imputato giammai a difetto di coraggio o a viltà; o che tiene per fatta a sè medesimo qualunque imputazione, che potesse farsi altrui su questo proposito. Vittorio Amedeo I colla Cristina resero vie più stabile la esecuzione di quelle leggi con nuovi editti contra i duelli.

Carlo Emanuele II non si contentò di rinnovellare i divieti de' suoi predecessori; ma volle oltracciò prevenire il male, costringendo tutti i gentiluomini de' suoi domiuj a fare una pubblica protesta con giuramento di non battersi mai in duello. Aveva egli compresa la necessità di aggiungere al terror dei gastighi qualche rimedio, atto a dissipare quella funesta illusione, che sotto lo specioso pretesto di una male intesa riputazione, fa riguardare la disobbedienza alle leggi, come un' azione legittima, e l' offesa di Dio come un mezzo necessario per conservare il proprio onore. Tal è il linguaggio, e lo scopo delle sue disposizioni negli editti del 10 settembre 1661, e del 1° settembre 1667.

Madama Reale Giambattista di Savoja, seguì le stesse traccie durante la sua reggenza; e volle dar l' ultima mano ai regolamenti, che'l duca suo sposo avea già fermati intorno a questa materia. Ella ingiunge in un decreto dell'anno 1667, sottoscritto *Buschetto* e *De S. Thomas* la formola del giuramento, che debbono fare i gentiluomini: è desso concepito in questi termini: « Io sottoscritto giuro, e fo promessa di » non battermi in duello; e a tal effetto di non » accettare, nè fare disfida di sorte per qual» sivoglia cagione ed offesa: riserbandomi ciò » non ostante, nel caso che io riceva qualche » ingiuria, il diritto di prevalermi dei mezzi, » che non sono dalle leggi vietati, e che sa» ranno più convenevoli alla conservazione del» la mia fama. »

Madama Reale ordina, che nelle risse, le quali avverranno fra gentiluomini, la deposizione di quello, che avrà giurato, dovrà sempre prevalere a quella della parte, la quale non avrà giurato; meno il caso che vi abbiano prove espresse del contrario: e che si debbano giudicare sulle proprie loro testimonianze. Comandi altresì che quelli, i quali saranno presenti a qualche attentato, che potesse cagionare una rissa fra gentiluomini o altre persone; e quelli ancora che ne avranno contezza, saranno obbligati di darne senza indugio l' avviso sotto pene arbitrarie, da imporsi secondo la qualità delle persone, e l' occorrenza de' fatti. Il re Vittorio rinnovò la proibizione dei duelli nelle sue leggi e Costituzioni (l. IV, tit. XXXIV, c. V) sotto pena della vita e della confiscazione de' beni: ivi si cita in margine un editto di Madama Cristina del 17 ottobre 1643.

VII. Uno dei maggiori ostacoli, che incontrano i principi nel fare esattamente osservare le loro leggi contro i duelli, si è la necessità, in cui pare che si trovino, di doverli tollerare, quando i loro uomini d'arme fra gli eserciti raccolti, sono sfidati da quelli di un' altra nazione: sembra, che rifiutare il duello in una congiuntura sì delicata sarebbe un dare ansa a credere che manchi l' animo e il coraggio avanti a' nemici, come più forti molto: la qual

cosa torna a mettere in isbaraglio per certo modo la riputazione di tutto l'esercito, mostrando che quelli, ond'è composto, non sono in istato di battersi con guerrieri, che li sfidano impunemente.

Un gran sovrano (Federico Guglielmo, re di Prussia, con un editto dell'anno 1713), per ovviare da un lato a tale inconveniente, e per evitare dall'altro il disordine, infinitamente più grande, di tollerare disobbedienze in pregiudizio della maestà delle leggi, si appigliò al partito di dichiarare che, quando i suoi sudditi trovandosi in paese straniero fossero oltraggiati, provocati, e come forzati a battersi, riputerebbesi il duello un mero incontro; ben inteso però, che seguendone qualche omicidio, si procederebbe contro di essi secondo le disposizioni del diritto comune.

L'autore dello *Spirito delle leggi*, favellando della inumanità della schiavitù de'Negri, suggerisce con molta destrezza, quanto sarebbe desiderabile, che i principi d'Europa facessero per abolirla una convenzione generale a pro della compassione e della pietà. Io non so se per avventura l'interesse del commercio non opporrà sempre ostacoli insuperabili a un desiderio, così degno di un'anima compassionevole per le sciagure della umanità: ma che vi sia tutto l'interesse per qualunque principe in far osservare i propri editti contro il duello, questa è cosa certissima ed evidente. Perciocchè trattasi di un abuso, il quale oltraggia la maestà del trono, mentre i privati si arrogano il diritto della spada per farsi giustizia da sè; di un abuso, che toglie allo Stato de' sudditi, la cui conservazione gli deve esser preziosa; che dissemina turbamento e desolazione tra le famiglie; che fomenta inimicizie pregiudizievoli alla pubblica tranquillità, e tende a distruggere ogni buon ordine, e tutta la disciplina degli eserciti. Queste considerazioni si leggono in quasi tutti gli editti, promulgati contro i duelli; nè mai videsi una concordia di sentimenti più perfetta, dell'orrore generale, dimostrato da tutti i sovrani d'Europa, contro un sì pernicioso disordine. Supponendo dunque per modo d'ipotesi (dappoichè ci protestammo da principio del presente capitolo, che noi eravamo assai lontani dal proporre la menoma idea nostra particolare), che una convenzione, siccome quella, di cui il Montesquieu suggerisce sì destramente la convenienza, rispetto alla schiavitù de' Negri, potesse aver luogo in proposito de' duelli; e che per un consentimento generale si accordassero i principi nel far sottoscrivere da' loro gentiluomini e ufficiali una pubblica dichiarazione, « per la quale promettessero costoro sulla parola di onore, e con giuramento di non battersi mai in duello, e si protestassero di considerare sì fatta azione come contraria alla fedeltà, e alla ubbidienza, che debbono a Dio e ai loro sovrani »; pare, che da tutta questa supposizione potremmo conchiudere, ch'ella somministrerebbe ai principi uno de' mezzi più efficaci, affine di rendere stabile la esecuzione de' loro editti contro i duelli. Dopo sì fatta dichiarazione chiunque avesse l'ardimento di offerire il duello, in qualsivoglia paese ei si trovasse, vedrebbesi per ciò solo coperto d'ignominia così presso il pubblico, come presso il corpo, a cui egli fosse aggregato. E neanche la legge d'onore permetterebbe tampoco allo sfidato di accettare la pugna; quando l'avversario fosse pubblicamente disonorato per avere violato la sua parola, e il giuramento, e la fedeltà dovuta a Dio ed al suo principe.

Forse basterebbe ancora, che si accordassero i principi a non dare asilo nei loro Stati a quelli, i quali vi si rifuggissero dopo essersi battuti in duello; e a rimetterli nelle mani de' loro sovrani, tosto che questi glieli richiedessero.

Il solo inconveniente, che si potesse temere, sta in questo, che qualche uomo, ugualmente temerario e codardo, non vedendosi più in pericolo di essere sfidato a duello, dovesse mal darsi con maggiore facilità ad oltraggiare le persone dabbene, quali senza ciò sarebbero state temute e rispettate: ma forsechè gli arbitri della terra non hanno mezzi da tenere a freno queste anime vili e perdute, e far sì che debbano più sicuramente pentirsi della loro temerità in offendere gli uomini onesti, di quello che questi ultimi potessero fare colla libertà di sfidarli a duello?

Pare altresì che potesse allargarsi, e rendersi universale un mezzo, che riuscì felicemente in un caso particolare, descritto dal P. Stadler sulla fede di un generale di milizia. Era imminente l'assalto di una fortezza (il cui nome, nè l'anno dell'assedio non accenna l'autore); e già tutto era pronto per venire all'azione, che doveva essere una delle più pericolose. Un capitano, a cui non ispettava prendere parte alla spedizione, andò a presentarsi al comandante spontaneamente, e lo pregò a incaricarnelo. Costui, che molto lo amava, gli rappresentò lo sbaraglio, a cui sarebbesi esposto, e lo consigliò a lasciare l'onore dell'impresa a coloro, cui per obbligo s'apparteneva incontrarne il pericolo. Ma il capitano stette sì fermo, che ottenne la commissione bramata; e in guisa vi si diportò, che diede manifeste prove della sua valentia, ed ebbe la felicità di uscirne a salvamento. Il comandante fu curioso di penetrare la secreta ragione di una risoluzione così inaspettata; a cui l'altro rispose, che essendo egli stato sfidato a duello, nè permettendogli la sua coscienza di accettarlo, aveva voluto porre in salvo l'onore con un atto, il quale testificasse a tutto l'esercito il suo valore. E in fatti non vi fu alcuno, il quale non confessasse sinceramente, che minor coraggio vi abbisognava per accettare il duello, che per saperlo rifiutare a questo modo.

Il fatto precedente mi ritorna alla memoria una contesa di onore, di cui una volta là nelle Gallie due ufficiali diedero lo spettacolo all' esercito di Cesare; e da quei grand' eroe fu stimata degna di essere trasmessa alla posterità ne' suoi Comentarj (l. V). Erano costoro prossimi l' uno e l'altro al primo posto; e la emulazione di ciascuno a meritarsi la preminenza, era degenerata in odio manifesto. I nemici erano già sul punto d' investire la loro legione; quando l' uno dei due, detto Pulfione, disse a Vareno, che era l' altro, come quella giornata stessa doveva decidere la loro contesa; e tosto esce dal campo, e gettasi tra il più folto della mischia: Vareno, punto nell'onore, non indugia a seguirlo. Pulfione trovandosi di alcuni passi più innanzi ferisce col giavellotto il primo Gallo, che gli venne incontro; ma gli altri ricoprendo costui co'loro scudi, si cacciano addosso a Pulfione: un dardo, passatogli per mezzo lo scudo, e fermatosi alla ciarpa gl' impedisce di trarre la spada: accorre Vareno in suo aiuto; e i nemici credendo Pulfione passato da banda a banda, si gettano in folla sopra Vareno. Questi si fa largo colla spada alla mano, uccide il primo, e gli altri arresta: mentre però il suo ardore lo porta, cade, e quelli già gli stan sopra. Sopraggiunge Pulfione a soccorrerlo vicendevolmente, e lo toglie d'impaccio: da ultimo si ritirano ambedue senza esser feriti, dopo aver ucciso gran numero di nemici: e ritornano al campo cogliendo della loro emulazione la gloria di aver l'uno all'altro salvata la vita, e lasciando indeciso quale dei due avesse più acquistato di sì verace onore.

Qual mai uomo, appassionato della gloria, non amerebbe meglio aver posto fine ad una contesa di onore con una sfida simile a questa dei due Romani; piuttosto che con un duello privato, il quale, malgrado tutta la serietà che vi si ponga, sarà sempre riputato un frivolo dibattimento a confronto di quelle azioni forti e illustri, che proteggono la causa pubblica, e decidono talora della sorte di tutto un esercito?

Supponiamo dunque per un momento, che un guerriero sfidato a duello in tempo di guerra proponga allo sfidatore di andare di comune consentimento a pregare il generale, che li disponga ambedue nella prima occasione l' uno a lato dell' altro ne'posti, al fiore degli uomini riserbati; io domando, non daranno eglino questi guerrieri un' idea più vantaggiosa della loro persona col procurare di superarsi a vicenda pe' loro fatti illustri, alla presenza dell' esercito; di quello che potessero fare con eseguire furtivamente un duello, dove si può sempre credere, che vi abbiano minori pericoli, e più modi di sostenersi? E dimando, se quegli che ricusasse la impresa, non darebbe adito per avventura ad un legittimo sospetto di non aver poi tanta bravura, quanta si studia di dimostrarne!

Che impedisce pertanto che ne' corpi, dove si fa professione di segnalato valore, sia decretato, che in qualunque contesa di onore, in cui si trattasse di por mano alla spada, quegli, che pretendesse una qualche soddisfazione, avesse il diritto di provocare il suo avversario, salvo sempre il dovere della subordinazione, ad un combattimento di gloria, della specie di quello dei due guerrieri romani, il quale si meritò gli elogj di Cesare? introdotta una volta, e posta in esecuzione la detta massima, se di poi sopravvenisse un duello, non avrebbe egli il pubblico per avventura un forte motivo da accagionare i combattenti di non avere avuto tanto coraggio da farsi vedere, e da cercare una soddisfazione sotto gli occhi di tutti; anzi di essersi battuti in segreto, unicamente per evitare un cimento troppo pericoloso? Nè le ferite, che si potessero in un duello ricevere, proverebbero, che altri si fosse in quello esposto ad un pericolo eguale. Imperciocchè non veggiamo forse talora alcune persone soggiacere per un'azione infelice al più picciolo rischio, ed altre uscire da gravissimi pericoli a salvamento? Così il duello, in vece di dar riprova di bravura, comincerebbe a divenire contrassegno di un valore almeno dubbioso.

Sappiamo dalla storia, che era venuto fatto al maresciallo De Brissac di frenare la voga dei duelli coll' appigliarsi al partito di permetterli a condizione, che quelli i quali volessero battersi decidessero la loro contesa sopra un ponte fra quattro picche; e'l vinto venisse gittato nel fiume senza che al vincitore fosse permesso di donargli la vita. Il che, siccome fu noto da' fatti, compresse la smania di duellare col terrore di quel ripentaglio. Siffatto espediente era senza fallo ingiusto e crudele; ma non potrebbero i capi degli eserciti, e que' delle nazioni conservare ciò che questo mezzo avea di periglioso, e che serviva come di rimedio al male: e lasciare in disparte quel che vi era d' inumano ed ingiusto, rivolgendo il pericolo ad uno scopo utile pel bene pubblico ? Ei potrebbero agevolmente conseguire questo scopo, solo col dichiarare, che chiunque si trovasse nella circostanza di dover provare ad un altro il proprio valore, sarebbe riputato farlo ignobilmente, se non avesse coraggio di cimentarsi con lui nella prima occasione, in cui facesse mestieri incaricare uomini scelti di sostenere l'urto de' nemici, o anche di assalirli con pericolo quasi inevitabile della vita.

Dirà taluno, che siffatto espediente non può adoperarsi tranne in tempo di guerra. Ma quello è per l' appunto il tempo, siccome osservammo poco più sopra, il quale fa mostra di porgere il più specioso pretesto per tollerare i duelli: siccome ancora sembra, che lo espediente proposto unisca in sè solo la doppia utilità di somministrare un mezzo di reprimere un abuso pernicioso, e di reprimerlo senza rischio

di far il minimo oltraggio al valor de' soldati.

Del resto conviene por mente, che sarebbe un rendersi colpevole innanzi a Dio il ricorrere a tal mezzo per ispirito di orgoglio o di vendetta: epperò dobbiamo distinguere nello spediente proposto ciò, che possono i privati innocentemente praticare, da ciò che si può dal Governo mettere in opera legittimamente. I teologi consentono comunemente, essere azione permessa ed onesta di sua natura, l'esporre la propria vita ai più grandi pericoli, quando ciò torni necessario o utile alla cosa pubblica; ma tutti sanno altresì che, affinchè un'azione permessa ed onesta di sua natura, sia innocente e virtuosa nella pratica, bisogna aggiungervi una diritta intenzione, e le debite circostanze, onde vuol essere accompagnata. Non è certamente vietato il ricorrere ad un'azione legittima, e onesta di sua natura, per liberarsi da una ingiusta vessazione; soltanto fa bisogno che quel motivo speciale e prossimo sia subordinato ad un fine superiore, degno del cristiano. Ma se stiamo unicamente al motivo prossimo, dobbiamo dire che siccome è permesso a un uomo per avere di che vivere, o per ingrandirsi onestamente l'arrolarsi alla milizia, benchè a tal modo egli si esponga a perdere la vita ne' più gravi pericoli (e ciò, perchè la professione dell'armi tende al pubblico bene); così per la stessa ragione, considerando solo il motivo prossimo, è permesso per sottrarsi ad un'ingiusta vessazione il cercare sotto la tutela di una legittima autorità la occasione di cimentarsi per la causa comune; purchè però questo motivo speciale sia subordinato allo zelo della pubblica utilità, e ad un fine più alto ancora. Or quegli, che ricusa il duello, ha soventi volte cagione di temere una ingiusta vessazione, atteso il disprezzo volgare, che quel rifiuto potrebbe acquistargli: sicchè per liberarsene, e mettere in salvo la sua riputazione da un aggravio, che a torto gli si potrebbe fare (malgrado tutta la ingiustizia, che vi sarebbe nel farglielo), par cosa manifesta che a questo tale sia lecito proporre al suo avversario di andare insieme a provare innanzi al mondo il loro valore nelle occasioni, ove realmente è atto di valore, permesso e lodevole di sua natura, l'esporsi a morire: cioè, nelle occasioni, che un tal sacrificio può giovare alla causa comune: restando sempre fermo, che nella pratica questo motivo speciale dev'essere animato dallo zelo del pubblico bene, a cui siffatta azione tende di sua natura; e inoltre scevro affatto di qualunque affezione di vanità, e di rancore. A tal modo l'azione del guerriero, di cui favella il P. Stadler, fu innocente, e lodevole eziandio pel suo scopo; e potè esserlo ancora innanzi a Dio, se pure non fosse stata contaminata per difetto di buona intenzione.

Se dunque nelle accennate circostanze questa maniera di governarsi dal canto di un privato può essere innocente; potranno ben anche i magistrati legittimamente introdurla, come rimedio ad un male troppo grande; e stabilir per massima, che chiunque avrà da far fede colle opere, com'egli è dotato di coraggio, dovrà indirizzarsi ai capi dell'esercito, acciocchè gli prefiggano la occasione di segnalarsi per qualche illustre impresa, dovunque la pubblica utilità richiegga il braccio ed il senno degli uomini più valorosi.

Così trarrebbe lo Stato un effettivo guadagno dalle dissensioni stesse de' cittadini: e i duelli cadrebbono quasi da loro stessi, quando non si possa senza vergogna preferire il partito di battersi nascosamente con minore pericolo, all'altro di cimentarsi sotto gli occhi di tutto un esercito con pericolo assai più imminente. Per tal mezzo le contese di onore invece di terminare in oscuri combattimenti, seguiti da barbare uccisioni fra cittadini, finirebbero con fatti illustri, utili alla patria, e degni della immortalità.

DISSERTAZIONE

SULL' USURA

CONTRO

Il Puffendorf, e suo Traduttore (1)

VERSIONE

DELL'AB. LUIGI PANDOLFO

In un corollario dei miei *Principj metafisici della Morale* (2) dissi, che l'usura è contro il diritto di natura.

A giustificare questa proposizione conviene, che io spieghi prima di tutto in che senso io prenda la parola *usura;* di poi arrechi in iscorcio le prove, che la dimostrano contraria al diritto di natura: da ultimo risponda alle ragioni, colle quali il signor di Puffendorf, o suo Traduttore vorrebbero sostenere tutto l'opposto.

Intendo sotto il nome di usura quella volontà deliberata, per cui altri prestando del denaro o altra cosa, tale che il mutuatario acquisti in virtù dell'imprestito un pieno diritto di disporne a suo talento; pretende in virtù del prestito, oltre la restituzione di ciò, che ha imprestato, qualche altro vantaggio ancora; qualunque sia il titolo, ond'egli deduca il diritto di percepirlo, e d'imporre al mutuatario l'obbligo di soddisfarvi.

Dunque la nozione dell'usura è un modo misto, per servirmi del linguaggio del signor Locke, ovvero una nozione composta di più idee semplici: la quale comprende in primo luogo una volontà deliberata; giacchè ogni azione morale dipende da una volontà deliberata. E la mancanza di quest'avvertenza ha tratto in errore il Barbeyrac in materia delle azioni indifferenti; siccome a suo luogo io dimostro negli Elementi della Filosofia Morale (3). Imperciocchè non bisogna considerare solamente l'atto esterno, il quale d'ordinario può essere bene o male eseguito secondo la buona o cattiva disposizione della volontà; ma sì di questa disposizione della volontà conviene tener conto sopra ogni altra cosa; giacchè solo al consentimento della volontà si appartiene di essere moralmente buono o cattivo. E per non uscire di tema, sebbene v'abbiano contratti, i quali non possano farsi senza usura; ve n'ha pure di quei, che per sè stessi sono indifferenti; essendo buoni, se si fanno con buona fede, e pel motivo di soccorrere il prossimo; cattivi, se la volontà vi è portata dal desiderio di guadagno e d'interesse. Questi diversi motivi ci offrono una regola sicura per giudicare in coscienza, se questi tali contratti sieno innocenti, o usurai: così un uomo compera un fondo coll'intenzione sincera di tenerlo; il venditore non di meno si riserba il diritto di ricomprarlo, purchè n'abbia in seguito voglia, e comodità: si avvera il caso; e chi avea venduto il fondo, avvalendosi del suo diritto se lo ricompra. Qui vede ognuno, come chi avea da prima comprato, può in coscienza possedere i frutti percepiti per tutto il tempo, che si è goduto il fondo. Al contrario se un uomo finge di comperare un fondo colla pretensione, che il venditore alla fine d'un dato tempo gli debba restituire la somma che ha sborsato, e frattanto ei si goda i frutti del fondo, come se veramente l'avesse comperato; chiaro si vede, che quantunque le circostanze esterne sieno si-

(1) Il testo francese non vide la luce, primachè nel tomo XX della edizione romana: nessuno innanzi di noi lo rese in volgare. Fia utile avvertire, che la trattazione presente, siccome tutta filosofica, tiene qui il debito luogo; gli altri scritti contro l'usura, avendo piuttosto la impronta teologica, staranno meglio, se Dio ce lo consente, nella Serie della Teologia morale, cioè nel tomo sesto di questa collezione. D. A. M.

(2) Vedi sopra a pag. 61 in questo medesimo tomo.

(3) *Philos. Mor. Instit.* disput. 2 cap. 3. (sup. pag. 105 e seg. in questo medesimo tomo).

mili a quelle del caso precedente; pure la diversità del motivo e dell'intenzione, con cui si fece il contratto, basta a renderlo malvagio, e ad obbligare il compratore alla restituzione dei frutti percepiti.

In secondo luogo l'usura è una volontà deliberata, fondata sul prestito d'una cosa, della quale il mutuatario acquista pieno diritto di disporre a suo talento: e questo difatti avviene nell'imprestito d'una somma, o d'una misura di biada, di vino e simili. Così senza entrare nella quistione, che ordinariamente ponesi in campo, se coll'imprestito si trasferisca il dominio della cosa prestata; basta, che chi prende in prestito abbia un pieno potere di disporre della cosa prestata, perchè gli argomenti tratti dal trasferimento del dominio sossistano in tutta la forza loro.

In terzo luogo è una volontà di fare qualche guadagno in virtù del prestito: giacchè quando il guadagno, che altri intende fare, sia fondato su quello che dicesi *lucrum cessans, et damnum emergens*, esso è lecito, e conforme al diritto di natura.

In quarto luogo aggiungo: su qualunque titolo si appoggi la pretensione del guadagno in virtù del prestito. Perocchè taluni non avendo ben da vicino esaminato questa materia, fra gli altri Gregorio di Valenza, uomo d'altronde di molta dottrina, hanno detto, che l'usura abbia luogo soltanto quando si pretenda il guadagno come dovuto per giustizia, e non già quando si pretenda come dovuto per titolo di riconoscenza, o di benevolenza: questi tali cioè non avvertirono, che diritto perfetto non vi ha, il quale imponga agli altri un obbligo, ed a noi dia azione contro di loro, se non quello, ch'è fondato sulla giustizia: nè la riconoscenza, o la benevolenza ci danno diritto ad esigere per forza ciò, che altri ci debbono a titolo di riconoscenza, e di benevolenza; di fatti saria contro la natura di queste virtù s'elle dovessero essere forzate. Laonde Innocenzo XI con tutta ragione condannava questa proposizione: *Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur ex benevolentia et gratitudine debitum; sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum.*

Conviene ora, che lo provi, come l'usura, in tal modo definita, è contraria al diritto di natura. Egli è contro il diritto di natura volersi arricchire a spese del prossimo; ora chi esercita l'usura, pretende arricchirsi a spese del prossimo: dunque. La maggiore dell'argomento viene dal più chiaro lume della retta ragione. Imperciocchè quella eguaglianza naturale, ch'è fra tutti gli uomini, non permette, che un uomo pigli rispetto ad un altro uomo, la condizione di mezzo rispetto al fine: e certamente ogni mezzo è inferiore al fine suo proprio. D'altra parte chiunque pretenda di arricchirsi a spese altrui, non può riguardare il suo prossimo fuorchè come un mezzo, ond'egli debba valersi a proprio vantaggio; quasichè un uomo fosse fatto per servire col danno suo al guadagno di un altro. La minore è tratta dalla nozione stessa dell'usura, quale fu di sopra spiegata. Eccone la prova. Il diritto di chi dà in prestito contro chi lo riceve, è unicamente fondato sulla cosa prestata; giacchè il favore d'imprestare non consiste che nella roba prestata: in una parola tutto il favore sta nell'imprestito, e l'imprestito non vale più nè meno, che la cosa prestata. Quindi conseguita chiaramente che chi impresta, non acquista a rigor di termine nessun altro diritto contro colui che riceve l'imprestito, se non per quella porzione de' costui beni, che alla somma imprestata risponde: adunque se n'esige qualche cosa di più, ei s'arricchisce dei beni, e delle spoglie del suo prossimo, sulle quali non ha veruno diritto. E quando anche quegli, il quale ha preso in prestito, avesse fatto qualche guadagno della somma prestata; non per questo, chi a lui fece il prestito, può nulla pretendere di vantaggio. Perciocchè avendo il debitore acquistato un pieno potere di disporre a suo talento della somma presa in prestanza, egli acquista in virtù di questo potere il dominio del profitto, che ne trae. Donde viene, che se l'altro pretendesse, oltre la restituzione della somma principale, una parte di questo prodotto, pretenderebbe l'altrui roba, e vorrebbe arricchirsi a spese di lui. Io dimostro altresì, come l'usura è contraria parimente al diritto divino, e questo farò coi luoghi della S. Scrittura, rispondendo agli argomenti di Puffendorf, e di Barbeyrac.

Il primo argomento di questi autori si è, che la legge del Deuteronomio, la quale vieta agli Ebrei d'esercitare l'usura verso gli altri Ebrei, dee considerarsi non già come una legge generale, che obbligasse tutti i popoli; ma soltanto come una legge particolare, fondata sulla costituzione politica e civile del popolo ebreo. Di fatti, dice il Puffendorf, se ogni interesse, che si prende da un debitore, fosse contrario alla legge di natura; come mai Dio, il quale è la stessa santità, avrebbe potuto permettere, e raccomandare, per così dire, ad un popolo, che egli si era scelto per santificarlo in una guisa tutta particolare, di violar questa massima del diritto di natura verso nazioni, che nessuna ingiuria avessero fatta al popolo stesso?

Ecco in poche parole la più considerevole argomentazione di questi autori a mostrar, che l'usura non è contraria al diritto di natura, nè al diritto divino positivo ed universale. Ma primieramente chiunque si vorrà prendere la pena di leggere nel Puffendorf le ragioni politiche di questa *particolarità*, ch'egli attribuisce alla legge del Deuteronomio, vedrà, com'esse altro non sono, che discorsi vaghi; nè provano altro, se non che qualora la detta legge del Deuteronomio fosse stata puramente *particolare*, sarebbe riuscita conforme all'indole del popolo ebreo, ed

alla costituzione del suo Governo. Ma questi ragionamenti potrebbero egualmente applicarsi ad ogni altro popolo, o Stato: essendochè in tutte le parti l' interesse è passione dominante; ed in qualunque stato si voglia, è contro la politica, che i più potenti molestino ed opprimano interamente i meno potenti.

In secondo luogo rispondo, che o si tenga conto delle regole, generalmente ricevute per la interpetrazione della Scrittura, o si riguardi all' indole, ed ai Governo del popolo ebreo; riesce ben più conforme alla Scrittura ed alla ragione il considerare come un precetto naturale e divino la proibizione fatta agli Ebrei d' esercitar l' usura gli uni inverso gli altri; e avere per una semplice tolleranza o condiscendenza politica il permesso, che loro fu conceduto, di esercitarla verso gli stranieri. E di vero se i luoghi oscuri della Bibbia, e quei che sembrano discordanti fra loro, si debbono chiarire con quelli, che sono più lucidi, e più decisi; noi troviamo nei Salmi, ed in Ezechiele dei passaggi formali, dove l' usura è sì espressamente condannata, che solo con isforzate interpetrazioni si potrebbero eludere. E così appunto il Barbeyrac, senza recare la minima prova, e sempre con quell' aria di sicurezza, di cui egli si contenta che abusino i troppo creduli lettori, sostiene, che quando Davide ed Ezechiele danno per uno dei contrassegni dell'uomo dabbene, che *non impronti il suo denaro ad usura*, trattasi solamente dell'imprestito vietato dalla legge, quando il Governo d'Israele sussisteva. Ma se il Barbeyrac spiegando le parole del Salmo, e d' Ezechiele avesse usato la medesima precauzione, che ha adoprato a spiegare le parole di Gesù Cristo in S. Luca (cap. 6); cioè di ponderarle un tantino, e in sè stesse, e nella connessione che hanno con ciò che segue, e ciò che precede; egli senza fallo avria conosciuto, che Davide nel Salmo 14, ed Ezechiele nel cap 18, descrivendo l' uomo giusto, vi fanno in tutto campeggiaro l' osservanza dei precetti della legge naturale, divina, ed universale. Chi è colui, dice Davide, che riposerà sul monte sacrosanto di Dio? Quegli, che cammina nell' innocenza, e che adopera la giustizia; quegli, che di cuore ama la verità, e colla lingua non fa inganno altrui: quegli che non fa male ai prossimo, anzi dalle ingiurie lo difende; quegli che tiene i malvagi per vili, e onora coloro, che temono Dio; quegli che non giura per mancare altrui di fede; che non fa usura del suo denaro, nè si lascia corrompere co' donativi a danno degl' innocenti. Da capo a fondo del Salmo si vede egualmente, che qui non si tratta de' precetti della politica, nè tampoco di leggi particolari. Davide enumera i doveri, che la legge di natura ne impone verso il prossimo; e pare propriamente che tanto egli, quanto Ezechiele abbiano evitato di parlare di leggi particolari del popolo ebreo, affinchè questo Salmo e questo capitolo servissero poscia ai cristiani ed a tutti gli uomini d'una eccellente istruzione, e d' un perfetto modello di carità, e di giustizia naturale.

Quanto al luogo di S. Luca: *Imprestate senza nulla sperare;* pretende il Barbeyrac che queste parole *senza nulla sperare*, non si riferiscano piuttosto alla parola *prestate*, che alle precedenti, *amate i vostri nemici, e fate loro del bene*: e molto egli si compiace di questa nuova, ed importante osservazione; donde conchiude, che le parole: *imprestate senza nulla sperare*, chiaramente significhino: imprestate, quantunque non abbiate ragione d'attendere, che colui, il quale ha preso da voi in prestito, sia per rendervi il contraccambio a tempo suo. Ma non ostante la nuova osservazione del Barbeyrac, chiunque leggerà il detto capitolo di S. Luca senza prevenzione, troverà per certo, che Gesù Cristo propone ai cristiani una carità molto superiore a quella beneficenza, che i pagani seppero osservare: scambievolmente fra loro. Dice adunque: amate i vostri nemici; giacchè se amate solo i vostri amici, voi nulla fate di più dei pagani: fate del bene a coloro, che vi fanno del male; perchè se fate solo del bene a coloro che ve ne fanno, neppure in questo fate nulla di più o di meglio dei pagani: imprestate senza nulla sperare, senz'attender profitto; imperciocchè se voi imprestate per trarne guadagno, non fate più dei pagani stessi, i quali danno ad imprestito non a motivo di carità, e per fare del bene al prossimo, ma per procacciar bene a sè medesimi: voi dunque imprestate per carità, e non pel desiderio di guadagno. Ecco, se io non m' inganno, un senso, molto più naturale al passaggio arrecato, e molto più conforme allo scopo, che Gesù Cristo si propone in questo capitolo; ch'è di destare una carità perfetta, ed interamente disinteressata nello spirito dei cristiani, affine di averne del merito presso Dio: carità, e merito, che non hanno più luogo in nessun modo nella spiegazione di Barbeyrac; giacchè quantunque non vi fosse da sperare, che chi prende in prestito, volesse alla sua volta prestare a noi, non ci converrebbe poi fare grande violenza alla natura imprestandogli una somma a condizione, che ne pagasse gl'interessi. I pagani medesimi non sarebbero stati puntigliosi altrettanto, nè avrebbero rifiutato d' investire il loro danaro prestandolo a chi ne avesse pagato gl' interessi, quantunque non avessero potuto da lui sperare il contraccambio. Oltre a che se l'imprestito, di cui parla Gesù Cristo in S. Luca, non fosse un imprestito puramente gratuito, ed al solo fine di soccorrere il prossimo, ma un imprestito coll'usura; io credo che il Barbeyrac dovrebbe assai penare per citarmi un sol caso, ove si avesse a temere, che colui al quale imprestiamo, non fosse disposto all'occasione di renderci il contraccambio: di fatti nessuno vi ha, il quale non ami meglio dare, che prendere in prestito una somma a interesse; e se oggi io presto cento scudi al cinque per cento, posso

star sicuro che il mio debitore desidera di rendermi il contraccambio più che io stesso di riceverlo. Or è ben evidente, che Gesù Cristo ivi raccomanda una pratica di carità non comune fra gli uomini, anzi contraria alle loro voglie; la qual cosa non può intendersi altrimenti, che per un precetto d'imprestare al solo fine di giovare al prossimo; e non punto colla speranza di ricevere alcun guiderdone, o di ricavare qualche utile dall'imprestito. Infine ognun vede chiaramente, che Gesù Cristo propone agli uomini, che imprestano, un motivo puramente spirituale, lontano d'ogni interesse temporale; il che non conviene, se non ad un imprestito puramente gratuito.

Eppure il signor Barbeyrac, contentissimo della sua esposizione, s' arma d'invettive contro i Concilj, i Padri, ed i Teologi cattolici. Egli avverte sulle orme di La Placette, che un famoso casuista, cioè il Bannes, confessa, come la prova fornita dalle parole di Gesù Cristo, trae la sua forza non dalle parole stesse, che sono capaci ancora di altri sensi, ma unicamente dall'autorità dei Padri, e dei Concilj, che in siffatta guisa le hanno spiegate. Io rispondo, che sebbene il casuista Bannes non abbia forse avuto perspicacia bastante per vedere, che la prova fornita dalle parole di Gesù Cristo tiene la sua forza dalle parole stesse, le quali non possono ricevere altro senso ragionevole; nondimeno è degno di molta stima per aver sottomesso il suo giudizio all'autorità dei Padri, e dei Concilj; e in questo si mostra gran fatto superiore alle stravaganze, ed all'incomportabile vanità del Barbeyrac; il quale non avendo per avventura maggior capacità di questo casuista, ha nondimeno una sì cieca, e presuntuosa idea del proprio acume e intelligenza, che niente badando, come i Padri della Chiesa non han potuto unanimemente ingannarsi nell'intendere la legge divina contenuta nella Scrittura, senza che ne segua, che lo spirito di verità sia mancato alla Chiesa contro la promessa di Gesù Cristo; e come la Religione Cristiana, la quale sta appunto nello intendere la divina legge, sarebbe in tal caso morta nello stesso suo nascere; niente, dico, badando a tutto ciò, osa sfidare con disprezzo tutto quello, ch'ei potesse aver quandochessia imparato dai Papi, dai Padri, e dai Concilj; e non ha rossore di predicare, che soltanto dopo la Riforma, e co'lumi suoi personali e quelli de'suoi pari, gli avvenne di cominciare ad intendere la Scrittura.

Dal detto fin qui si fa chiaro, che stando alle regole, da seguirsi nell'esposizione della Scrittura, abbiamo miglior ragione noi di considerare come una tolleranza politica il permesso agli Ebrei conceduto di dare ad usura agli estranei; che non abbiano i nostri avversarj nel voler far passare per una legge particolare e politica il comando fatto agli Ebrei di non esercitare l'usura inverso gli altri Ebrei. E nessuno dee trattare questa tolleranza come contraria alla santità di Dio. Imperciocchè siccome ha ben avvertito Grozio, dobbiamo distinguere nelle leggi, da Dio imposte agli Ebrei, ciò ch'esse hanno di comune colle leggi umane, le quali permettono i mali minori per evitare i maggiori, da ciò che hanno di particolare, e propriamente divino, che riguarda la purezza del cuore, e l'intimo della coscienza. Sotto il primo aspetto abbiamo una legge carnale, che alletta colle ricompense temporali, e sbigottisce co'castighi presenti; nel secondo è una legge spirituale, che le anime solleva dalla terra. Ora la tolleranza dell'usura inverso i forestieri dev'annoverarsi al primo senso; e può dirsi con S. Antonino, che questa tolleranza politica non dava diritto agli Ebrei d'esercitare in coscienza l'usura co' forestieri; tanto più, che dai passaggi dei Profeti si vede, come Dio non gli avea lasciati senza istruzione a questo proposito. E aggiungerò una considerazione, sulla quale ciascuno porterà quel giudizio, che più gli talenta. Le parole della legge del Deuteronomio cap. 23 son queste: *Non foeneraberis fratri tuo, sed alieno.* Io osservo, che in questo luogo per fratello intendesi ciò, che noi chiameremmo prossimo. Su di che giova anche avvertire, che altro era il giudizio degli Ebrei spirituali, altro il pregiudizio degli Ebrei mondani, e grossolani. Questi non voleano tenere come loro prossimo chi non appartenesse al popolo d'Israele; e così non riconoscevano i Samaritani per loro prossimo. Ma i primi, istruiti molto innanzi nello spirito del cristianesimo, e nell'aspettazione della futura conversione de'gentili sapeano di dover considerare tutti gli uomini come prossimi loro. Adunque gli Ebrei mondani in conseguenza non estendevano a tutti gli uomini il precetto d'amar il prossimo come sè stesso: gli Ebrei spirituali sapeano, che nessun uomo non era incluso in questo precetto; e si credeano tenuti a praticare verso tutti gli uomini i doveri di perfetta carità. Ritornando dunque al nostro tema egli è a credersi, che il divieto, fatto agli Ebrei, d'imprestare a interesse ai loro fratelli ossia al loro prossimo, fosse diversamente inteso dagli Ebrei spirituali, e dagli Ebrei carnali. I primi vi avranno trovato un divieto assoluto in coscienza di esercitare l'usura, ed una tolleranza politica d'esercitarla verso coloro, cui l'uso non comprendeva nell'appellazione di fratelli e di prossimo: i secondi avranno creduto permesso assolutamente di esercitarla, ingannati dalla loro cupidigia da cui erano dominati, siccome quelli i quali si contentavano della lettera, che uccide, e non cercavano lo spirito, che vivifica. D'altronde non v'ha difficoltà a trovare nella natura del popolo ebreo una ragione di questa tolleranza politica; imperciocchè nessuno ignora, che questo popolo era a tutt'uomo inclinato all'avarizia, ed alla crudeltà. Or siccome è verisimile, che l'inclinazione di questo popolo alla crudeltà desse cagione alla legge politica, che

permetteva il divorzio, per timore ch' ei non giungessero a tale eccesso da uccidere le loro donne; così è verisimile, che la inclinazione del popolo stesso all'avarizia, sia stata la cagione della tolleranza politica dell'usura inverso i forestieri; cioè dire affinchè almeno non l'esercitassero fra Ebrei ed Ebrei.

Aggiungo in fine, che il Puffendorf, e suo traduttore s' ingegnano di mostrare, come una moderata usura, anzichè esser perniciosa ad uno Stato, gli sia per contrario di grande vantaggio (1): dunque non poteva esservi *ragione politica* per impedire, che gli Ebrei non esercitassero tale usura fra loro; tutt'all'opposto la politica volea, che non si privasse questa Republica di sì grande vantaggio, fondato su d' un contratto (come gli avversarj suppongono), quanto altro mai giusto e leggitimo in sè medesimo. Dunque v' ha contradizione manifestissima nel discorso di questi autori; da una parte sostengono che di grande vantaggio è per ogni Stato una moderata usura; e dall' altra vogliono che la proibizione dell'usura fra gli Ebrei fosse un divieto politico a vantaggio dello Stato.

Non debbo passar sotto silenzio la risposta di S. Ambrogio; il quale afferma, che questa permissione avea di mira i sette popoli Cananei, che doveano essere sterminati; e che, siccome per diritto di guerra poteansi uccidere queste genti, così a miglior ragione dovea esser permesso di togliere loro la roba.

Invano oppongono primieramente che questo permesso è generale, e che per conseguenza riguarda tutti i popoli senza eccezione. È facile rispondere, che sebbene l'espressione della legge fosse generale, pure le circostanze di prossimità e di commercio degli Ebrei poteano restringerne il senso. Così appunto il Barbeyrac rilevando un errore di La Placette circa i poveri forestieri, cui egli pretende, che Dio abbia eccettuato da siffatto permesso; dice, che quantunque non vi fosse alcuna eccezione formale in loro favore, e la legge parlasse generalmente; non di meno si dee credere, che non fosse con ciò approvato quell'interesse, che si dovesse prendere al forestiere poverello, quando gli si prestasse denaro.

Invano oppongono secondariamente col Noodt, che quando si impresta ad un nemico, o che fassi con lui alcun altro contratto, si tratta con lui non come con un nemico, ma come con un uomo; verso cui perciò si debbe osservare il diritto di natura, e delle genti, e sospendere da questo lato ogni atto d'ostilità. Prima di rispondere a questa obbiezione vorrei, che il Noodt, ed il Barbeyrac mi spiegassero, come dunque gli Ebrei avessero mai potuto ritenere que'vasellami, che presero in prestito dagli Egizj. Perciocchè secondo il Noodt, quando fassi con un nemico qualsiasi contratto di dare o tôrre a prestanza, si tratta con lui come con un uomo; verso il quale perciò deesi osservare il diritto di natura, e delle genti, e sospendere per allora ogni atto d'ostilità. Dove nessuna risposta si può dare, fuorchè questa: che avendo Iddio trasmesso in una guisa particolare il dominio del vasellame egiziano agli Ebrei; il diritto comune delle genti non dovea essere osservato in questo contratto, e l'osservarlo saria stato contrario al diritto di natura: la quale risposta soddisfa pienamente all'obbiezione del Noodt contro S. Ambrogio È difetto di perspicacia, e di buon giudizio, quando non si avverte fin dove possa valere un ragionamento, comunque vero e sodo.

Invano oppongono in terzo luogo, che permettendo Iddio agli Ebrei di prendere denaro a interesse dai forestieri, dovea volere insiememente, che i forestieri impoverissero, e rovinassero gli Ebrei medesimi.

Bisogna esser propriamente cieco per non vedere la falsità, e l'inconseguenza di questo ragionamento. Volea iddio, che gli Ebrei ruinassero i Cananei, perchè positivamente permetteva agli Ebrei d' esercitare l' usura verso i medesimi, e non perchè permettesse ai Cananei di ricevere il prestito dagli Ebrei con interesse. Ma quantunque Dio permise agli Ebrei di prendere a prestito con interesse dai forestieri, per non tôrre loro questa risorsa nel bisogno; non di meno non ha mai permesso ai forestieri d' esercitar l' usura verso gli Ebrei: al contrario la vietava loro coi dettami della ragione, come si potrebbe dimostrare colle testimonianze dei filosofi pagani. Non è dunque buona conseguenza, che Dio volesse, che i forestieri ruinassero gli Ebrei.

Il Barbeyrac aggiunge ancora, come il Noodt arreca molte altre cose, le quali rovesciano di pianta l' opinione di S. Ambrogio, e chiudono tutte quelle scappatoje, cui questo Padre, e quanti sono del medesimo sentimento con lui, potrebbero avere ricorso. E in altro luogo più innanzi dice, che chiunque vorrà *a ribocco* prove e ragionamenti in favore dell' imprestito a interesse, basta, che legga alcune opere, citate pure dal Noodt. Ma stando a quello che ne ha riportato sin qui il Barbeyrac, io non posso altro giudicare, se non una di queste due cose: o che il Barbeyrac per un effetto del suo finissimo discernimento ha eletto di arrecare tutto il peggio e più meritevole di dispregio, che mai vi fosse in quella collavie di prove, e di ragionamenti, *di cui riboccano* le opere del Noodt; o pure che quel tanto che Barbeyrac non riporta è cosa di nessun momento, nè può dare maggior difficoltà a chi lo voglia confutare, di quello che ve ne fosse nella confutazione che qui abbiamo fatta.

Restano due luoghi della Scrittura a spiegarsi; il primo è quello, in cui l' usura pare espressamente raccomandata agli Ebrei verso i forestieri: *Foeneraberis gentibus multis, et ipse a*

(1) Vedi la *Nota* in fine di questa dissertazione.

nullo foenus accipies: dice Dio nel Deuteronomio cap. 28.

S. Tommaso risponde, che in questo luogo la parola *foenus* deve intendersi di semplice imprestito: cosa niente nuova nella Scrittura; giacchè al cap. 27 dell' Ecclesiastico viene adoprato nel medesimo senso: *Multi causa nequitiae non foenerati sunt:* molti per eccesso d' iniquità non vollero prestare una sola moneta. Sicchè il senso naturale del detto passaggio è questo: voi avrete tanta copia di ricchezze, che sarete nello stato d'imprestarne all' universo intero, e non avrete bisogno di chiederne altrui.

L' altro luogo è tratto dalla parabola del servo cattivo ed infingardo in S. Matt. cap. 25. — Il Barbeyrac dopo avere protestato nella sua nota 2 sul § 10 che il suo autore non ha saputo avvalersene; aggiunge, che egli avrebbe più utilmente osservato, come in questa medesima parabola v' ha di che provare, l' imprestito ad usura essere cosa innocentissima: imperciocchè se fosse una cosa riprensibile, non si potrebbe intendere, come Gesù Cristo avesse potuto porre sulle labbra del padrone della parabola (sotto la cui figura ei rappresenta Iddio stesso) quelle parole: Servo cattivo ed infingardo.... bisognava dunque consegnare il mio denaro ai banchieri, affinchè io ritornando avessi riavuto con usura quello, che a me dovea tornare.

Anche a questa obbiezione risponde S. Tommaso: e mostra come il senso naturale di questa parabola non mira già i beni temporali, ma i beni spirituali della grazia. L' usura dunque in questo luogo significa l'accrescimento dei beni della grazia per la nostra cooperazione: e Dio da noi esige quest' usura; perchè vuole che ogni giorno vie più avvanziamo nella virtù, il che ridonda a nostro, non a suo vantaggio. Gesù Cristo tutto ciò vuol significare sotto l'allegoria di una somma data ad usura. Ma di qui non seguita, ch' egli approvi il fatto degli usurai. Imperciocchè in tutte queste parabole Gesù Cristo ha avuto in mira, come egli medesimo si spiega, un senso spirituale, e non si è servito di alcune metafore, o similitudini, che per nasconderne il senso ai superbi, e meglio farlo conoscere agli umili, siccome erano i suoi discepoli.

Non occorre pel mio tema, che io entri in una più larga discussione dei ragionamenti di questi due autori in favore dell'usura, sia dove prendono a mostrare ch'essa nulla ha in sè di riprensibile, sia dove rispondono alle prove, che noi sogliamo addurre per dimostrarne l'enormità. Posso dire bensì di non avervi nulla incontrato, che faccia il menomo ostacolo all' argomento da me proposto, qui sopra; anzi io non ho ritegno di chiamarla una dimostrazione, essendo quella dedotta dai principj più evidenti del diritto di natura. D'altra parte se per poco vogliamo in questi loro ragionamenti fare la cerna di ciò, che propriamente riguarda la giustizia o l'ingiustizia dell'usura, da quello che tende a confonderla con altri contratti leciti, materie tutte già ampiamente discusse; vedremo per certo, che tutte le loro prove ponno ridursi a quella unica, proposta dal Barbeyrac nella nota 3 al Parag. XI del Cap. XV del Lib. I del *Compendio dei doveri dell'uomo, e del cittadino;* la quale mi giova di riportare in questo luogo.

Affine, dic'egli, di legittimare col diritto naturale l'imprestito ad usura, basta che altri non sia tenuto a concedere altrui gratuitamente l'uso del suo denaro, a cagion d'esempio, più di quello che saria tenuto a permettergli gratuitamente l'uso della sua casa, del suo cavallo, e via discorrendo. Poi soggiunge: Coloro, i quali assolutamente condannano questo contratto, ignorano totalmente i veri principj della giustizia; ovvero son prevenuti a favore d'antichi o di moderni autori, i quali coprono lo loro false idee con una vana apparenza di pietà.

Adunque il Barbeyrac non sa egli conoscere la menoma differenza tra l'imprestare denaro a interesse, e dare a fitto una casa o un cavallo? E pure nessuna differenza è più grande nè più evidente di questa: giacchè lasciando stare che pel fitto d'una casa o d'un cavallo nessuno mai, a giudizio di tutto il genere umano, acquistò dominio di queste cose, nè la facoltà di disporne a suo talento; se la casa o il cavallo vengano a perire per un caso fortuito, egli è fuor di dubbio, che chi ha dato in fitto, dee subirne il danno, e la perdita: per lo contrario chi ha preso in prestito una somma è tenuto di restituirla al creditore, per qualunque caso fortuito essa venga a perire. In secondo luogo l'uso di una casa, o d'un cavallo obbliga il proprietario all'occorrente per ben mantenerli; il che non avviene nell'imprestito del denaro. Se dunque una prova, come quella di cui si tratta, fondata su d'un paragone così grossolano, dovrà mai fare qualche impressione sull'animo di chicchessia; potremo, con più ragione assai del Barbeyrac, conchiudere francamente, che ciò avvenga per una profonda ignoranza non tanto dei veri principj, quanto delle nozioni più comuni della giustizia: o certo per una presunzione tanto cieca, che altri abbia di sè medesimo, da credersi in diritto di porre in non cale tutti gli autori insieme, antichi e moderni.

NOTA

Un eccellente autore considera il più basso interesse del denaro, come la prima fonte dei progressi del commercio e dell' agricoltura; e così della forza e della ricchezza di uno Stato.

E per verità in tutti i paesi, ove il denaro imprestato produrrà una rendita alquanto considerevole, è cosa evidente, che i possessori di grandi somme ameranno meglio negoziarlo a interesse, affine di assicurarsi una rendita liquida, senza rischio, e senza brighe; anzichè metterlo

allo sbaraglio del commercio, ovvero impiegarlo nella coltura di terreni. D'altra parte quei negozianti, i quali non possono fare ammeno di qualche ajuto pecuniario nell'intraprendere la via del commercio, sono forzati a rinunziare ad ogni mercatura, che non sia estremamente lucrosa: giacchè dovendo pagare grande interesse del danaro preso a prestito, un mediocre profitto non basterebbe a porli in istato di soddisfare a sì gravi obbligazioni. Questi sono in succinto i principj dai Cavaliere Giosia Child sulla presente materia.

Or quell'inconveniente, che l'autore fa notare nei grandi interessi del denaro, non sono tolti in tutto, quando si riduce l'interesse dentro limiti più moderati. Primieramente malgrado questa riduzione, sempre si troverà un buon numero di particolari, i quali meglio ameranno assicurarsi una rendita stabile, sebben moderata, mediante il prestito, che impiegar denaro in qualunque altra guisa: e frattanto nulla vi è più nocivo alla società, se stiamo al giudizio dei migliori politici, di quello che favorire la pigrizia dei particolari offrendo loro i mezzi di vivere, senza obbligarli ad alcuna sorte di occupazione o d'industria. Secondariamente, quando i negozianti hanno bisogno di denaro per alcuna speculazione, sarebbe maggior vantaggio pel commercio in generale, e pel bene dello Stato fornir loro questo denaro mediante un contratto di società, che non per un imprestito ad interesse. Vero è, che i negozianti non se ne curano, e amano meglio prendere denaro in prestanza, a costo di pagare l'interesse, anzichè dividere l'utile del loro commercio. Io stesso ebbi alcuna volta l'incarico di proporre ad un negoziante, che volesse accettare una somma per metterla in commercio; ed egli mi si rifiutò. Nè ignoro la cagione, che induce i negozianti a preferire il mezzo dell'imprestito a quello della società: ma i più abili scrittori nelle cose di commercio, e di politica m'insegnano, che i vantaggi del commercio non sono sempre gli stessi che quelli del commercianti; e potere il negozio riuscire vantagiosissimo pel commercianti che il fanno, e riuscire ad un tempo di grave danno allo Stato: uno dei migliori mezzi a rendere il commercio utile allo Stato essere quello di provvedere, che il profitto del commercio si suddivida quanto più è possibile. Al certo è mestieri di grandi fondi per le grandi negoziazioni, senza le quali il commercio riesce meschino: ma sarà sempre più utile allo Stato, che questi fondi si riuniscano mediante una società, i cui membri fra loro divideranno il profitto dell'impresa; di quello che potrebb'essere, se questi fondi stessero per conto d'un solo, il quale tutto assorbisse. Diciamo tutto in tre parole. I negozianti han bisogno di trovar denaro per fare la strada al loro commercio; ecco un principio incontrastabile, e tutti ne conveniamo; chi chiudesse questo scampo ai mercanti, il commercio non potria più sostenersi. Convengo ancora, che senza un profitto per chi dee somministrare il denaro, sarebbe praticamente impossibile di trovarne; laonde volere, che i possidenti gratuitamente somministrino il loro denaro ai mercanti, che ne abbisognano, sarebbe come togliere a questi ogni speranza di trovarne, ed esporre il commercio ad un deperimento inevitabile. Fino a qui siamo d'accordo. Ma v'ha due mezzi pei mercanti di procurarsi denaro; l'uno mediante l'imprestito, l'altro per via di società o, come si dice, commandita. Il primo mezzo è più agevole, e più vantaggioso anche, pel mercante in particolare; l'altro fa più utile pel commercio in generale, e pel bene dello Stato. I possidenti di gran denaro possono trovare il loro profitto così nel secondo mezzo come nel primo, e più in quello che in questo. Dunque nessun fondamento può esservi di sostenere, che tolto il prestito a interesse, eccetto quando intervenga un titolo giusto; ne debba poi venire la rovina del commercio e dello Stato.

Dirà taluno che le vedove ed altre persone, le quali non abbiano che piccoli capitali da vivere, un solo mezzo ponno usare per trarne una rendita, e questo è l'imprestito. Ma lasciando stare gli altri mezzi, che lo stato politico somministra ai possidenti per collocare il loro denaro, quali sono gli acquisti di beni fondi, i vitalizj, le rendite costituite, e via dicendo; vi hanno pure delle società di minor mole; quali sono quelle che si occupano del bestiame, delle costruzioni, o delle manifatture; e che posson rendere, a chi tiene denaro, un profitto non pure legittimo, ma spesso superiore a quello dell'imprestito. È cosa ben certa, che questo modo d'impiegar denaro tende di sua natura a promuovere ed estendere l'industria; e così riesce troppo più utile al pubblico, senza nuocere al privato.

Innanzi di far fine mi credo in obbligo di notare, come la quistione dell'usura non sempre vien presentata sotto il suo vero punto di veduta da molti di quelli scrittori, che trattano di commercio, e di politica: da ciò proviene che si piglia ad impugnare i teologi per non avere posta cura ad intenderli; e a' medesimi si ascrivono decisioni, spesso contrarie ai loro principj. Sarò pago di citarne un solo esempio.

Il dotto autore del libro intitolato: *Gl' interessi delle Nazioni d' Europa* ecc. si esprime (al tom. 1, pag. 325) in questi termini: *Alcuni teologi decidono francamente, che non può vendersi a più caro prezzo, quando si vende a credenza; e che l' aumento di prezzo dato alle mercanzie per solo titolo della dilazione di pagamento è una usura.*

Per combattere questa decisione, ch'egli chiama *rovinosa pel commercio, e sì poco fondata*, suppone un uomo, il quale abbia nei suoi magazzini mercanzie del valore di novantacinquemila lire di moneta contante, e così il valore di centomila lire computato il profitto di un anno; che quest'uo-

mo, costretto a venderle in credenza, e cedendo allo scrupolo, le dia pel costo che hanno in moneta contante; e però riceva una cambiale di novantacinque mila lire pagabili dopo un anno. Il risaltamento di questo negozio, soggiunge egli, porta la costui rovina; e ciò dimostra particolareggiando le conseguenze del negozio medesimo. Ognuno può convincersi ad evidenza da tutte queste cose, come l'autore impugna nei teologi quello, che i teologi non dicono. I teologi dicono, che l'aumento del prezzo, dato alla mercanzia, pel *solo* titolo della dilazione di pagamento, dee riportarsi al caso dell'usura; e l'autore cita un negozio, dove la dilazione del pagamento cagionerebbe un danno considerevole. Or da che nulla può prendersi per la semplice dilazione del pagamento, quando cioè questa dilazione non nuoce in nessuna guisa al prestatore, o al venditore; non segue punto, che sia proibito l'esigere un tanto a titolo di compenso, quando questa dilazione inchiude il lucro cessante, e il danno emergente. Adunque il caso dell'autore non prova nulla contro la decisione dei teologi. Ed egli stesso poche righe più sotto riconosce, che i teologi tengono per validi i titoli di lucro cessante, e danno emergente: e altrove (p. 331) recita un testo delle Conferenze di Parigi, concepito in questi termini: *un mercante, che vende a credenza per un dato tempo, vende d'ordinario più caro, che non farebbe se vendesse a contanti; ne è prova il commercio di Lione, e di Tours. Se questo si facesse come un giusto compenso del danno, che si può avere vendendo a credenza, nulla vi sarebbe a dire in contrario; ma siamo ben lontani, che le cose stiano sempre su questo piede.* Ebbene, soggiunge l'autore, *ecco tutta la nostra tesi.* E noi possiamo giustamente replicare: la vostra scappata dunque contro i teologi fu inutile; e oltre di ciò fu contraria all'equità, giacchè impugnandoli in quello, ch'el non dicono, aprite il campo ai vostri lettori di attribuire a' teologi sentimenti, che i medesimi disapprovano.

Dissi poco avanti, che l'impiegar danaro per mezzo di società in commandita sarebbe più vantaggioso al commercio in generale, quantunque a' negozianti meno piacevole che il mutuo: intorno a ciò potrebbesi proporre un caso, la cui decisione lo rimetto a' teologi più abili di me. Un negoziante domanda una somma di denaro ad un privato; questi si offre di dargliela in commandita nella vera e sincera intenzione d'associarsi al suo commercio. Il negoziante rifiuta costantemente di prenderla in società, e vuole tenersela col semplice imprestito ad interesse: potrebb'egli il privato in questo caso profittare del titolo di lucro cessante per esigere un interesse legittimo del suo denaro? Costui ha diritto d'offrirsi per una società al negoziante, che gli chiede danaro: il rifiuto del negoziante di prendere la somma a questo modo è cagione al privato di non potere vantaggiarsi coll'investimento, ad un tempo utile ed onesto, ch'egli si proponea di fare: questo medesimo rifiuto viene dalla preferenza, che il negoziante dà al suo particolare vantaggio sul vantaggio generale del commercio. Sarebbe dunque contro giustizia pretendere da questo negoziante un interesse, a titolo di compenso dell'impedimento, da lui stesso arrecato all'investimento utile ed onesto, che il privato volea fare del suo denaro; giacchè nol volle ricevere a titolo di società, ma solo a titolo d'imprestito? Io altro non fo, che proporre, e aspetto la decisione di coloro, i quali han diritto di darla.

DISCORSO
SULLA NATURA E GLI EFFETTI
DEL LUSSO [1]
Volto dal Francese

AVVERTENZA

L' Evangelio condanna il lusso: e io mi sono preso con questo scritto a mostrare per la ragione e per la esperienza, come quello che l' Evangelio condanna, è sempre nocivo alla società. Niente di nuovo; niente di maraviglioso: io sono ben lontano di voler dare a credere quel che non è. Il lettore nulla troverà qui, che non sia stato detto e ripetuto mille volte: di fatti la verità è cosa antica; giova però a mano a mano rimetterla in campo, se altro non fosse, per impedire che l'errore possa vantare il beneficio della prescrizione.

Se una esperienza di tremil'anni, e l'unanime consentimento dei saggi dell' antichità debbono valere qualche cosa per istabilire una verità di morale insieme e di fatto, la questione del lusso è decisa. Imperocchè non vi è legislatore che non lo abbia proscritto, non v'è, filosofo, che non ne abbia conosciuta la pravità, non vi ha storico, il quale non ne abbia distinti gli effetti mortiferi nella caduta e nella distruzione degl'Imperj.

Il lusso non è nato certamente al di nostri; e sarebbe assai ignorante chi lo risguardasse quasi un novello acquisto, e come frutto prezioso della coltura e della squisita delicatezza degli ultimi secoli. Il Montanaro del signor Rousseau, l' uomo dei suoi contorni il più opulento in butiro e formaggio, udendo parlare delle ricchezze dei re, domanda con alterigia, se un re debba possedere cento vacche alla montagna. Così hanno gli uomini per costume di concentrare le loro idee nel cerchio ristretto de'tempi e dei luoghi, ne'quali si vivono.

Quell'uomo, tutto il cui lusso consiste in un pronto corredo, e in una mensa delicata, si congratula seco medesimo del vivere che fa in un secolo incivilito, e compiange gli antichi per aver quelli vivuto come selvaggi senza conoscere le dolcezze e i piaceri della vita. Tanto è vero che i Montanari del signor Rousseau sono più comuni di quello che altri si avvisa.

Nella corte dei Neroni, dei Domiziani, dei Commodi, e degli Eliogabali, comparve già il lusso con tutto il suo splendore, e con un apparecchio di grandezza e di magnificenza che sbalordisce, e del quale il più gran lusso dei nostri di non è che una debole miniatura. Non è a dubitare che vi saranno stati a que'tempi uomicciattoli tanto vani, da pregiarsi di applaudire a quegli eccessi di profusione, e decantarli come una conseguenza della pubblica felicità, ed una nuova sorgente di prosperità per lo Stato. Oh le ricchezze sparse a pubblica utilità! Quanti talenti e quante braccia occupate! Quale incoraggiamento per la industria e per le arti! Quanti sollievi per la indigenza! Quanti piaceri per gli uomini facoltosi!

Ma Tito e Trajano; ma Antonino Pio ed Antonino il Filosofo; ma Giuliano stesso, il famoso Giuliano, l' idolo dei bell'ingegni, riguardarono il lusso sotto un aspetto molto differente, e furono veramente in istato di meglio apprezzarlo. Occupati unicamente dalla cura di rendere felici i popoli e florido lo Stato (se ne può eccettuare per buone ragioni Giuliano [2]), quegli uomini formati per governare il mondo, non

[1] Pubblicato la prima volta in Torino nel 1767; riprodotto dagli editori bolognesi nel tomo V; nel l VIII da' romani. Nessuna traduzione ve n'era prima d'oggi: questa è dono de'PP. Barnabiti di Roma, che l'aveano da molti anni nell'Archivio di S. Carlo a' Catinari: noi di poco abbiam dovuto forbirla. D. A. M.

[2] Vedi poco addietro in questo medesimo tomo le *Considerazioni sopra Giuliano*. D. A. M.

pensarono, che a sollevare le provincie, oppresse e angariate dal lusso mostruoso del regni precedenti; a ravvivare i sentimenti dell'onore e della virtù, a restituire alla patria e al nome romano cittadini già trasformati in Sibariti, e finalmente ad istabilire, e assicurare l'abbondanza con lo scemare quelle superfluità, le quali fanno crescere continuamente i bisogni.

Frattanto per una maravigliosa contradizione il lusso trova oggidì degli apologisti fra' più grandi ammiratori dei Marchi Aurelj e dei Giuliani. Se le opere del primo fossero così lette com'è rispettato il suo nome, servirebbono di contrappeso alla seduzione di quelle novità lusinghiere, che hanno tanto dominio sulle anime deboli; e accostumerebbesi la gente a riflettere che l'uomo è fatto per gustare nell'esercizio della virtù piaceri più assai puri e profondi di quelli, onde altri promettesi il godimento nel seno delle mollezze e della voluttà. La Filosofia di Marco Aurelio ha per iscopo di fortificare la ragione contra l'impero delle passioni; oggidì al contrario si fa abuso della filosofia per guarentire l'abuso delle passioni a danno della ragione; e vuolsi così impegnare i potenti a proteggere sotto l'aspetto di pubblico bene certi abusi, i quali tendono allo scioglimento dei più forti legami della società.

» La parola *lusso*, dice il signor Melon, au-
» tore del *Saggio politico sul Commercio*, è un
» vano nome, che fa di mestieri sbandire da tut-
» te le operazioni di politica e di commercio,
» per quello eccitare che esso fa, idee incerte,
» confuse, e false, il cui abuso può arrestare
» la industria sino dal suo bel nascere ».

Un celebre scrittore moderno, senza cessare di decantare il bel regno di Marco Aurelio, e quello di Giuliano, si dichiara infine contro di entrambi in favore del signor Melon: « Che è
» infatti il lusso, dice egli, se non una parola
» senza idea precisa; presso a poco, come noi
» diciamo, i climi dell'oriente e dell'occiden-
» te, quando in effetti non avvi nè oriente nè
» occidente. Lo stesso è del lusso, il quale o
» non esiste in guisa veruna; o se esiste, è in
» tutte le cose. Ciò che era lusso pei nostri pa-
» dri, dice l'autore del Saggio Politico, è pre-
» sentemente comune; e ciò che per noi è lusso,
» nol sarà pe' nostri nepoti. Le calze di seta era-
» no arnesi di lusso nei tempi di Enrico II; e
» la majolica lo è altresì, paragonata alla terra
» comune, come la porcellana posta in confronto
» della majolica ». Tutto questo, discorso vale il medesimo, che se dicessimo per esempio le parole *onore* e *dignità* essere vocaboli senza idea precisa; per ciò appunto, che certi titoli i quali erano assai onorifici a tempi dei nostri padri, hanno cessato di esserlo col divenir troppo comuni.

Tentiamo, se si può, di applicare una nozione precisa al vocabolo *lusso*; mediante la quale si possano riconoscere gli effetti, che debbono provenire da esso così risguardo ai costumi, come risguardo ai civili vantaggi della società. Sol con questo mezzo potremo fissare lo stato della questione, ed evitare quelle discussioni incerte e confuse, che son oggetto di rimproveri da una parte e dall'altra.

Io chiamo lusso un eccesso di delicatezza e di sontuosità, sia negli agi e nelle comodità della vita, e sia nel corredo proporzionato al posto che ciascheduno occupa nella società.

Si dirà tosto che la parola eccesso presenta da sè medesima un'idea dubbiosa e indeterminata, e che converrebbe prima di ogni altra cosa stabilire un assioma ovvero una regola nota, la quale potesse servire a determinare ciò che debbesi riputare eccessivo in questo genere. Ma il Locke nel suo *trattato della educazione dei fanciulli* ci porge siffatto assioma in questi termini: *che un temperamento vigoroso, e indurito nella fatica e nei patimenti sia utile a una persona desiderosa di fare qualche comparsa nel mondo: la cosa è manifesta, e non abbisogna di prove.*

Ecco una massima vera, chiara, e fondata in natura; la quale servirà di regola per giudicare di ciò che è convenevole o eccessivo nel nutrimento, nelle fogge degli abiti, e generalmente in tutto l'apparato degli agi e delle comodità della vita. Con questa massima non si stenterà gran fatto a riconoscere un eccesso biasimevole in quelle squisite diligenze, e in quei raffinamenti di delicatezza, i quali assoggettano l'uomo ad una infinità di bisogni fattizi, e lo rendono inabile a soffrire i patimenti di una vita attiva e laboriosa, quale per l'appunto la esige il proprio suo bene, e quello della società. Quindi s'egli si assuefaccia a non nudrirsi, che di vivande apprestate da una mano maestra, ed esercitata a far cambiare natura a tutto ciò che produce la terra per la sussistenza del genere umano; se non possa riposare fuorchè sulle piume le più fine, e provi rincrescimento a fin sopportare il moto di una carrozza, quando le molle, artificiosamente disposte, non impediscano anche le scosse meno violente; chi non vede che tale delicatezza ripugna all'uso e alla naturale destinazione delle facoltà dell'uomo, e che debbesi per conseguenza reputare eccessiva?

Dall'altro canto è nelle cose morali un temperamento, ed un mezzo, che il retto discernimento riconosce e comprende senza fatica, poniamo che spesse volte non possano i filosofi definirlo con precisione. La massima di Orazio *est modus in rebus* fa impressione in tutti gl'intelletti colla sua chiarezza: vi sarà dunque bisogno di un sofista per avvolgere in oscuri cavilli ciò che non si può non iscorgere, quando si voglia sinceramente ridurre in pratica?

Così il lusso è un eccesso di sontuosità. E a tutti riesce ben agevole il determinare, in che consista siffatto eccesso o sia relativamente alla

differente condizione dei cittadini, o sia relativamente alle facoltà di ciascun privato.

Tutti i popoli colti hanno differenti ordini di condizione, più o meno graduati; e vi si distinguono i magnati, la nobiltà, la magistratura, la toga, il mercadante, l' artigiano, l' agricoltore e via dicendo: distinti non solamente pel grado dell' autorità, o della stima onde godono, ma oltre a ciò per un certo esteriore, conveniente al diverso posto che tengono nella società. Tale distinzione fondata sopra certo quale spirito di ordine, inseparabile dalla umanità, e stabilita dell' uso universale, sussiste malgrado la disuguaglianza delle ricchezze in una stessa classe, e malgrado la uguaglianza che il lusso si sforza d'introdurre fra le differenti condizioni per confondere tutti gli ordini. Udiamo a dire tutto dì: ecco un signore il quale sostiene con decoro la sua qualità: un magistrato che vive con dignità; un privato che si tratta con decenza: udiamo pure, ecco un plebeo che si spaccia per gentiluomo; un appaltatore che fa comparsa di principe. Tanto è vero che la differenza delle condizioni non è ancora divenuta tale, da non poter essere riconosciuta.

Si può dunque distinguere nella sontuosità del lusso un eccesso relativo alla condizione, ed un eccesso relativo alle sostanze di ciascun privato.

Ogni sontuosità, per la quale un uomo di condizione inferiore affetta di uguagliare il corredo e il portamento di un grado superiore, è una sontuosità eccessiva relativamente alla condizione.

Ogni sontuosità per la quale un privato risparmia ciò ch' è necessario, per dissiparlo in ispese superflue, è una sontuosità eccessiva relativamente alle sostanze del medesimo.

Nè trattasi qui d'un caso immaginario. Imperocchè sonovi pur troppo delle persone, le quali non temono di sacrificare la cura di una famiglia alla passione del fasto e della ostentazione; e lasciano i loro figliuoli senza educazione, i terreni senza coltura, i poveri operai senza salario, e i cittadini mendici senza assistenza. Per tal modo appunto parecchi si rovinano con ispese pazze ed eccessive, e contribuiscono colla propria all' altrui rovina.

L'eccesso adunque, che costituisce il lusso, si scorge manifestamente per li esposti contrassegni, sì dal canto della delicatezza, come dal canto della sontuosità: e in amendue i casi esso è determinato da una misura sensibile, cioè dalla natura e dalla fortuna (1).

Perciò che spetta alla prima, (cioè alla natura) si possono annoverare tra gli effetti del lusso, il discapito della sanità, l'indebolimento del coraggio, e la corruzione della mente e dei costumi. La storia prova che tali sono state le funeste conseguenze della mollezza in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

La mollezza snerva il corpo. Egli è certo che niuna cosa tanto contribuisce a mantenere le forze e la sanità, quanto un nutrimento frugale e semplice; e che gli eccessi d'intemperanza in tal genere riescono sovente più nocivi per la qualità, che per la quantità degli alimenti. Il corpo è una macchina, che si consuma per la inoperosità e si fortifica con l'esercizio. L'abitudine a sopportare la fame e la sete, il freddo e il caldo, rende l'uomo abile a sostenere le più aspre fatiche senza risentire la minima incomodità. La diminuzione delle forze corporali è una conseguenza inevitabile della mollezza e dell'abuso dei piaceri. Quindi una mutazione di cibo, un tragitto alquanto violento, un cattivo letto, in una parola mille piccioli accidenti comunissimi nella vita, sono bastevoli per disordinare essenzialmente una sanità, indebolita e consumata dalle delizie.

(1) Coloro pertanto, che hanno scritto che distruggendo il lusso bisognerebbe rimandare gli uomini nelle foreste, e ridurli a pane ed acqua, ed ai frutti della terra per tutto loro nudrimento, non conoscono ei forse nulla di mezzano tra la più stretta necessità ed il lusso? È forse scusabile codesto abbaglio? i più celebri scrittori di morale e di politica si sono formalmente dichiarati contro il lusso: chi può loro imputare col menomo colore di verisimiglianza, che proscrivendo il lusso abbiano avuta intenzione di ricondurre la età, in cui gli uomini si nutrivano di ghiande? Non avvi cosa sì chiara, come la maniera colla quale si spiegano questi su tale materia: oltre a ciò che è indispensabilmente necessario alla vita, ei riconoscono un'altra specie di necessità, relativa allo stato ed alla condizione di ciascheduno. Il buon ordine esige una distinzione di gradi o di qualità in qualunque società politica. « Bisogna far differenza, dice un mo» ralista severissimo, fra le persone di grande qualità o » d'illustri natali, e fra gli artigiani e le persone me» diocri; fra i nobili e i plebei: sarebbe pure un gran » disordine, se i poveri facessero così buon pasto, come » i ricchi, e fossero magnificamente vestiti come i » principi o i magistrati. » *La pompa e lo splendore*, dice il Nicole, *che accompagnano lo stato dei grandi, li fanno vie più onorare; e giacchè, è conveniente che tali sieno onorati, è altresì necessario che la grandezza sia congiunta con qualche esteriore magnificenza.* Avvertono però gli stessi autori che siffatta necessità, relativa allo stato delle persone, dev' essere dalla prudenza regolata; e che sonovi per conseguenza dei confini, oltre i quali essa degenera in superfluità: tantochè tutto ciò che si concede alla convenienza della condizione, può e deve accoppiarsi colla frugalità, colla modestia, e con la semplicità; dall'esercizio delle quali virtù nessuno stato di vita può essere dispensato. Tutto ciò che oltrepassa questi limiti, e tuttociò che non respira se non vanità, orgoglio, intemperanza, mollezza e prodigalità, diviene vizioso; ed è per l'appunto questo vizio, quello che gli autori di morale hanno contrassegnato in tutti i tempi col nome di *lusso*.

La virtù occupa il posto di mezzo tra gli estremi: la decenza della condizione è situata tra la spilorceria e il lusso; siccome la liberalità tra l'avarizia e la prodigalità. Sarebbe uno sconvolgere pazzamente la significazione dei vocaboli, dare il nome di prodigalità a tutto ciò che comincia a slontanarsi dall' avarizia; e altrettanto sarebbe il chiamar lusso tuttociò che oltrepassa i più stretti bisogni; questo sarebbe un supporre che gli uomini non eccedano mai nelle spese di fasto e di piacere, o che non fosse possibile indicare siffatto eccesso col nome di *lusso*.

Non vi è cosa più gioconda del corteggio che precede la voluttà, nè cosa più tetra di quello che la segue. Le grazie, il giuoco, il riso le fanno ala; ma ella strascina dopo di sè la vecchiezza innanzi tempo, il dolore, la vergogna e il pentimento; e assorbisce per così dire gli anni più floridi della gioventù, facendo succedere la debolezza e la noja di una pesante caducità ai vigore ed agli allettamenti della età prima.

Qualcuno per avventura mi darà l'accusa di confondere la delicatezza del lusso colla mollezza e colla voluttà; e si dirà che queste sono pur nozioni differenti, sicchè una non è l'altra. Io lo concedo, metafisicamente parlando; e confesserò inoltre, che vi ha uomini di una tempera di animo così vigorosa, da saper gustare la delicatezza del lusso, senza darsi per vinti agli assalti del piacere. Ma penso altresì, che niuno debba penare gran fatto a concedermi, che tale disposizione è assai rara: ed oltracciò la sperienza di tutti i secoli chiaramente dimostra, che ovunque introducasi il lusso, seco trae la mollezza ed il piacere. E si noti, che qui parliamo in generale degli effetti che suol cagionare il lusso nelle anime volgari; le quali senza meno costituiscono il maggior numero.

La mollezza del lusso infievolisce il coraggio; avvilisce e degrada la umanità. E ciò appunto Omero, il dipintore della natura, volle rappresentare cogli effetti contagiosi del beveraggio avvelenato di Circe. Omero non faceva già quei racconti per trastullare i fanciulli; bensì per istruire i popoli, i savi, e i regi. Ma minor differenza è dalla testa del cinghiale alla figura dell'uomo, di quello che le tracce d'ingegno impresse in certe opere differiscano dallo spirito onde son pieni i libri di Epitteto e di Marco Aurelio. Imperciocchè le metamorfosi degli animi umani sono reali: e più variate assai di quelle finzioni, colle quali pretesero i poeti di esprimerle e di farle sensibili.

Il coraggio, dice Montesquieu, è la opinione che hassi delle proprie forze: ma forse sarebbe definizione più esatta se si dicesse, ch'egli è la idea che si ha del vigore dell'animo. Il maresciallo di Sassonia semivivo fece apparire un coraggio eroico nella battaglia di Fontenoi; nè par verisimile che quel coraggio fosse la opinione, ch'egli avea, delle moribonde sue forze. Ma in qualunque aspetto si voglia ravvisare il coraggio; non è perciò meno evidente, che una delicatezza eccessiva niente altro può fare, che indebolirlo o collo snervare il vigore che lo sostiene, o coll'estinguere quel nobile ardore che si accende per la reazione dell'anima sugli oggetti, i quali la commuovono fortemente. Il coraggio è un sentimento, il quale si eccita per la vista dei più terribili oggetti; e la sua forza cresce per la resistenza degli ostacoli, in cui si avviene. La mollezza dall'altro canto cede ai minimi sforzi. Quindi è, che Ulisse conserva nell'antro del Ciclope la sua imperturbabilità; e lo spettacolo d'un combattimento di gladiatori cagiona la febbre ad un Sibarita.

Questo indolente languore, frutto di una eccessiva delicatezza, fa di sè mostra fino nelle innovazioni dell'idioma, ch'è pure la pittura fedele dei costumi di una nazione. Quando la minima fatica vi opprime; quando ogni oggetto meno gradevole diviene per voi terribile e spaventoso; si può forse non ravvisare la sorgente di sì meravigliosa sensibilità?

Io non dico che ad un uomo così fattamente ammorbidito dalle delizie sia impossibile mostrar coraggio quand occhessia: ma dico, che non bisogna far troppo capitale della bravura di un popolo ammollito dalle delizie.

Il lusso corrompe i costumi. Nessuno monti in furore per aver udito parlare della corruzione dei costumi. Non è il Bourdalone, nè Massillon, che io intenda qui contrapporre agli amatori del lusso. Già è stato detto una volta per sempre, che quegl'illustri autori erano declamatori, moralisti, i quali non aveano verun riguardo nè alla politica, nè alla legislazione; già è data la sentenza, che i più concludenti discorsi da coloro pronunciati, non potrebbero provar nulla. Dall'altro canto, quelli che sanno apprezzare i Bourdaloue e i Massillon, non han bisogno d'essere disingannati sulla materia del lusso. Io dunque non citerò se non autori tali, cui non si può dar la patente nè di moralisti, nè di predicatori.

L'autore del famoso libro *dello Spirito* dichiara il suo pensiero in questi termini (disc. II, c. XV): *Il libertinaggio è troppo generalmente riconosciuto per una conseguenza necessaria del lusso senza che io m' intratt enga in provarlo*. È vero ch'egli afferma in appresso, che questo libertinaggio ch'egli appella *corruzione religiosa*, non è così pernicioso, come i moralisti e le divote persone vorrebbero farlo credere. Ma che che sia di siffatta pretensione de' moralisti, riconosce egli almeno che il libertinaggio, cioè la corruzione, la licenza, la dissolutezza dei costumi, sono una seguela necessaria del lusso; e che è così evidente la cosa, da non esservi bisogno di prove. Per tal modo l'autore del libro *dello Spirito* si uniforma perfettamente in questa parte coi moralisti, e colle divote persone; e noi possiamo quinci stabilire senza contradizione la massima importante, che *il libertinaggio, ossia la corruzione de' costumi, è una conseguenza necessaria del lusso.*

Consultiamo ora lo *Spirito delle leggi* sugli effetti di questa corruzione. Il celebre autore di quel libro ce ne farà vedere le funeste conseguenze nella estinzione della virtù, e di qualunque amore della patria. « Tostochè, dic'egli » lib. VII, c. II, i Romani furono corrotti; divennero smisurati i loro desiderj: e ciò si » può scorgere chiaramente dal prezzo che imposero alle cose. Un boccale di vino di Fa-

» lerno vendevasi cento denari romani; un ba-
» rile di carne salata del Ponto ne costava qaat-
» tro cento; per essere servito da un valente
» cuoco si pagavano qaattro talenti; i giovani
» ... quando da un impeto generale era tutta
» la gente tratta alla voluttà, che diveniva mai
» la virtù? » Dunque la corrazione de'costumi, seguela necessaria del lusso, fu lo scoglio, dove ruppe la virtù dei Romani.

« L'amore della patria, dice anche lo stesso
» aatore (lib. V, cap. 2) conduce alla bontà
» de' costumi; e la bontà de' costumi ne mena
» all'amor della patria ». Se è vero un tale assioma, non possiam dabitare, che la corruzione de'costumi non conduca ad estinguere l'amor della patria, e non tenda a privare la società dei soccorsi, e dei mezzi inesausti, che quell'amore virtaoso non cessa mai di apprestarle, anche nel più tremendi pericoli.

Abbiamo di già veduto che l'autore del libro *dello Spirito* non fa gran caso della corruzione ch'el nomina religiosa, e che viene comunemente indicata col nome di libertinaggio. Non così avviene di un'altra specie di corruzione di costami, notata da lui col nome di *corruzione politica*. « *Questa*, dic'egli (disc. II, cap. XIV), *prepara la caduta di un impero, e ne annunzia la rovina. Un popolo è infestato dalla medesima, allora quando la più parte degl' individui che lo compongono, separano la propria dalla pubblica utilità.* Ma l' effetto proprio del lusso, secondo il Montesqaieu (nel lib. VII. cap. II. dello *Spirito delle leggi*) *è d'indirizzare gli animi incerso la propria utilità. A persone*, dice egli, *a cui nulla abbisogna fuori del necessario, niun' altra cosa rimane a desiderare, se non la gloria della patria, e la propria; ma un animo corrotto dal lusso, ha ben altre voglie, e divien tostamente nemico delle leggi, che gli arrecano fastidio e gravezza. Il lusso, che la guarnigione di Reggio cominciò a conoscere, fece sì che essa ne uccise gli abitatori.* E nel libro V, Cap. IV dice: *Non ameranno certamente la vita frugale coloro, che sono dalle delizie corrotti: e molto meno quegli, che ammirano, o invidiono il lusso degli altri, ameranno la frugalità.* Adunque, secondo l'autore del libro *dello Spirito*, la corruzione politica, la quale consiste nel separare la privata dalla pubblica autorità, annanzia e prepara la rovina degl' imperi; e secondo Montesquieu qaesta specie di corruzione è una seguela necessaria del lusso, il cui speciale effetto si è di disiogliere gli animi dalla comune utilità per rivolgerli alla privata; di spegnere ne' cuori l' amore della patria, e con l'amore della patria, il desiderio della gloria, e l'amore della virtù e della frugalità.

Il De Mably nelle sue *Osservazioni sulla storia della Francia* (lib. I, cap. II) afferma, che il lusso, la pompa, e la prodigalità dei magnati distruggono i pubblici costumi; e che queste sono tante prove infallibili della miseria de'popoli, e i precursori della decadenza de' regni. Soggiugne poscia, che senza i costumi degenera sempre la libertà in una pericolosa licenza. E nel capo V asserisce, che i buoni costumi di an popolo sono senza fallo la primaria ragione della sua prosperità; ma che i buoni rostumi consistono nell' apprezzare la giustizia, la frugalità, l'indifferenza per la privata atilità, la fatica, e la gloria.

Ma un animo corrotto dal lusso, amerà egli la giustizia? Ben lungi da ciò, risponde il Montesquieu, *diviene egli nemico delle leggi, le quali gli sono pure di rincrescimento e di peso*. Apprezzerà egli la frugalità? Molto meno, risponde ancora il Montesqaieu: *coloro, i quali sono ammolliti dalle delizie, non ameranno certamente la vita frugale; come anche quelli che invidiano, o ammirano il lusso, non ameranno davvero la frugalità*. Sarà per avventura, penetrato dal desiderio della gloria per sè o per la patria? *Ma non sono questi*, dice lo stesso aatore, *i desiderj d'un animo corrotto dal lusso.*

Il De Bielfeld nelle sue *Istituzioni politiche* (tom. II, cap. XV, §. 23) considera la rilassatezza de' costumi come una ragione diretta ed intrinseca della decadenza di uno Stato: gli è il popolo, dice, che forma lo Stato; se il popolo si dà in preda a tutte sorte di vizj, non vi abbisognerà, che una generazione o due per isnervarlo; ed è qaesto un fatto fondato sulla sperienza di tatti i secoli: dacchè si corruppero i costami nelle monarchie degli Assiri, dei Persiuni, dei Greci, e dei Romani, e in tutti i dominj moderni, quelli Stati perirono di un tratto.

L'articolo seguente non è meno degno di attenzione: « Coloro i qaali furono di parere,
» dice il Bielfeld, che la religione fosse inutile al reggimento, e che le ruote, e le forche
» bastassero per ispaventare i malfattori, e
» per mantenere la buona disciplina, pronunciarono una solenne sciocchezza. Diremo dunque che tutti i mancamenti commessi contro
» le leggi, sieno di tale natura da meritarsi la
» morte, o que' castighi corporali e punizioni,
» che giungano a rovinare un cittadino? Preferiremo noi di pervenire colla violenza e colla crudeltà ad an fine, dove si può giungere
» per una via così amabile, com' è il culto divino? Si terrà egli gravato un legislatore dal-
» l'avere questo freno di più per contenere gli
» uomini ne'loro doveri? Come prima cessa in
» un paese la religione positiva per dar luogo
» alla naturale, questo paese correrà a gran
» passi verso la sua decadenza ».

La necessità di ana religione positiva per la conservazione degli Stati somministra in questa guisa un novello argomento della depravazione del lusso; imperocchè la esperienza pur troppo dimostra, che la mollezza del lusso poco si affà alle pratiche moleste di un culto positivo, e così torna assai più agevole il dispregiarle, e giu-

stificare un tale dispregio con l'affettazione di una filosofica indifferenza in materia di religione.

Tutto ciò che abbiamo detto circa la influenza del lusso sui costumi, si riduce a questi due capi 1°. il libertinaggio dei costumi è una seguela necessaria del lusso.

2. Il rilassamento, prodotto dal lusso, è una cagione diretta ed intrinseca della decadenza degli Stati. Queste proposizioni sono, la prima dell'autore del libro *dello Spirito*, la seconda del sig. de Bielfeld. I detti autori non sono nelle loro opere nè devoti, nè moralisti. Spetta al lettore di giudicare, se la conclusione sia favorevole al lusso.

Non solamente il lusso va a ferire i costumi, ma inoltre fa degenerare la mente e la facoltà di pensare per la importanza che attribuisce ai più frivoli oggetti, e meno degni di tenere occupato un essere pensante. Gli è per avventura esser uomo il farsi una seria occupazione di quelle minute particolarità, richieste dal corredo e dalla pompa del lusso? Quella sorpresa che cagiona l'apparato del lusso agli occhi del volgo, e quei movimenti di rispetto dai quali è mosso taluno nel rimirare un uomo, che non ha altro merito fuori del cocchio che lo conduce, e dei cavalli che lo strascinano, sono pur troppo capaci di far cangiar natura al sentimenti ed alla idea di stima e di ammirazione; sentimenti, e idee preziose, poste dal Creatore in ogni anima, siccome tanti mezzi efficaci per sublimarla alla virtù ed alla verace grandezza. Quale spettacolo singolare è mai quello, nel quale un uomo ammira sè stesso nella pompa del lusso che lo attornia; e ne trae una sì gradevole vanità ed una compiacenza così compita ed illimitata, da non restargli alcun campo d'invidiare la soddisfazione che può provare un eroe dopo aver salvata la patria sua! Potrebbesi credere che l'uccello di Giove destinato a librarsi nell'aria, a fissare gli sguardi nel sole, e a sollevare fino alle nubi l'ardimentoso suo volo, dovesse compiacersi nel vedersi trasformato in una farfalla dalle ali dorate? E pure il lusso produce tuttodì metamorfosi assai più strane tra gli uomini. Sicchè vi ha divario minore fra l'aquila e la farfalla, di quello che sia fra l'animo forte di Pietro il grande, e que' vani cervelli, occupati in cose da nulla, che li tengono a bada.

Quando le cose frivole ed inette, dice avvedutamente Montesquieu nel suo libro *Delle cagioni della grandezza, e della decadenza dei Romani*, divengono la occupazione e l'oggetto primario di una nazione, non vi è più sapienza di sorte nelle imprese; e s'incontrano tumulti senza cagioni, e rivoluzioni senza motivo. Tale imbecillità di mente è conseguenza necessaria del lusso, il quale nutrisce e sostenta le più abiette passioni; la vanità, l'amore del fasto e delle delizie, la sete dell'oro, l'ozio, e la cura soverchia delle picciole cose, che è più dispregevole ancora dell'ozio.

Trascriviamo qui l'ultimo capo del libro tredicesimo dello *Spirito delle leggi*. « Ogni cosa » è rovinata, quando le professioni lucrati- » ve giungono per le loro ricchezze ad esse- » re professioni onoraie....... Questo è ma- » le per la repubblica; e una cosa simile di- » strusse la Repubblica Romana: nè può essere » altrimenti comportabile nella monarchia; an- » zi nessuna cosa è più contraria alla natura » di questa forma di governo. Di sì fatto disor- » dine provano estremo rincrescimento tutti gli » altri ordini di persone; l'onore ne perde tut- » ta la sua virtù e influenza; i mezzi più na- » turali e meno avventati di segnalarsi non fan- » no più impressione, e lo Stato viene a scuo- » tersi fino nella sua base. Si videro pure nei » tempi andati fortune scandalose; ed era que- » sta una delle calamità delle guerre de' cin- » quant'anni: ma pure allora tali ricchezze fu- » rono riguardate come ridicole, mentrechè noi » oggi le ammiriamo. Vi ha, come dire, un lot- » to per ciascuna professione. Il lotto di quelli, » che raccolgono i tributi, sono le ricchezze; e » le ricompense di quelle ricchezze sono le stes- » se ricchezze. La gloria, e l'onore sono per quella » nobiltà, che non conosce, non vede, non com- » prende per vero bene, se non l'onore e la glo- » ria. Il rispetto e la stima sono per quei ma- » gistrati, i quali non facendo meno, che passa- » re da una fatica all'altra, vegliano di e notte » per la felicità dello Stato ». Benissimo; ma, o saggio Montesquieu, permettete che il lusso s'introduca in uno Stato, e impedite, se pur lo potete, che non si dia incenso alle ricchezze. Soffrite che le ricchezze si attirino la stima; ed impedite che le professioni, le quali non dovrebbero essere se non lucrative, divengano onorevoli. Ma ciò non è possibile, nè mai s'inalzerà tempio al lusso, senzachè ne sia idolo primario la ricchezza. Quindi a lei saranno indirizzate le preghiere, e gli omaggi; e lei appunto rispetterà la moltitudini, a luogo di ossequiare quella nobiltà, la quale non ha altro merito che l'onore e i servigi prestati alla patria, nè quei magistrati che vegliano di e notte per la felicità dello Stato. Tutto è rovinato, voi dite, quando o sia in una repubblica, o sia in una monarchia la professione lucrativa degli appaltatori divenga altresì una professione onorata, a cagione delle sue ricchezze. Concludiamo dunque così: tutto è rovinato, quando il lusso s'introduce sia in una repubblica, sia in una monarchia; dacchè l'effetto naturale del lusso si è quello precisamente di rendere onorevole ciò che non dovrebb'essere, se non lucrativo. Vero è che il Montesquieu dice altrove: « Affinchè sussista lo stato monarchico, » fa d'uopo che il lusso aumenti dall'artefice » all'agricoltore, al negoziante, ai nobili, ai

» magistrati, agli appallatori principali, ed ai » principi; senza di che tutto sarebbe perduto ». Io comprendo bene che il retto discernimento non basta per conciliare sì diversi passaggi; ma questa è briga che si aspetta a coloro, i quali si vantano di perspicacia d'ingegno.

Il lusso tende a disciogliere i legami di quella unità sociale, che forma uno dei più soavi piaceri della vita. È la natura medesima quella, che sembra invitare una schiera di amici nei dì festivi a congregarsi insieme, per solennizzare con un convito comune la memoria di qualche felice avvenimento: la cordialità che li aduna, non esige altrimenti quegli apparecchi, i quali divengono dispendiosi per un eccesso di sontuosità; ella si appaga dell'abbondanza e della convenevolezza, che pur sono beni reali, coi quali al bisogno della natura si soddisfa in una maniera confacevole alla umanità; e insieme rendesi testimonio della stima, che si fa degli amici. Ogni cosa in quelle feste innocenti invita alla gioja; i cuori senza sforzo si aprono al sentimenti che ispira una reciproca confidenza; si parla naturalmente e si ascolta tutto ciò che si dice; tutto ciò che si ode, arreca piacere: il discorso si avviva; diffondesi l'allegria, e da uno all'altro trascorre e si riflette; ciascuno gusta e comunica vicendevolmente il piacere di vivere in società: e se non vogliamo dire che nel dipartirsi di là ei rimangono più saldamente tra loro congiunti di quello ch' erano già per l'innanzi; portano almeno con esso loro la soddisfazione di aver provato più vivamente la dolcezza dell'amicizia.

Tali non sono i banchetti, ai quali il lusso presiede. La vanità che rauna i convitati, non va in traccia di amici, ma vuole ammiratori. Quindi è, che colà non invitasi per dare a mangiare, ma per far pompa di uno spettacolo di magnificenza e di buon gusto; nè, se la simmetria dell'imbandimento difetta in qualche parte, può consolarsi il convitatore col pensiero di essere stato in mezzo agli amici. Egli sa che poco conto dee tenere della condiscendenza dei convitati; e gli fa perciò di mestieri forzarli ad applaudire: questo è tutto il frutto, che si spera da una profusione, non di rado tanto dispendiosa, quanto d'altronde inconsiderata. Oltre a ciò il rincrescimento e la noja si frammescolano sovente colla pompa di queste troppo splendide feste, e ne offuscano il godimento. Sicchè quivi la giulività è sulle labbra; e nei profondo del cuore la tristezza. Da ultimo si spargono querele e mala voce sulle fatiche, che altri dovette durare per sollazzarsi. A tal modo il lusso non sodisfa alla vanità, che col discapito di que'vantaggi soavi che sono il profitto e l'alimento dell'amicizia. E in fatti, che è mai la società senza l' allettamento della cordialità?

Ben poco degna della filosofia è quella massima, che si affetta di seminare oggidì; cioè, che non si moltiplicherebbero mai a sufficienza le arti del piacere: « La vita (così rap» presenta un celebre scrittore questa nuova » maniera di pensare) è tanto infelice, e il pia» cere sì raro! Perchè dunque invidiare agli » uomini, destinati quasi unicamente dalla na» tura a piangere ed a morire, qualche passeg» giero ristoro, il quale li aiuti a sopportare » l'amarezza e la insipidezza della loro esisten» za ? . . . Troppo noi abbiamo bisogno de'pia» ceri; e perciò non dobbiamo essere molto au» steri nel numero di essi e nella scelta ». Questo è, come se un medico prescrivesse di variare all' infinito le salse e i manicaretti più vivaci, affine di risvegliare l'appetito mortificato di un uomo voluttuoso; il quale, mollemente adagiato sulle piume, consumasse la giornata in bere e in mangiare. Discacciate l'indolente Sibarita dal suo letto di rose, e ponetegli nelle mani una zappa: fate che si affatichi e sudi; e gusterà per la prima volta il piacere, che la natura congiunse all' uso degli alimenti. L' uomo non è fatto perchè unicamente pensi a deliziarsi: anzi è destinato dalla natura ad una vita laboriosa ed applicata. Le facoltà dell'anima sua, e la struttura de' suoi organi esigono intervalli di riposo, e di ricreazione, che la necessità frappone in taluni punti, dove la natura ha collocato il vero piacere del ristoro: piacere vivo e penetrante, dalla medesima distribuito con giusta misura per far godere all' uomo del rinovamento delle sue forze, ed ispirargli novello ardore per la fatica. O ingiusto mortale, che vi querelate dell'amarezza e del poco gusto della vostra esistenza, rientrate in voi stesso; e tosto riconoscerete, come questa nausea non è niente altro, che la stanchezza medesima delle passioni eccessive, le quali vi dan travaglio. E principalmente guardatevi di accusare la natura; la quale nell' alternativa della fatica e del riposo, vi prepara il godimento di un tal piacere che continuamente rinasce, nel passaggio dalla fatica al ristoro e dal ristoro alla occupazione.

Gli è dunque un grand' errore il confondere l'affluenza dei piaceri con la felicità. Scorgesi ciò ne' villaggi, pei quali non avvi lusso; e pure vi si mena sovente più felice la vita, che non nelle stesse città.

Licurgo nello sbandire che fece da Sparta l'avarizia e la miseria, chiuse l'adito a que'vizi, i quali infettano maggiormente la società. Così avveniva allo Spartano di menare una vita austera e frugale, ma che lo rendea felice e contento. Interrogate quegli uomini felici e contenti, i quali sembra che anneghino nelle delizie del lusso! Possono egli dire di essere contenti e felici? Ogni vero filosofo dirà sempre che si giunge alla vera felicità, più che per l'affluenza, per lo scemamento dei piaceri superflui.

Senza dubbio (dicono gli autori sopraccennati) tutti i divertimenti forzati e fattizj, inventati e posti in uso dall'ozio, sono di molto inferiori a que'

piaceri così puri e così semplici, che dovrebbono offrirci i doveri di cittadino, di amico, di figlio, di sposo, e di padre.«Ma fate, se pur lo potete, » che tali doveri sieno per noi meno penosi » e afflittivi di quello che sono; o pure contentatevi che noi dopo averli alla meglio adempiti, ci consoliamo il meglio che si può, della » molestia che li accompagna ..... Or è già » buona pezza di tempo da che il secolo di Astrea mancò di questo mondo.... La filosofia dee alla perfine prenderci tali, quali noi » siamo; cioè pieni di passioni e di debolezze; » malcontenti di noi stessi e degli altri; e tutti che accoppiamo alla inclinazione naturale » per l'ozio, la inquietudine e la foga dei desiderj. Che cosa le rimane adunque a fare, » se non nascondere ai nostri occhi, mediante » le distrazioni che può offrirci, l'agitazione, » onde siamo tormentati, e la languidezza che » ci consuma »!

Se la filosofia non dee far più che presentarci delle distrazioni tra mezzo a'mali che affliggono l'amanità; bisogna pur confessare ch'ella non ci arreca poi un grande conforto. Mancano forse di quelli che sappiano distrarsi allo stesso modo senza la filosofia, e tanto quanto saprebbero fare i filosofi? Il sollievo, conseguito per mezzo di tai piaceri sforzati, può tutt'al più sospendere per un momento la sensazione dolorosa che affligge l'anima: la illusione però non è durevole; giacchè bisogna pure riscuotersi dal letargo a proprio dispetto; e allora appunto si avvera che l'amarezza, la quale succede alla distrazione, arrechi pena tanto maggiore, quantochè il palliativo, il quale sembrava aver calmato il dolore, altro non fece che inasprire la cagione del male.

Gli uomini, voi dite, hanno a nausea i piaceri schietti e innocenti, che loro offerisce la natura nell'adempimento dei proprj doveri; dunque egli hanno bisogno di piaceri forzati e fattizj per riparare a siffatto inconveniente. Io penso, che Socrate e Marco Aurelio avrebbero da quel principio ricavata una conseguenza tutta contraria. Niuna cosa è più valevole, avrebbero detto costoro, a indebolire il gusto de' piaceri schietti della natura, di quello che sia l'abitudine dei piaceri forzati dell'arte. Che se nel rimbombo di quelli strepitosi piaceri, che il lusso delle grandi città raccoglie da ogni banda, i doveri di cittadino, di padre, di sposo, di figlio e di amico divengono nojosi ed insipidi; giova investigare, s'egli si possa conchiudere, che appunto a questi raffinamenti eccessivi sia dovuto l'ammortamento dei più dolci sentimenti della natura. Egli è certo che il gusto, formato dall'abuso dei più poderosi liquori, troverà insipide le bevande meglio dilicate. Percorriamo quelle fortunate contrade della Svizzera, dove regna la frugalità con l'abbondanza, e donde il lusso non ha peranche sbandita la virtù e l'ospitalità: e vedremo colà popolazioni intere di cittadini, di padri, di figli, di sposi, e di amici, occupati in adempire con uguale gioja ed attività i confortanti doveri, che loro impongono quei dolci nomi. Quegli uomini laboriosi non sanno ciò che sia la insipidezza della esistenza: attesochè in que' pacifici asili della fatica e della fragalità, non alligna quella stupida sensazione di letargo, che è il frutto dello svanimento delle facoltà spirituali. L'adempimento dei loro doveri appresta a quei fortunati abitatori una varietà di occupazioni che li ricrea; e il piacere della operosità fa ch'essi godano di quello della esistenza. Togliete dunque la illusione dei piaceri forzati e fattizj, i quali dividono l'uomo da sè stesso con l'esca ingannevole d'una felicità, che non arrecano giammai: e la noja che succederà a quella salutevole privazione, costringerà forse non pochi a rivestire le qualità di cittadini, di padri, di figli, di sposi. Dopo ciò si desteranno di bel nuovo i sentimenti della natura; i quali trarranno costoro da quel funesto sopore, che rende loro insopportabile la vita fin anche nel seno delle delizie.

Ma, dicono, forsechè non siamo noi al lusso tenuti dei progressi, e della perfezione delle arti, che onorano la amanità?

Io sono ben lontano dal pensare che sì. Perciocchè la perfezione delle arti e il lusso sono cose, quanto altre mai, indipendenti l'una dall'altra. In quel secolo illustre, quando le arti e le utili cognizioni si aprirono la via fra la densa caligine, che ricopriva l'Europa; i popoli erano poco ammolliti dalle delizie del lusso, e la magnificenza di Leone X, di Carlo V, di Francesco I, di Errico VIII non era, dice il Voltaire (1), che pei giorni di pompa e di solennità; nè per anco era nota questa magnificenza quotidiana e generale, nè queste usuali comodità, di tanto superiori allo sfoggio di una volta, e che sono oggidì sì comuni. Non sorsero adunque dal seno del lusso quei prodigi dell'arte, che i Michelagnoli, i Raffaelli, i Coregi, i Tiziani esposero alla vista dell'attonito mondo. Similmente non fu il lusso, che ispirò l'Ariosto e il Tasso nella creazione di quei canti immortali, da nessun altro pareggiati sinora; e molto meno conferì alle scoperte dei Galilei e de' Malpighi: e in questi ultimi tempi ancora il Corneille e la Fontaine, il Locke, il Newton, il Malebranche, e il Bossuet non sono al lusso tenuti di nulla. In tutto quel tempo che scorse da Solone insino a Pericle, i Greci erano tanto superiori ai Persiani nelle arti, quanto i Persiani ai Greci nel lusso. I Socrati, i Platoni, e i Senofonti, giusti ammiratori delle utili cognizioni, e testimoni del lusso introdotto da Pericle, non fecero sopra ciò augurj troppo felici: e que'ceppi, che la Grecia non tardò guari a fabbricarsi colla depravazione che tenne dietro al lusso, comprovarono come

(1) *Saggio sulla Stor. Gen.* tom. 3, cap. 100.

erano ragionevoli i timori di costoro, e la saggia loro previdenza. Una nazione può essere sopra modo barbara, ed estremamente voluttuosa... « Poche nazioni, dice il continuatore di Echard » (tom. IX, p. 147), al mondo vi erano, le quali » vivessero con tanta sensualità come i Vandali; dopo ch' essi ebbero acquistate quelle tante » ricchezze, si accostumarono al bagno, e ad » una mensa che veniva imbandita di tutto quello che il mare e la terra producono di più » squisito e delicato: risplendea l' oro sulle lor » vestimenta, e su' lunghi drappi di seta: impiegavano buona parte del tempo nel teatro, nel circo, nella caccia, nel ballo, » nella musica, e in altri sollazzi: aveano amene ville, piantate di belli alberi, e inaffiate » da buon numero di fontane; ed erano sempre » in banchetti, in festini, ed in tutte sorte di » piaceri. » Tali erano i Vandali quando furono » soggiogati da un Imperadore, più perito nella » giurisprudenza, che nella milizia.

La perfezione delle arti esige e suppone nella disposizione degli animi un volo verso la grandezza e la sublimità; ma qual cosa vi ba tanto opposta alla grandezza, quanto quella meschinità, che suol essere compagna del lusso?

In una stagione di lusso, voi vedrete mille persone incantate a vedere un balocco di moda, elegantemente lavorato: presentate loro una testa, scolpita da' Fidia o da' Policleto; quanti ne troverete capaci di conoscerne il pregio e la bellezza? E diremo ancora che i tempi di lusso sono favorevoli alla perfezione delle belle arti?

Ma, ripigliano, il lusso è l' anima del commercio, la sorgente della ricchezza, e della prosperità degli Stati.

Su via: consultiamo la sperienza e i fatti; svolgiamo gli annali del mondo, e scopriamo le rivoluzioni dei più grandi imperi, e de' più piccoli Stati: e noi li vedremo innalzarsi alla grandezza colla virtù, e mantenervisi colla frugalità. Inoltre dal seno della grandezza vedremo nascere i primi germi del lusso; il quale sembra dare dal bel principio un aspetto più ridente alla faccia dell' impero; ma benlosto ne indebolisce le forze. Deliziosi boschetti, pianure smaltate di fiori e parchi immensi prendono il luogo di quelle campagne, le quali coperte semplicemente di messi abbondanti, presentavano agli occhi una troppo fastidiosa uniformità: arene di colori diversi, in vasti piani con artifizio disseminate, sono poste in opera per nobilitare gl' incolti terreni: i quali dianzi non avevano altro pregio che la fertilità: con ciò le campagne a poco a poco si spopolano di quelli abitatori, che condannati alla cultura dei terreni, e dall'ardore del sole bruciati, sembrano avvilire l' amanità colla ineleganza del loro lineamenti, col tetro colore de'loro volti, coll'asprezza delle maniere, e colla rozzezza dei vestimenti. La città offre loro un più gradevol soggiorno, ed esercizj assai più piacevoli; ei vi compajono ricoperti di vivaci colori, e destinati col loro aspetto e accenneiamento a far più magnifico un pomposo corteo. Le arti del lusso, non dico già le belle arti, con diligenza coltivate producono tuttodì nuove commodità, e nuovi piaceri; ed attraggono da tutte le parti una schiera numerosa di sudditi, gli uni per coltivarle, gli altri per goderne. Per tal modo si popolano mirabilmente le città, va intorno il danaro, ogni cosa diviene più bella, e pare che annunzj prosperità. Se non che in questa guisa passano le ricchezze continuamente e senza ritorno dalle province nella capitale; la miseria estingue a poco a poco la industria nelle campagne, i terreni peggiorano, mancano gli abitatori al contado; e lo Stato non si mantiene che di prestanze, finchè la rivoluzione de' tempi arrechi l' istante e lo scontro fatale, che deve abbatterlo e rovesciarlo.

Se vi ha nazioni, le quali abbiano rinvenuto il bel segreto di assoggettare tutte le altre alle mode e ai capricci loro, può stare che a queste nazioni sia vantaggioso il prevalersi della generale inclinazione per tirare nei loro scrigni l' oro e l' argento degli altri paesi; se pure dee dirsi vantaggio, secondo la idea de' savj l' appigliarsi alla frivolezza per arricchire: ma gli Stati che si procacciano a peso d' oro le manifatture dai paesi stranieri, quale utilità possono mai ricavare dal lusso? Nel leggere le relazioni dei viaggiatori, non finiamo di porre in ridicolo la semplicità dei selvaggi, i quali danno oro, buoi, montoni, e anche schiavi in cambio di un poco di mercanziuole di vetro, di rame, di ferro, che noi disprezziamo. Ma voi Europei che siete così perspicaci, non date voi forse il vostro oro, e l' argento in cambio di bagattelle, ornamenti donneschi, e cose inette di cento sorte; delle quali io non so i nomi, ma che sono certamente più inutili de' piccioli attrezzi, di cui vanno in traccia i selvaggi? Se il commercio è, secondo la definizione del Melon, il cambio delle cose superflue colle necessarie, bisogna confessare che il lusso fa cangiar natura al commercio, mutandolo in un cambio delle cose necessarie colle superflue. Quindi è che molte nazioni, le quali col commercio si arricchirono, ebbero l' avvertenza d' interdire presso di loro, quel lusso che aveano altrove introdotto.

Per favellare della presente materia con più chiarezza, io mi credo non poter meglio adoperare che riportando in questo luogo ciò che ho letto altre volte nel famoso libro *dello Spirito*. Molte ragioni mi persuadono una tale scelta: 1.° L' argomento vi è ben maneggiato; e d' altronde, se stiamo alla massima di S. Agostino, bisogna prendere il vero da per tutto dove ch' esso si trovi; 2.° La più parte delle persone del mondo si tengono certe, che in materia di lusso avvi due fazioni solamente: da una parte

i Frati, i teologi, i casuisti, i bacchettoni, tutta gente che non sono di umor troppo lieto; e questi unicamente o per abito, o per gelosia, o per istravaganza si dichiarano contro il lusso: dall' altra banda i politici, i filosofi e i belli ingegni, che si accordano perfettamente nel proteggere il lusso. 3.° Perchè molti immaginandosi di aver letto il libro *dello Spirito*, e di pensare secondo i dettami di esso, non sospettano per avventura che l' autore vi esponga con grande efficacia quelle ragioni, per cui il più saggi filosofi hanno sempre sostenuto, che il lusso è pernicioso agli Stati.

1. Il lusso eccessivo fa supporre una disuguaglianza eccessiva di ricchezze fra i cittadini; mentre una parte della nazione abbonda di superfluità, e l'altra è manchevole delle cose necessarie.

2. A proporzione che i ricchi approfittano della men felice condizione dei loro vicini, e aggiungono al proprio dominio tutto ciò che veggono utile a sè medesimi; chiaro è che il numero de' proprietarj diminuisce, ed aumentasi quello degli operai.

3. Moltiplicati oltre misura gli operai, tanto da esservi più lavoratori che opere, avverrà ai medesimi ciò che addiviene ad ogni specie di mercanzie, il cui valore diminuisce, com' essa divien più comune. Dall' altro canto ogni uomo ricco, il quale abbondi più di lusso che di ricchezze, è tirato dal proprio vantaggio a diminuire agli operai il prezzo delle giornate.

5. Il bisogno costringe l' operaio a contentarsi d' uno scarso stipendio, che appena gli basta quando egli è sano. Adunque se gli sopravviene qualche infermità, ovvero gli pesa molto carico di famiglia; per difetto allora di un convenevole nutrimento, diviene cagionevole di salute, o anche perde la vita, lasciando allo Stato una famiglia di mendici.

5. Osserva l' autore che tale scarsezza dello stipendio giornaliero è al contadino assai più onerosa della taglia. In molte provincie, dic'egli, la giornata è di otto soldi; la quale, se togliamo i giorni festivi, o di malattia, riducesi un di per l' altro, a sei soldi. Questi sei soldi che ponno essere sufficienti per uno scapolo, noi sono per uno ammogliato. D' altra parte la condonazione della imposta, cioè di cinque o sei franchi per anno, non gli accrescerebbe la rendita di ciascun giorno, che per un centesimo e mezzo: il quale non produrrebbe alla fin fine cangiamento veruno alla sua misera condizione.

6. In tal guisa la miseria dei contadini, che vivono di giornate, diserta e spopola insensibilmente le provincie; o sia coll' impedire al medesimi di maritarsi, ossia col far correre una infinità di sfaccendati alla capitale.

7. Qui si scopre la illusione di coloro, i quali si danno a credere, che il lusso col trarre il danaro dagli scrigni dove l' avrebbe l'avarizia ammassato, e farlo girare, tenda a rimettere l' equilibrio fra le sostanze de' cittadini. Perciocchè il dissipatore, che rovina sè stesso, trasfonde le sue ricchezze nelle mani degli artefici del lusso; e solo la parte minore delle medesime rifinisce nelle campagne. La ragione di ciò si è, che le produzioni della terra, destinate all'uso comune, non oltrepassano giammai un certo prezzo determinato; mentre dall' altro canto i proventi del lusso non avendo altro valore, che quello che lor conferisce la fantasia, di leggieri vanno a un prezzo eccessivo. Quindi è che gli artefici del lusso, arricchiti delle spoglie dei dissipatori, divengono anch' essi facoltosi per rovinarsi essi pure nella stessa guisa. Appartiene dunque al lusso di ritener sempre il danaro nelle mani dei suoi artefici; farlo circolar sempre nella stessa classe di uomini, che è la classe la più inutile allo Stato; e con tal mezzo promuovere sempre più la disugualianza delle ricchezze tra i cittadini.

8. Da ciò si deriva, che i paesi decantati pel lusso e per la coltura, sono appunto quelli, dove la più parte degli uomini è realmente più infelice, che non sieno le nazioni selvagge: dovendosi certamente anteporre la condizione del selvaggio a quella di tai paesani.

9. Sette od otto milioni di uomini languiscono nella miseria, e cinque o sei mila vivono in una opulenza, la quale li fa odiosi senza renderli più felici: è forse questo ciò, che si chiama prosperità di una nazione?

10. Siffatta opulenza li rende odiosi; perocchè i poveri non veggono senza invidia una ostentazione, che reca insulto alla loro miseria.

11. Siffatta opulenza non li fa tampoco più felici; perciocchè la felicità non dipende altrimenti dalla squisitezza della mensa, e neppure dalla magnificenza de' vestimenti, e del corredo.

12. Gli è dunque certo, dicono buon numero di filosofi, che il lusso non forma la felicità di veruno; bensì facendo supporre una troppo grande disugualianza di ricchezze, fa supporre eziandio la miseria della più parte.

13. Affine di prevenire tanta disavventura sarebbe di mestieri, dice l' autore, ricorrere ad una nuova divisione di terreni; ma siffatta divisione riesce sempre mai ingiusta e impraticabile. In difetto di talo spartimento, in realtà ingiusto e impraticabile, l'autore propone compensi più agevoli. Bisognerebbe, die' egli, che i signori vivessero continuamente nelle loro terre, e che avessero la cura di compensare i servigi de' loro domestici, regalandoli di qualche moggio del loro terreno. Così verrebbe aumentando poco a poco il numero de' proprietarj; scemerebbe quello degli operai; e questi ultimi, divenuti più rari, farebbero montare a più alto prezzo la loro fatica.

14. Egli è incontravertibile, che diecimila moggia di terreno possedute da una famiglia sola, non contribuiscono tanto alla popolazione e al nerbo dello Stato, quanto se fossero distribuite fra venti o trenta famiglie: ecco dove sta il vero

secreto della popolazione; e gli antichi, i quali bene li compresero, procurarono sempre di prevenire la troppo grande accumulazione dei dominj.

15. Il lusso neanche rende lo Stato più rispettabile al di fuori. Vero è che l'abbondanza del denaro, che il lusso procaccia, abbaglia tosto la immaginazione; vero altresì che lo Stato per il lusso ottiene una momentanea potenza: ma questo vantaggio (se può esistere per lo Stato un vantaggio indipendente dalla felicità dei cittadini) non è, siccome avverte l'Hume, altro che passaggiero. Imperciocchè quando una nazione colla bellezza de' suoi lavori ha tratto a sè il denaro de' popoli vicini; ognun vede che il prezzo delle merci e della fattura deve scemare presso que' popoli impoveriti. Ma poi questi popoli medesimi togliendo dalla nazion ricca qualche operaio, le renderanno il contraccambio con impoverirla provvedendo altrui di merci a miglior mercato. Adunque tostochè la penuria del danaro diventa sensibile in uno Stato, avvezzo al lusso, immediatamente la nazione è fatta ludibrio del mondo.

16. Le cose che abbiamo vedute intorno al commercio di quanto serve al lusso, non deono applicarsi al commercio di ciò che spetta alla primaria necessità o utilità. Imperocchè quest'ultimo fa supporre una non ordinaria cultura di terreni, una suddivisione de' medesimi in una infinità di piccoli dominj, e per conseguenza uno spartimento assai meno disuguale di ricchezze.

17. La riunione delle ricchezze in un piccolo numero di possessori trova in questo caso molta difficoltà; tra perchè i proprietarj sono nel tempo stesso coltivatori e negoziatori; e tra perchè essendo più grande il numero de' proprietarj e più piccolo quello degli operai, sono questi in istato di esigere uno stipendio bastante per sussistere onestamente essi e le loro famiglie.

18. Per tal modo addiviene che ciascuno sia partecipe delle ricchezze, cui procaccia agli Stati il commercio delle derrate.

19. Siffatto commercio non va soggetto alle stesse vicende, alle quali soggiace quello delle manifatture di lusso: giacchè questi artifizj passano facilmente da un paese nell'altro; laddove ne' prodotti della prima specie avvi una infinità di ostacoli per introdurre una coltura dianzi sconosciuta; e il tempo, la cura, e la spesa che la medesima esige, lascerà sempre mai l'avvantaggio del commercio al paese, nel quale essa cresce naturalmente, e dove è coltivata da lungo tempo.

20. La felicità e la potenza apparente, che il lusso comunica per qualche breve spazio di tempo alle nazioni, è paragonabile a quelle febbri violenti, le quali somministrano nel loro accesso una forza incredibile all'ammalato, ma poi dopo l'opprimono; le quali anzi pare che non moltiplichino le forze dell'uomo, se non per privarlo, passati que' primi momenti, così di queste forze medesime, come ancor della vita.

21. Ciò che rende stimabile una nazione agli occhi de' suoi vicini, è senza dubbio il numero e il vigore dei cittadini ch' essa ha, l'affezione loro per la patria, il loro coraggio, e la virtù.

22. Riguardo al numero, oltre a ciò che è stato detto intorno agli effetti della troppo disuguale distribuzione delle ricchezze, lo spreco degli uomini, cagionato dal commercio del lusso, è incredibile. La natura, che prescrive l'amore di tutti gli uomini, vuole che nel traffico dei negri abbiasi ugualmente come una disavventura, tanto la perdita degli Europei, quanto quella de' molti Africani; i quali sono incitati a battersi dalla speranza di fare de' prigionieri, affine di barattarli con delle merci. Però se teniamo conto del numero degli uomini, che periscono sia dalle guerre, sia nel tragitto; se vi aggiungiamo quello de'negri, divenuti vittime del capriccio e della cupidigia dei loro padroni; e se a tutto questo numero uniamo ancora quello dei cittadini che muoiono per fuoco, per naufragio, e per iscorbuto; e finalmente quello dei marinai, i quali sogliono perire a cagione della intemperie speciale di alcuni climi, o di un libertinaggio tanto pericoloso in quelle parti; ognuno s'accorderà a dire, che non si trasporta in Europa caratello di zucchero, il quale non sia tinto del sangue umano.

23. Il commercio del lusso appresta alle nazioni opulente la facilità di contrar debiti, dei quali non possono poi sbarazzarsi senza angariare i popoli di gravose imposizioni; altra cagione per la quale si spopolano i paesi.

24. Ed ecco i motivi perchè i paesi di lusso non sono i più popolati. Infatti i Cantoni Svizzeri, in pari estensione di terreno, contano più abitatori delle contrade le meglio celebrate pel lusso (1).

25. Per ciò che spetta al vigore degli abitanti, il popolo dedito al lusso (dice l'autore) non è mai un popolo robusto: i suoi cittadini sono parte snervati dalla mollezza, parte dal bisogno estenuati. Se le nazioni povere, come osserva il cav. Folard, hanno da questo lato un grande vantaggio sui popoli dediti al lusso; egli è perchè l'agricoltore presso le nazioni povere è d'ordinario più ricco di quello, che sia presso le denarose e potenti: così un contadino nel paese degli Svizzeri vive più agiatamente, che non farebbe in territorio più ricco. Ma delle povere nazioni appunto formansi quelle infati-

(1) Io non pretendo guarentire in nessuna guisa le particolarità di fatto, che l'autore apporta circa i diversi paesi; particolarità che fanno pur supporre delle notizie minute e precise, quali io non ho certamente: mi attengo soltanto alle massime generali; il che deve intendersi parimente di tutti gli altri luoghi consimili.

gabili armale, che cangiano il destino de' regni.

26. Rispetto al coraggio, è necessità che questo prima di tutto perda molto della sua attività per la mancanza della vigoria nella complessione: e d' altronde, non può essere che debolmente sostenuto dall' amor della patria e del desiderio dell' onore.

27. Non dall' amor della patria: perciocchè, dice l'autore, chi mai produrrebbe, dove regna il lusso, questo amore virtuoso? La classe dei contadini, la quale compone essa sola i due terzi della nazione, ivi è infelice: quella degli artigiani non vi possiede nulla; e oltracciò assuefatto l' artista a cangiar paese come richiede il guadagno maggiore dell'arte sua, non può contrarre affezione verso alcuna terra; e considera sè stesso non come un cittadino di quella particolare contrada, ma semplicemente siccome un abitatore del mondo.

28. Non dal desio dell' onore; avvegnachè tal desiderio s' illanguidisce in un popolo, quando vi si desta l' amore delle ricchezze.

Queste sono le idee, che mi è paruto bene di togliere dal libro *dello Spirito*. Avrei potuto dire a un dipresso le medesime cose citando i *moralisti;* ma certo molti le avrebbero trattate come pure ciarlatanerie.

Se non che, in qual modo potrebbe accordarsi con idee tanto aggiustate intorno al lusso, quella preferenza che dà lo stesso autore alle donne, che si chiamano galanti, poste in confronto colle femmine sagge? Le donne galanti, secondo lui, benchè riprensibili per certi rispetti, sono tuttavia più utili alla repubblica che non altre. Il desiderio di farsi belle, il quale si le conduce al tessitore di nastri, e al mercadante di mode, ispira loro gli atti della più avveduta carità, coll' aguzzare cioè la industria degli artigiani del lusso: laddove le donne sagge, non troppo accortamente consigliate da'loro direttori, coll' usare liberalità verso i mendici, nudriscono uomini inutili, o forse anche nemici della nazione.

Le femmine sagge consigliate dai loro direttori fanno limosine a' poveri, perchè i poveri sono uomini, e bisogna pure che vivano; ma, se pur sono sagge, non ristringono la carità loro a' soli mendici: danno altresì degli aiuti agli ospedali, e come a quelli dove si provvede agl' infermi, così a quelli, ne' quali si allevano i giovanetti orfanelli al timore di Dio e all' esercizio di qualche utile mestiere, per formarne cittadini virtuosi, e profittevoli alla repubblica. Prestano ancora assistenza a povere famiglie di agricoltori, di artigiani, e di operai d' ogni maniera; le quali sono in procinto di cadere nella miseria per qualche non preveduta disavventura, ed impediscono a tal modo che si moltiplichino le famiglie de'mendici. Somministrano da ultimo ad oneste famiglie dicadute i mezzi per allevare i figliuoli, che ravviveranno quandochessia di bel nuovo lo splendore della loro stirpe, e diverranno la gloria e'l sostegno della patria loro. Siffatta carità è fors'ella meno avveduta di quella della donna galante; la quale pel desiderio di farsi bella avanti la gente versa il suo danaro nelle mani degli artisti del lusso; di uomini cioè, che secondo l' autore, sono meno di tutti utili allo Stato?

Il Bielfeld nelle sue *Istituzioni politiche* (tom. I, cap. 4, § 10) dice: « La severità della morale teologica può ingiungere o vietare tal» volta delle cose, circa le quali la sana poli» tica prescrive tutto all' opposto. La Chiesa, » soggiunge egli, raccomanda come una virtù » primaria la distribuzione delle limosine a » tutte sorte di poveri. La politica insegna, che » il più piccolo eccesso di carità è nocivo allo » Stato; attesochè non avvi cosa più adatta di » questa ad incuorare la mendicità vagabonda » e la infingardaggine, e così a distruggere la » industria. Imperocchè stando a rigore non » vi sono altri poveri nel mondo, fuor che i » cagionevoli, gl' infermi e gli storpi, ai cui » sostentamento provede in ogni cosa lo Stato.

Io non so di quale *chiesa* voglia parlare il Bielfeld; ma la vera Chiesa di Gesù Cristo nel raccomandare il precetto della limosina, non insegna che la si debba fare senza scelta e senza distinzione; anzi l' ordine della carità richiede che noi assistiamo, prima di tutti gli altri, a quelli che hanno bisogno maggiore di assistenza; a quelli i cui costumi sono più puri, e più esemplare la vita; e a quelli la cui conservazione interessa maggiormente il pubblico bene. Quindi è che non deesi con indiscrete limosine fomentare la infingardaggine altrui, quando si sa ch' egli può col lavoro delle sue braccia buscarsi il pane, e che va mendicando solo per amore di ozio. Questi scioperati offendono Dio e la società, e rubano quel pane onde ei si nudrono, a' veri poverelli: epperò adoperano molto bene i magistrati, sempre chè impediscono siffatto disordine. Ciò appunto insegnano concordemente i teologi della Chiesa di Cristo; i quali ogni equità vorrebbe, che si studiassero prima di condannarli.

In secondo luogo, con qual fondamento può asserire il Bielfeld, che non sono veramente altri poveri nel mondo se non i cagionevoli, gli ammalati, e gli storpj? Quanti agricoltori, quanti artigiani, e quanti operai, i quali per la impossibilità di pagare un debito, per una gragnuola, per un incendio, per la penuria di una sterile annata, o per qualcuno di quegli accidenti o rovesci di fortuna, sì poco rari nella vita, trovansi al punto di vedersi in un colle loro famiglie ridotti alla mendicità! O non sono costoro de' veri poveri, benchè non sieno nè infermi, nè orbi, nè storpj? Quante famiglie onorate, cadute alla più estrema indigenza senz' altro conforto che la carità dei fedeli! Non si può intendere come il Bielfeld non abbia po-

sto mente a tutte codeste svariate cagioni di povertà e di miserie: ma intanto la umanità riclama contro siffatta oblivione.

In terzo luogo supponendo il Bielfeld che non sianvi, a parlar propriamente, altri poveri, che i cagionevoli, gli ammalati, e gli storpj, asserisce che lo Stato provvede in ogni cosa al loro mantenimento. Ma qual è quello Stato, che possa incaricarsi di ogni cosa bisognevole per tutti i cascaticci, tutti i malati, e tutti gli storpj? Verissimo, che non vi è Stato, in cui le limosine giornaliere che si fanno, non dovrebbero essere più che bastevoli per sostentare tutti i veri poveri, qualunque volta le medesime fossero saggiamente distribuite. Se tutti i fedeli fossero istruiti a fondo delle giuste massime, farebbono più volentieri la limosina agli ospizj di carità, che non al primo mendico in cui s'imbattono. E primieramente eviterebbero il rischio di essere ingannati, e nutrire uno scioperato accattone invece di un vero poverello: in secondo luogo al merito dell'opera di misericordia corporale aggiungerebbero quello della misericordia spirituale, cooperando alla cristiana educazione, che i poveri ricevono in quei pii ricettacoli: e da ultimo adempirebbero un atto di quella giustizia legale, che obbliga gl' individui di un Stato a concorrere al pubblico bene. Invece dunque di biasimare la *morale* teologica e la Chiesa, avrebbe dovuto il Bielfeld considerare le regole ch' ella prescrive circa il buon ordine della carità; ed avrebbe inteso che l'eccesso della virtù non è poi il maggior nemico, che abbia a temersi per la pubblica utilità; che anzi le ricchezze profuse dalla carità saranno sempre allo Stato di maggiore vantaggio, che non potessero essere mai le ricchezze versate dal lusso in fomentare la mollezza, il capriccio, e la vanità.

Concede il Bielfeld, che il deperimento della Religione positiva, e la corruttela de' costumi sono tante cagioni della decadenza di uno Stato. Aggiunge che quando una nazione trascura le arti, necessarie per la vita, e si abbandona con eccessivo trasporto alle arti liberali sino alla frivolezza; la medesima divien debole, e lo Stato languisce. Ma ci è forse bisogno di mostrare con argomenti, che il discapito della Religion positiva, la rilassatezza del costumi e il trasporto per molte cose frivole, sono ben naturali e inevitabili conseguenze di un lusso eccessivo? Ognuno può scrivere quanto gli piace di materie politiche; ma sarà sempre una massima generale, che un intelletto il quale non discenda dalle premesse alle conclusioni, non può mai essere un intelletto politico.

Dic' egli nel capitolo sul commercio, che basta unicamente consultare l' ingegnoso signor Melon, per iscorgere ed essere convinto, quanto sieno frivole quelle declamazioni, che sono state fatte contro il lusso. Adunque niente più rimane a fare; se non porre a disamina i ragionamenti del Melon, e il lettore deciderà.

Esame de' ragionamenti dell' autore del Saggio politico sul commercio *in difesa del lusso.*

Il Melon.

1. « Se gli uomini fossero tanto fortunati, che » nella loro condotta si governassero colla pu» rezza delle massime della Religione, non avreb» bero più bisogno di leggi; avvegnachè il do» vere servirebbe loro di freno al vizio, o d'in» centivo alla virtù: ma per gran disavventura » ci si lasciano condurre dalle passioni; sicchè » il legislatore non può far meglio, che adope» rare le passioni degli uomini a profitto della » società. Il militare non è valoroso che per » ambizione; il mercadante non si affatica che » per cupidigia: non di rado ancora l' uno e » l'altro per ridursi in istato di godere i diletti » della vita; sicchè il lusso diviene a ognuno di » questi un novello incentivo alla fatica ».

Risposta.

Io noterò sul bel principio, ma di passaggio, che quando anche tutti gli uomini fossero tanto felici, da proporsi per regola delle azioni loro le massime più pure della Religione; non seguirebbe da ciò ch' ei non avessero più bisogno di leggi. Perciocchè le leggi non sono fatte solamente per reprimere i delitti, ma benanche, per fissare un ordine conveniente nella società; e indirizzare al bene comune tutti coloro che la compongono: gli uomini anche più virtuosi e di più giusto volere non sono tutti egualmente ricchi di lume e di cognizioni; varj sono i proponimenti, i desiderj diversi: e possono senza pregiudizio della probità non essere sempre di accordo fra loro, sia circa gli affari pubblici dello Stato, sia circa gli affari loro privati. Vi vuol dunque una regola per definire i dubbj o ridurre a conformità i giudizj diversi; affinchè unanimamente tutti gl' individui dello Stato concorrano al bene comune della società. Chiunque s' immagini che gli uomini virtuosi, uniti in società, possano fare ammeno di una regola positiva, mostra di non sapere nè che sia l'uomo nè che sia la società.

Ma ritornando al nostro argomento il Melon ha ragione di dire, che per grande sciagura degli uomini ci si lasciano d' ordinario menare ciecamente dalle passioni. È vero altresì che non potendo il legislatore annientare le passioni, deve almeno ricavare il bene dal male, e prevalersi di tutti i mezzi leciti per volgerle acconciamente, e farle collimare al vantaggio della società. Ma la conseguenza che trae da quelle premesse il Melon a favore del lusso, è un poco troppo precipitata. Apriamo i *Trattenimenti di*

Focione, e ascoltiamo il signor De Mably. « Rimane alla politica l' ultima speranza di risorgere; con prevalersi delle passioni medesime per indebolire a poco a poco, e distruggere il loro impero. Le passioni sono talvolta utili, soggiugne egli, come quei veleni che talora la medicina trasmuta in rimedj. Ma evvi pure una distinzione da fare tra le passioni. È egli possibile, dice l' autore, che gli effetti del piacere, il quale ammolisce i cuori, e snerva lo spirito e il corpo, sieno così mal conosciuti, che la gente debba proporsi di ritrovaro in esso la scaturigine della prudenza e della magnanimità?...Appunto per le passioni, collegate più da vicino ai nostri sensi, noi siamo ridotti e umiliati alla condizione de' bruti: mai dunque potrebbero tai passioni meritarsi onore da chi sia dotato d'intelligenza.... Io so che la speranza del piacere ha talora prodotto grandi cose. So che gli Sciti conquistarono già l' Assiria per possedere palazzi sontuosi, delicate bevande, donne.... Io non sono meravigliato, che in un popolo ancor selvaggio queste passioni brutali destassero valore e ardimento. Ma le stesse speranze avrebbono forse somministrato le medesime qualità ad un popolo già da' piaceri ammollito? Considerate dall' altro canto che dal punto in che cominciarono quelle passioni a godere il prezzo della loro vittoria, i valorosi Sciti divennero così molli, e codardi, come i popoli ch' essi aveano soggiogati; nè poi quelle passioni comunicarono mai ai medesimi quelle virtù, le quali formano il cittadino... Il bene passeggiero che possono queste passioni produrre, è tanto dubbioso e breve; e il male che le segue, è tanto certo e durevole, che la politica non deve di queste far uso giammai...Le sole passioni dell'anima sono quelle, onde può la politica prevalersi; siccome quelle che nascono con noi; non muojono che con noi; non si stancano punto; e si può dar loro in qualche guisa la tinta della virtù... Queste passioni sono aspre di loro natura: dispongono l' anima ad essere ingiusta; e lasciate in balia di loro medesime, si lasciano portare ai più odiosi eccessi. Ciò non ostante fra le mani della politica divengono esse talora emulazione, amor della gloria, fermezza ed eroica magnanimità: ma per vedere operar siffatti prodigi, fa di mestieri, che i cittadini non sieno interamente corrotti dall' avarizia, dall'infingardaggine, dal piacere, e dagli altri vizi che avviliscono l' anima ».

A norma di queste massime non bisognerebbe confondere totalmente, come fa il Melon, la passione, che spigne un eroe ad esser prodigo della sua vita nelle battaglie, con quella che fa accumulare ricchezze sopra ricchezze ad un negoziante; nè associare questi due nel desiderio di passare deliziosamente il restante de' giorni loro. L'onore, l' amore della stima, delle ricche più segnalate, della celebrità; sopra tutto la speranza di una gloria immortale, ecco gli incentivi che possono infiammare quegli eroi, che non fossero troppo sensibili al generoso desiderio di farsi sostegno alla patria ed allo Stato. Ma siffatti incentivi sono al tutto indipendenti dalle delizie del lusso: imperocchè l' amor della gloria non è di nulla tenuto all' amor del piacere, anzi sono due affezioni le quali piuttosto si urtano fra loro, che non si prestino aiuto. Il primo è fuoco, il quale solleva l' anima, e sì la trasporta a quelle azioni, che possono fruttarle grandezza e splendore: sicchè ella desideri contemplare sè stessa nella stima che gli altri fanno di lei, quasi come in altrettanti specchi, che le riflettono la sua propria immagine. Il secondo al contrario è un peso, che la preme e la mette in basso, tenendola forte, se così debbo dire, a ciò che solletica i sensi.

È nella stessa natura dell' uomo un fonte di grandezza inesausto, il quale per produrre le più grandi imprese, null' altro ha bisogno, fuorchè di non essere oppresso. Ma qual cosa vi è più valevole ad opprimerlo della mollezza, e vanità del lusso? Si videro degli eroi, che non erano immuni da ogni debolezza; ma non perciò le debolezze loro furono mai la cagione del loro eroismo. Non fu già dovuto alle lusinghe de' piaceri, che l'intrepido Carlo XII condusse alla vittoria que' suoi Svedesi insuperabili: nè tampoco fu l' esca della voluttà, quella con cui Pietro il grande apprese il vincere ai Russi, e formò quelle terribili armate, il cui valore è sì ben conosciuto oggidì.

Il coraggio risiede in una qualità, che la natura ha impresso nel cuore umano conformemente alla sua destinazione. Ascoltiamo intorno a ciò un rinomato filosofo dell' antichità. La unione coniugale, dic' egli, forma il primo legame della società fra gli uomini: società che vuole cure non poche per la sussistenza e la educazione dei figliuoli. Adunque non potendo l'uomo vivere, siccome le bestie, delle produzioni che la natura presenta ai suoi occhi spontaneamente, senza coltura, senza industria, senza apparecchio; è necessario per l'onesto sostentamento d'una famiglia che altri si procacci i mezzi per sussistere coll' agricoltura, colla caccia, e coi cambj reciproci: conviene inoltre accumulare differenti maniere di derrate e di provvisioni, e così tenerle in riserbo per cavarne utile partito, o per usarle con una saggia economia. Par che la natura abbia distribuito queste varie funzioni fra l' uomo e la donna; imperciocchè l' uomo è quegli che deve sopportare le più aspre fatiche della campagna, dar la caccia alle belve feroci, correre i rischi de' lunghi viaggi, ed eseguire le imprese ch' esigono forza ed attività: le cure pacifiche del regolamento domestico sono toccate in sorte alla donna. Perciò la natura ha dato all'uno un corpo robusto, e lo ha dotato di coraggio, e di ardire, affine di vincere gli osta-

coll e i pericoli, ai quali la sua condizione lo esponeva: al contrario la donna, siccome più debole, ebbe in sorte la timidezza, che è lo stimolo della vigilanza e dell'attenzione, bisognevole per la cura e per la custodia delle cose. Concludiamo dunque che il coraggio è indipendente dagli allettamenti della voluttà; che la natura lo ha collocato nel cuor dell'uomo in guisa da poterlo ivi trovare chiunque, sempre ch'ei vorrà cercarlo; e che affine di rendere possente una armata, non fa mestieri in conto alcuno di metterle avanti gli allettamenti di quel piacere, che il lusso appresta nel seno della mollezza.

D'altronde non è egli un far torto a tutto il ceto de'negozianti, lo accusarli, come si fa, tutti generalmente di non travagliarsi che per cupidigia? Forse che non se ne ha di quelli, che esercitano la professione del traffico colla mira di vivere onoratamente essi e le famiglie loro del frutto di una industria lodevole, ed utile al pubblico? Quanto poi a quelli, che niente altro intendono, fuorchè l'interesse, egli è ben inutile il voler loro ispirare anche maggior premura del guadagno; dacchè può bastare la cupidigia, che li trasporta. Nè il voluttuoso troverà nei piaceri del lusso, più grande soddisfazione di quella, che gusti l'avaro nel vedere ogni dì aumentare il suo proprio tesoro.

Da ultimo io dimando: se sia in tutto degno della sana politica il cercare ogni mezzo, affine di accendere negli animi degli uomini la sete più ardente per le ricchezze. Non saria forse meglio molto per li privati e pel pubblico, se il desiderio del guadagno rimanesse fra i giusti limiti?

II. MELON. « Il lusso è una sontuosità straor-
» dinaria, dovuta alle ricchezze, e alla sicurezza
» di un governo politico: in somma è una sequela
» necessaria di qualunque società ben regolata».

Risposta. Cotesto raziocinio potrebbe dare a credere che non dovesse allignare il lusso, menochè nelle società ben ordinate. Ma saria possibile difendere una proposizione di questa fatta? Io mi contento di appellarne ai Persiani ed ai Vandali.

III. MELON. « Quando uno Stato ha gli uomini
» necessarj per la coltura de'terreni, per la guer-
» ra, e per le manifatture, è utile che il restante
» si occupi in servizio del lusso: stantechè non
» rimane altro, che una occupazione di questo te-
» nore, o pur anche l'ozio ».

Risposta. Chi non direbbe, che il lusso allora soltanto incomincia ad introdursi in uno Stato, quando esso abbonda di popolo, e il soprappiù del necessario gli fa impaccio e molestia? Or tanto è lontano che in tutti i paesi dove campeggia il lusso, sieno uomini bastevoli per la coltura dei terreni; che anzi il lusso non finisce mai di assottigliarne il numero ogni dì. Quando però ancora ve ne fossero de'superflui; caso non tanto facile a prevedersi, e che appena si verifica nella Cina; i pubblici lavori potrebbero tenere siffatta gente utilmente occupata.

IV. « In che senso potremmo noi dire, che il
» lusso ammollisca una nazione? Certamente que-
» sto non corre per la milizia; stantechè dal lusso
» si tengono ben lontani gli uffiziali subalterni e
» i soldati: e d'altronde non si è udito ancora
» che per la magnificenza degli uffiziali gene-
» rali sia stata mai sconfitta un'armata ».

La magnificenza del lusso non è fatta senza dubbio fuorchè per pochi solamente. Ma la mollezza e la imbecillità del lusso si dilata di molto e adesca fin anche la bassa gente. Or uno spirito leggiero non approfondirà mai la professione o l'arte sua. Non vogliamo negare che agli uffiziali subalterni, allevati ancora con bastante mollezza, sia possibile mostrarsi valorosi in faccia al nimico: ma le fatiche della guerra tosto li sposseranno; e maggior numero ne perirà dalle malattie, che non dal ferro o dal fuoco. Oltracciò si trovano benissimo nella storia esempi di battaglie, perdute per la colpa de'generali, a cui dava più faccende il loro proprio lusso, che non dessero pensiero le loro armate: e poi il Melon confessa colla stessa sua bocca, che il lusso può essere pernicioso alla guerra pel gran numero di attrezzi e bagagli, non che de'molesti famigli, capaci di mantenere nell'armata la fame. Quando però ancora noi dicesse egli medesimo, basterebbe una mediocre tintura di storia, perchè ognuno ne fosse convinto. Or quello che accadde già in altri tempi, è ciò appunto che avviene presentemente; e quello che avviene oggi, accadrà pure nell'avvenire.

V. « Le truppe spagnuole più male in arnese,
» di quello che abbia mai voluto qualunque
» prammatica, non erano per questo niente più
» valorose. E quando nelle ultime guerre le no-
» stre armate (francesi) furono sconfitte; vi re-
» gnava meno l'abbondanza, che ne'tempi glo-
» riosi delle nostre vittorie ».

Io non so di alcun tempo, nel quale le truppe spagnuole non sieno state valorose. Ma nel proscrivere il lusso, nessuno dice, che si debba gittar il soldato nella penuria del bisognevole; essendovi fra il lusso e la miseria un mezzo di temperamento, che si giudica dalla opportunità.

VI. « Il lusso è la certa guisa il distruttore
» della infingardaggine e dell'ozio ».

Il lusso non ispira menomamente l'amore della fatica; bensì fa lavorare i suoi artigiani, i quali secondo l'autore del libro *dello Spirito* sono la gente meno utile, che uno Stato possa aver giammai.

« L'uomo sontuoso vedrebbe bentosto il fine
» delle sue ricchezze, se non si affaticasse per
» conservarle e per acquistarne delle nuove ».

Cosa ben rara che una saggia previdenza accompagni una eccessiva sontuosità. Lo spettacolo di tante famiglie, rovinate dal lusso, smentisce pur troppo abbondantemente l'asserzione dell'autore.

« Egli è tanto più obbligato a compiere i do-
» veri della società, quanto più si vede espo-
» sto a' colpi della invidia ».

Dunque di buona fede ci son raccomandati gli amatori del lusso, come i cittadini più virtuosi ed irreprensibili?

VII. « Il lusso di una nazione è circoscritto » in un migliaio di uomini in mezzo ad altri » venti milioni non meno felici di quelli, sem- » prechè un buon reggimento politico facciа go- » dere a'medesimi il frutto del loro lavoro tran- » quillamente ».

La estrema sontuosità del fasto è circoscritta in un migliajo di uomini, ma la emulazione di quel fasto, ne manda in rovina delle altre migliaja, che seco altre migliaja ne strascinano nella rovina. L'autore qui fa venti milioni di uomini felici con un trotto di penna; ma per gran disavventura questa felicità non consiste, che in un semplice tratto di penna.

VIII. « Il lusso probabilmente fu quello che » sbandì dagli eserciti e dal contado la ubbria- » chezza, per le innanzi così comune, e assai » più del lusso nociva al corpo e allo spirito ».

La ubbriachezza era l'effetto di una brutalità di costumi, che la politezza della società ha riformato. Presso parecchi popoli siffatta pulitezza trovasi accoppiata col lusso, ma bisogna distinguere gli effetti di amendue. Gli Sparziati e gli antichi Romani non conoscevano il lusso, nè pertanto erano briaconi: al contrario gli antichi Persiani erano tutti immersi nel lusso, e con tutto ciò erano briaconi solenni: o fine a oggi vi sono delle nazioni selvagge, che detestano la ubbriachezza senza sapere, che sia il lusso.

IX. « Quando nelle ultime guerre gli arma- » dori delle città marittime se ne tornavano ca- » richi di spoglie nemiche, a far pompa di » loro magnificenza con insolita profusione; » quella era la vigilia di nuovi armamenti, per- » chè altri speravano di guadagnare altrettanto » per fare le medesime spese. A siffatto incen- » tivo noi siam tenuti di que' grandi servigi » che resero coloro allo Stato; come delle stu- » pende azioni de' flibustieri (1).

Il solo desiderio del guadagno è bastevole a questo effetto, quando ancora non vi si frammischi il lusso: del rimanente, se discorriamo in generale, non si dee tenere troppo conto di que' servigi, che hanno l'interesse per loro unico scopo: e a dispetto delle più belle cose che altri ne sapesse dire, è certo che gli uomini ponno essere incitati da motivi più nobili. Piacevolissima poi si è quella fantasia di mettersi a provare la utilità del lusso colle avventure dei flibustieri.

X. « L'austera Sparta non fu più valente vincitrice, nè meglio governata, nè produsse più » eroi della voluttuosa Atene; e fra gli uomi- » ni illustri di Plotarco sono quattro Spartani » e sette Ateniesi, senza contarvi nè Socrate nè » Platone dimenticati ».

Atene non fu voluttuosa nella stagione più illustre per le sue vittorie; nè tampoco lo fu quando i suoi cittadini, animati dall'amor della patria, respinsero le armate di Dario e di Serse: bensì era voluttuosa, quando fu soggiogata da Filippo, malgrado l'accrescimento, che di quei tempi avea avuto, di ricchezze e di potenza.

Solone certamente si propose di stabilire fra i cittadini di Atene quella uguaglianza, che Montesquieu considera siccome l'anima dello Stato in ogni repubblica, e che giusta il suo parere non può sussistere col lusso.

E Creso, il quale riponeva la felicità nelle ricchezze, ordinò che si mostrassero i suoi tesori a Solone; parendogli impossibile, che l'Ateniese non dovesse considerarlo perciò, come il più fortunato fra tutti i mortali. Ma Solone fu tanto semplice da farsi credere ben poco abbagliato dallo splendore che attorniava quel re: anzi ebbe l'ardimento di mettersi con lui a parlare della virtù; cosa che gli meritò il ridicolo, e veramente egli avea torto. Di fatti quale sproposito discorrere della virtù innanzi a una corte voluttuosa?

Milziade dopo la vittoria di Maratona non ebbe altra ricompensa, se non quella di essero rappresentato alla testa dell'armata nella tavola, che fecero dipingere gli Ateniesi per conservare la memoria di quella splendidissima giornata. Del resto egli era sì poco ricco, che morì in prigione per non avere di che pagare una ammenda: e intanto non abbiamo di che temere, se paragoniamo a qualunque flibustiere un Milziade.

Aristide, soprannominato il giusto, visse sempre nella povertà, e rifiutò costantemente le ricchezze che gli furono offerte. Epaminonda Tebano rinnovellò lo stesso esempio in un secolo già contaminato.

Temistocle non riconobbe il lusso che quando ricoverò appresso i Persiani; cioè dire quando non fu più Temistocle.

Cimone accumulò ricchezze non tanto per sè, quanto pe' suoi cittadini: la sua mensa e le sue ville erano per tutti in comune. Il lusso al contrario è prodigo sì, ma sempre per pompeggiare, mai per largheggiare.

Pericle, che fu il primo ad introdurre il lusso in Atene, viveva nel suo privato con tanta frugalità, che la moglie e i figliuoli duravano fatica per polervisi accomodare.

Se Alcibiade si diede in preda al lusso senza ritegno, questo non fu che per la ruina della sua patria. Per quanto egli fosse ricco, avea non pertanto bisogno di mezzi straordinarj per quelle sue spese che moltiplicavano ad ogni momento: così fu egli appunto, che indusse gli Ateniesi ad intraprendere senza ragione la guerra di Siracusa. E il saggio Nicia ne fu la vittima, però

(1) Flibustieri sono i corsari dell'America, e propriamente delle isole. *Nota del volgarizzatore.*

non lasciossi ingannare: « Se qualcuno dei nostri generali, ei diceva agli Ateniesi, vi consiglia codesta guerra per interesse o per ambizione, o per far mostra del magnifico suo corredo, avvor anche per trovar modo di supplir alle sue spese; non siate voi tanto imprudenti da sacrificare il bene della Repubblica al costui vantaggio; nè vogliate soffrire che egli avvolga lo Stato in quella rovina, che preparò a sè medesimo ». Gli Ateniesi non porsero l'orecchio ad un saggio, che parlava alla ragione; e si lasciarono invece portare dall'impetuoso Alcibiade, che seppe eccitare e lusingare le lor passioni.

Socrate non finì mai di condannare il lusso colla vita sua e coi ragionamenti. Platone mette Aristide sopra tutti gli altri valentuomini, che fiorivano al tempo suo: perchè, dic'egli, Cimone, Temistocle e Pericle hanno riempita la loro città di magnifiche fabbriche, di portici, di statue, di ricchezze, di ornamenti, e di altre superfluità di simil genere; Aristide si è affaticato per farla doviziosa di virtù: or affine di procacciare ad una città un verace onore, bisogna farla virtuosa e non ricca. Ecco in che modo ragionava un filosofo pagano. Quanti non temerebbero oggi di rendersi ridicoli, se osassero di tenere questo linguaggio in mezzo a' cristiani?

Che solo quattro Spartani compariscano fra gli uomini illustri di Plutarco in confronto di sette Ateniesi; questo non dee recar maraviglia. Atene in fatti ne somministra maggior varietà di caratteri; laddove a Sparta incontra maggiore uniformità. Gli Spartani formati tutti da una medesima educazione, e animati dallo stesso genio, pajono tutti gittati su uno stesso modello, e l'uno è simile all'altro: e perciò Atene ebbe molti eroi; ma Sparta sola fu una nazione di eroi.

XI. « Le leggi suntuarie di Licurgo non meritano maggiore attenzione delle altre sue leggi, le quali offendono il pudore. Come mai poteva egli sperare che il suo popolo, a cui non erano note l'eterne ricompense dell'altra vita conservasse l'indole ambiziosa di far conquiste in mezzo a mille fatiche, e mille pericoli, senza speranza nè di crescere la sua roba nè di scemare i suoi patimenti? La sola gloria divisa dalla utilità o dagli agi, che ne sono quasi inseparabili, non è uno stimolo bastante per la moltitudine ».

Non è giusto chiedere come mai Licurgo potesse sperare; ma sibbene può domandarsi, come mai pervenisse a stabilire nella sua Repubblica quel trasporto di affezione verso la patria, che vi si conservò pel giro di tanti secoli, e fece sempre agli Spartani tollerare con gioia le più aspre fatiche, e affrontare i più grandi pericoli per l'amore della gloria, della patria, e delle leggi.

L'autore suppone che gli Spartani non avessero contezza dell'eterne ricompense dell'altra vita. Ed è verissimo ch'ei non erano irradiati dal lume della verace Religione: ma è certissimo ancora, che a' pagani non mancò ogn'idea de' castighi e delle ricompense di una vita avvenire; e i trecento Spartani i quali immolarono sè medesimi là nelle Termopili, s'incoraggiavano gli uni con gli altri pensando che avrebbero cenato alla casa di Plutone. Oltre a ciò l'autore vuole affibiare agli Spartani la voglia ambiziosa di far conquiste; ma s'inganna, stantechè Licurgo mirò colle sue istituzioni a conservare, e non già a conquistare.

Finalmente egli non crede che la gloria, divisa dalla utilità, sia uno stimolo abbastanza potente per la moltitudine; o non ha il torto, se favella d'una moltitudine mancante della convenevole educazione. Ma tale non era la moltitudine in Isparta, dove i fanciulli sottostavano tutti indistintamente alle leggi imprescrittibili di una educazione comune, lunghissima, diligentissima, e perfettamente conveniente al fine della legislazione.

XII. « Sarebbe veramente cosa ridicola vagheggiar de'progetti, affine di ottenere che tutta la Francia vivesse in comune: e chi altro potrebbe fare sogni di questo tenore, fuorchè taluno di quelli, che mai sono usciti dai villaggio natio? »

È molto probabile che Licurgo, il quale non era certemente un ridicolo, sapesse anch'egli il gran divario che dee farsi fra una grande monarchia ed un piccolo Stato. La comunanza ch'egli stabilì in Isparta, vi si mantenne per varj secoli con tutto il vigore della prima istituzione. E senza ciò quel carattere d'immutabilità (quanto può allignare nelle cose umane), che seppe imprimere Licurgo nella forma delle sue leggi, non sembra opera di un mediocre ingegno.

XIII. « Catone, il gran sollecitatore delle leggi suntuarie presso i Romani, il quale siccome educato nei villaggi, ne aveva adottate le costumanze, ci vien descritto per un avaro ed intemperante, ed anche usuraio e bevone. Ma il suntuoso Lucullo, più valente capitano, e giusto a par di quell'altro, fu sempre liberale e benefico ».

Erano dunque *gente di campagna* quei Licurghi e quei Catoni cotanto decantati dall'antichità! Convien credere che i villaggi degli antichi fossero alquanto diversi dai nostri. Se Catone ebbe i vizi che gli attribuisce l'autore, è difficile intendere come potesse guadagnarsi tanto rispetto e tanta stima nell'animo dei suoi cittadini. Checchè ne sia di ciò, se la corruttela dei costumi fu la principale ragione della decadenza di Roma, siccome lo confessa il Montesquieu; dobbiamo dire che Catone prestò un servigio importante alla patria cogli sforzi che fece per mantenere la disciplina delle leggi; nè possiamo, che biasimare Lucullo per avere egli accelerato il progresso di sì perniciosa depravazione con quel

suo lusso voluttuoso. E Lucullo ebbe grande attitudine per la guerra e pel governo politico: ma le qualità che in lui ammiransi, non bastano ad assolverlo dai suoi difetti, nè a trasformare i suoi vizi in virtù. La passione ch'egli ebbe di arricchirsi nella campagna contro Mitridate e Tigrane, fece onta alla sua reputazione; e sollevò contro di lui la sua gente, fino a ricusarsi ostinatamente di seguirlo, quando era in procinto di dar compimento alle sue conquiste. Indarno egli andò di padiglione in padiglione, ingegnandosi di placare i soldati: questi in vece gli mostravano le loro borse vuote, dicendogli, che doveva far egli solo quella guerra, da cui sapea per sè solo trarre profitto, e arricchirsene: e soggiugnevano, che la destinazione loro non era quella di fare la scorta ai carriaggi di Lucullo, pieni di oro e di gioielli. Dopo il suo ritorno in Italia ad altro non pensò, che a godersi le immense ricchezze, dianzi accumulate; e ricusò, malgrado le istanze del Senato, di soccorrere ai bisogni della patria, alla quale dee sempre ogni virtuoso cittadino sacrificare il suo riposo, i piaceri ed anche il risentimento. Tutto il buon uso, che fece de' suoi tesori, fu il mettere insieme una magnifica libreria, che tenne aperta agli uomini di lettere; ma la eccessiva sontuosità, che osservava nella mensa, impresse una macchia indelebile nella sua fama. Cicerone e Pompeo, curiosi di essere testimonj di ciò che se ne dicea pubblicamente, vollero una volta sorprenderlo in una cena, in cui non dovea essere che egli solo; e rimasero bensì sbalorditi della magnificenza dell'apparato, ma tanto lo dispregiarono, quanto lo ammirarono. Si sa inoltre che essendo stato il suo maestro di casa alcun poco trascurato nel porre in assetto la mensa in un bel giorno, in cui pure non vi dovea essere alcun convitato; ei lo riprese dicendogli: e non sapevi tu che in casa di Lucullo dovea ben cenare Lucullo? A me certamente non sembra di scorgere in sì fastosa risposta quella modesta semplicità, che è tanto propria della verace grandezza; e quel doppio personaggio di Lucullo, il quale cena presso Lucullo, disvela un uomo che fa degli sforzi per gonfiarsi, ed apparir grande a' suoi proprj occhi.

XIV. « Le nostre leggi suntuarie sono scemate » a proporzione che la forma del governo è cre» sciuta in perfezione ».

Le leggi suntuarie non sono sempre il mezzo più efficace per far argine alla inondazione del lusso; e debbono essere compilate con grande sagacità e discernimento: oltre a ciò vanno soggette a utili cangiamenti; in guisa che una merce, la quale, a cagion d'esempio, pel suo prezzo eccessivo è in una stagione materia di lusso; può cessare di esserlo, quando divenga più comunale. E in fine gl'inconvenienti di alcune leggi suntuarie niente provano per la utilità del lusso.

XV. « Che importa allo Stato, se una ridico» la vanità mandi in rovina qualche persona » invidiosa del corredo di un suo vicino? Que» sta è la punizione che costui si merita; e l'o» perajo che in questa rovina trova il suo man» tenimento, è degno di stima quanto qualun» que altro. Ciò che diciamo di un particolare, » dicasi altresì di una casa di commercio, ov» vero di un mercadante, che abbia la impru» denza di fare un credito, ugualmente perni» cioso all' una parte e all' altra ».

È forse questo un linguaggio conveniente all' umanità e alla sana politica? In un Governo ben regolato, qualunque cittadino è caro alla patria, e allo Stato: nè altro scopo tiene la società, fuori quello della conservazione, sicurezza, e felicità degl' individui che la compongono. Immaginiamo due Stati, in uno de' quali si arricchiscono cento famiglie colla rovina di altre cento; e nell'altro sussistano dugento famiglie per una saggia distribuzione della massa totale delle ricchezze, che la fatica e il bisogno, la coltivazione e la industria fanno passare da una mano all' altra: chi vorrà dubitare che il Governo del secondo non debba preferirsi a quello del primo? Seguitando più oltre co' principj dell'autore, si verrebbe a conchiudere che tutte le leggi, fatte a pro de' pupilli e de' minori, sono inutili affatto. O forse, importa allo Stato che un minore rovini sè stesso con istrane spese, ovvero che divenga preda del primo furfante che sappia destramente approfittare della sciocchezza o della inesperienza di lui? Se il pupillo va in malora, si arricchisce però il brigante; nè lo Stato vi scapita per nulla. Ma non così ragiona un sovrano, il quale abbia viscere di padre: a lui tutti i sudditi sono figli; e il bene e la prosperità loro gli sta in mezzo al cuore scolpita. Quando un generale d'esercito avesse il secreto di Cadmo, e potesse trar dalla terra uomini, tutti armati, col pur seminare denti di dragone; questo generale, lo dico, s'egli avesse qualche sentimento di umanità, sarebbe forse meno sollecito per la conservazione de' suoi soldati col pretesto della facilità che avesse di sostituirli? Ma pure in questo secolo appunto, il quale piccasi di ragionevolezza e di filosofia, si è cominciato ad apprezzare gli uomini come le mandre, cioè secondo la rendita, e il profitto che ne ridonda allo Stato. Certo è un pensiero esecrabile quello di chi mette gli uomini al livello delle mercanzie! No, non già all' ente astratto dello Stato, ma sibbene agli uomini tutti che lo compongono, dee la sana politica procurare la felicità. D'altronde non è forse una perdita per la società quella di talune famiglie, che si sono rendute illustri coi servigi prestati alla patria; famiglie il cui nome stesso porta seco l'esempio delle belle imprese, e nelle quali i sentimenti dell' onore e della virtù si perpetuano per una, direi quasi, educazione domestica da padre in

figlio? E da ultimo, se colui che va in rovina è celibe, ei non penserà più di accasarsi; se ha figliuoli, trascurerà la loro educazione; se ha fondi, li lascierà deperire: non sono queste per avventura altrettante perdite per lo Stato?

XVI. « L'esempio del lusso, giunto all'ulti» mo grado, e quando tocca il ridicolo, scopresi » nella penuria eccessiva di certe vettovaglie, » delle quali l'uomo sontuoso fa pompa in un » convito, affine di conseguire l'ammirazione, » a titolo di singolarità. E perchè schiamazzare » poi tanto di un sì folle dispendio? Alta fin fine » quel denaro, custodito nel suo scrigno, sa» rebbe morto per la società. Il giardiniere se » lo riceve. . . . nè fra le mani de' mendicanti » servirebbe ad altro che per nutrire il loro » ozio, e la indecente dissolutezza ».

Sonovi mille esempi di un lusso non meno ridicolo di questo, e certamente più funesto. Teniamo pure in luogo di vero guadagno quel poco di argento, che gli avanzi del lusso fanno arrivare a' coltivatori della campagna: ma non possiamo dire altrettanto di quel danaro, che fa il lusso circolare fra tutti gli artefici di cose frivole, i quali spopolano le ville e si sforzano per distruggere con varii raffinamenti ciò, che la terra non senza stento produce per alimentare i suoi abitatori. È un abuso patente quello di consumare in un sol pasto voluttuoso un ammasso di sostanze, che potrebbero servire al mantenimento di un centinaio d'oneste persone.

Non si fa che predicare la circolazione del denaro; senza avvertire che non ogni circolazione di danaro è buona ugualmente. Fate che una contrada abbondi di acque; ciò solo non basta; ma conviene inoltre ch' esse sieno saggiamente distribuite per fecondare la terra: laddove assai volte raccogliendosi per un vizioso pendio servono soltanto a formare torrenti impetuosi; i quali portano guasto e desolazione in tutto lo spazio del loro corso, mentre lasciano il restante del territorio disseccato ed arso. Ma se si ha l'avvertenza di partirle con de' canali, artificiosamente disposti per distribuirle con giusta proporzione; non più si precipiteranno con quello strepito e quel rimbombo, che annunzia paura e rovina: bensì prendendo un placido corso arrecheranno nelle campagne la fertilità e l'abbondanza. Questa immagine si può applicare alla circolazione del denaro, semprechè si ponga mente che il cambio delle derrate per mezzo del commercio interiore, e il prezzo della industria e della utile fatica sono le doccie naturali, che debbono indirizzarlo e suddividerlo sino nei villaggi e nei più riposti casali, per introdurvi quegli agi, che ricompensano a un tempo, ed eccitano la fatica. Quale utilità, per modo d'esempio, ridonda egli mai allo Stato da quella circolazione, ch'è prodotta dal giuoco? Qui il denaro passa da una borsa all'altra, e va in giro per tutta una città senza nulla produrre; non altrimenti che se si facesse rotolare su pe' tetti delle case. A udire certi politici, puramente speculativi, si direbbe che le ricchezze ammassate mediante il commercio e la industria, sono tutto il nervo e la maggiore potenza degli Stati; ma un uomo dappiù assai sotto tutti i rispetti, favellando siccome era degno di lui, intorno a quello in che veramente consiste la forza degli Stati, c' insegna in certo elogio da lui letto a una celebre accademia, che le ricchezze ammucchiate per opera dell' industria e del commercio non sono utili, tranne per il buon uso che se ne fa: il nervo degli Stati, soggiunge egli, consiste nei grandi uomini che la natura vi fa nascere a suo tempo. Or chi potrebbe dire in buona fede che il lusso abbia mai prodotto un grand' uomo? E lo stesso Melon non confessa egli forse, che non consiste già nelle spese del lusso la migliore destinazione, onde sia capace la ricchezza, ammucchiata col commercio e con la industria?

Non basta adunque che un politico parli di circolazione del danaro: ma fa inoltre mestieri, ch' egli mostri e determini quale debba essere il corso di siffatta circolazione, affinchè riesca profittevole alla società; questa sarebbe, se così debbo esprimermi, la idrodinamica politica.

« Tenga lontano Iddio, che io voglia porre » nella medesima lista l'uso che costui fa della » della somma coi nobili motivi della carità, la » quale è generosa coi poveri vergognosi e cogli » spedali ».

Questo è pensiero cristiano: e gli aiuti che il lusso rapisce ai poveri vergognosi, ed agli spedali, dovrebbero essere bastevoli per renderlo odioso ad ogni cristiano, ed anche ad ogni buon cittadino.

« Sonovi altri motivi ancora, benchè meno su» blimi, dei quali potrebbe valersi un legislato» re. Chi spende in fabbricare, e in dorare un » magnifico palazzo, non fa cosa contraria allo » Stato, nè alla morale: ma ninna gloria può » sperarne da parte del pubblico, avvegnachè » egli non si adopera che per la propria utilità. » Quegli però che si travagliasse in ristorare » una via maestra, o in costruire fontane; » meriterebbe testimonianze gloriose della sua » beneficenza, sia con le statue sia con altri » onori, acconci a risvegliare una novella emu» lazione fra' suoi cittadini ».

La prima parte della proposizione dell'autore ha bisogno di correttivo. Quegli che spende in fabbricare e dorare un magnifico palazzo adoprerebbe contro lo Stato, il ben pubblico, e la morale ogni qual volta oltrepassando tuttociò che si conviene al decoro della sua condizione, dissipasse in opere di lusso ciò, che rigorosamente è tenuto d' impiegare in sollievo di quelli che vivono nella indigenza. E non temete, o voi gente di mondo, ch' io mi appresti qui di conciliarvi il sonno, o somministrarvi materia di riso con la *decisione* di qualche *casuista*: io vo citarvi uno de' più rinomati scrit-

lori dell'età nostra, come si esprime ne' suoi *Elementi di filosofia* (D'Alembert Melanges, tom. IV pag. 96). « Il lusso è verso la necessità re» lativa, ciò che questa è verso la necessità » assoluta. Debbono dunque le leggi morali sul » lusso essere anche più rigorose delle leggi, che » governano la necessità relativa; e si ponno » tutto ridurre a questa massima severa bensì, » ma indubitata, che il lusso è un delitto con» tro la umanità ogni qual volta un solo indivi» duo della società ne abbia detrimento, e la » colpa sia nota a chi la commette. Di qui ve» de ognuno, quanto poche sieno le occasioni o » i Governi, dove sia lecito il lusso: e tremi di » lasciarsi trascinare in questo abisso chiun» que conserva alcun residuo de' naturali sen» timenti di umanità e di giustizia. Noi non » parliamo qui, se non dei mali civili del lus» so, e di quelli che può produrre nella so» cietà; che sarà mai se vi si aggiungano i mali » puramente personali, e i vizj ch' egli caglo» na e alimenta in coloro che gli si danno in » preda, snervandone l' anima, e il cuore e » il corpo insieme »? E altre cose ch' io tralascio.

Alle ragioni ed all' autorità del D' Alembert aggiungerò quelle del celebre Wolf nei suoi *Elementi del diritto della natura e delle genti*, ridotti in compendio dal chiarissimo Formey (tomo 3 pag. 219): « Chiamasi lusso qualunque » spesa eccessiva in cibi, in bevande, in ve» stimenti, in mobili, e in altre simili cose: » il lusso dissipa il denaro, e riduce in povertà » i cittadini; per conseguenza non si dee tol» lerare ».

Lo stimabile autore dell' *Ordine naturale ed essenziale delle politiche società* (tomo 2 pag. 470) rappresenta il lusso come « un crudele » nemico dell' uman genere; un mostro, il cui » veleno è così sottile ed attivo, che a sol git» tarvi sopra uno sguardo, è impossibile non » risentirne le mortali impressioni; e un per» fido tiranno, il quale sotto il velo ingannevole » della pubblica prosperità cela i cadaveri de» gl' infelici, che sacrifica giornalmente ».

Fa bisogno di più numerose citazioni? L' autore della *teoria sulle leggi civili* non spiega con minor efficacia tutta la copia del suo stile per dipingere i guasti del lusso. « I chimici, dic' egli » (tom. 1 pag. 216), pestano e tritano le materie » che fanno entrare nel loro lambicco, e ne » concentrano colla distillazione gli spiriti, » per comporne que' liquori voluttuosi che sol» leticano il gusto o l' odorato: non altrimenti » adopera il lusso cogli uomini. Scegliendo nel » loro sangue il più vivace e puro, quindi egli » trae quegli ornamenti coi quali si acconcia con » tant' orgoglio, e quei raffinamenti di delica» tezza che gusta con tanta sensualità. Molti si » contentano solo di considerare il risultamento » delle operazioni del lusso; e così ne ammira» no gli effetti: ma costoro non fanno alcuna at» tenzione agli apparecchi sterminatori, che » a questi effetti han preceduto. Raro è che » si ponga mente, se e quanto costi al ge» nere umano il procacciare ad un picciol nu» mero de' suoi individui, sia que' piaceri che » loro rende insipidi l'abbondanza; sia quel» le superfluità, che cesserebbero di comparir » loro preziose, se fosser comuni. Nessuno pren» de a valutare quanti mal uomini ed ancora » quante famiglie dal mondo spariscono per quei » diletti sì poco necessarj che l' opulenza desi» dera ». Ognuno può leggere appo questi autori que' fatti che servono di prove alle loro asserzioni.

Da gran tempo udiamo a ripetere, come il lusso è un mezzo sicuro per fare ostacolo alla indigenza e alla oziosità; come facendo esso spendere ai ricchi, agevola ai poveri una via certa per procacciarsi la sussistenza colle loro fatiche; come l' elemosine, consigliate dai moralisti, non giovano che ad alimentare la infingardaggine degli accattoni senza disseccare la sorgente della loro miseria; e al contrario i bisogni del lusso modificando in mille maniere i rami della industria e della fatica, apprestano a tutti quanti di che vivere nella occupazione; e diffondono in tal modo le comodità in tutto un popolo. Questo è quello che si suppone; ma questo appunto non è: sono speciosi ragionamenti, i quali abbagliano gl' intelletti superficiali, e fanno loro reputare siccome uomini strabiliari, e nemici del pubblico bene quanti hanno l' ardimento di declamare contro una pratica, così soave per loro, e al tempo stesso così utile alla società.

Basta nondimeno un poco di avvedutezza per dissipare siffatto prestigio: e in prima non è vero che il lusso sia un mezzo così adatto, come si suppone, a sbandire dal corpo della società l'indigenza e l' ozio. Secondariamente è innegabile che altri mezzi vi sono più appropriati per ispandere l'agiatezza in tutta la società.

È agevole provare il primo punto col raziocinio, e colla esperienza. Non neghiamo che il lusso non produca una specie di circolazione; ma siccome ha ben avvertito l'autore del libro *dello Spirito*, questa tale circolazione non estendesi più là dalla schiera degli artigiani del lusso; i quali sono pure i meno utili allo Stato: di tutto l' oro, di tutto l' argento che il lusso pone in giro, quasi nulla ridonda sugli agricoltori, e in generale sopra la gente, che colle sue fatiche si adopera a crescere la massa delle produzioni. Quante volte non hanno gli apologisti stessi del lusso somministrato la prova di siffatte verità col rappresentare le città grandi, come tante voragini, le quali attraggono l'oro e l'argento, che dovrebbero rimandare nelle campagne a pro dell'agricoltura e della nazione? Un cangiamento di usanza è sufficiente a ridurre in miseria un' infinità di artigiani del lusso, assuefatti ad un lavoro, che non apprestasse più loro il vitto

e ridotti alla impossibilità d' incamminarsi per un novello mestiere. Quanti altri i quali non servono che alle pompe del lusso si trovano ridotti essi e i loro figliuoli alla mendicità, dacchè la età o le malattie non permettono ai medesimi di far più comparsa nel seguito di un corteggio, dove tutto dev' essere brio ed agilità. Dopo ciò, a considerare uno Stato qualunque, veggiamo generalmente che la circolazione prodotta dal lusso, molto attiva, ma molto ristretta, è piuttosto accomodata a concentrare le ricchezze, o almeno a girarle, come in un vortice, sopra una piccola porzione di gente; anzichè a spanderle e suddividerle nelle classi meno esposte della società. Questa medesima verità si dimostra anche colla sperienza; difatti a proporzione che il lusso crebbe, a cagion d'esempio, presso i Romani in poca parte de' cittadini; fu veduta nella misura stessa aumentare la miseria nella più parte. Ma io non mi tratterrò ad esemplificare più diffusamente.

Riguardo al secondo capo io dico, che l'amore della umanità è un motivo di spese meglio appropriato e più efficace assai, che non il lusso, per isbandire la indigenza e la oziosità, e per diffondere il denaro a beneficio della moltitudine: mi spiego tosto con un esempio. Un uomo ricco si procaccia con qualche dispendio da uno straniero non so quali arredi suntuosi, che deono servirgli soltanto nelle occasioni di pompa. Io non dico che questo non si convenga a certe persone e in certi casi; in tutto vi sono i giusti termini: nessuno però mi potrà negare che sono ben lungi dal trovarsi in simiglianti casi, quelli che abusano delle ricchezze senza veruna ragione di decoro, nè molto meno di necessità. Dall'altro canto io mi figuro un uomo, il quale essendo libero dalla vaghezza di cose straniere, fa lavorare nel suo paese tre corredi o quattro di uso giornaliero per sè e pei suoi amici. Oltracciò suppongo la medesima spesa nel fatto dell' uno e in quello dell'altro: e lasciando da parte la sproporzione che vi ha, in ordine a grandezza di animo, tra il servire agli amici, e il servire alla vanità semplicemente; io domando, quale delle due spese sia più profittevole alla società? Non diranno certamente che il denaro, dissipato dal primo sulle terre forestiere, contribuisca ad arricchire i suoi concittadini; il secondo per lo contrario somministra il lavoro a buon numero di artigiani necessarj alla società; come dire carpentieri, falegnami, fabbri, cuojai, conciatori, e via discorrendo: i quali a vicenda forniscono la sussistenza a coloro che attendono alla produzione delle materie prime, in cui essi fanno valere la loro arte.

Il lusso vi prescriverà sì per legge di procacciarvi a qualunque costo un mobile di moda, a cui manca ogni pregio, fuori quello di soddisfare per alcun poco una vana curiosità. Solo però l'amore della umanità v'inspira di somministrare ad una povera famiglia, non dico il modo di vivere senza fatica, quando la medesima sia in istato di farla, ma bensì la maniera di mettere da parte quel tanto che ha bisogno, affine di procacciarsi la sussistenza col proprio lavoro. Vedete delle persone assiderate di freddo per mancanza di vestimento, bastevole a ricoprirle e a guarentirnele; e voi comperate de' panni e delle tele dozzinali e ricopritele: oltre la carità, la quale ve ne ingiunge una precisa obbligazione, voi darete smercio ed incoraggiamento alle manifatture del vostro paese, e'l vostro denaro circolerà utilmente.

L' autore del *Saggio Politico* pare che affermi nelle ultime linee della sua opera da noi citate, che l' impiego del denaro, consigliato dalla beneficenza, debba essere anteposto per tutti i titoli alle spese cagionate dal lusso. Ma perchè dunque ne ha egli intrapresa l' apologia? Le anime volgari, che senza contrasto rappresentano la maggior parte degli uomini, non sono elleno per avventura già da loro stesse trasportate alla mollezza ed alle inezie? Forsechè fa di mestiere eccitarle ancora di più col favorevoli colori, onde alle medesime si dipinge l'oggetto della loro passione? Sarà spediente il dare agio ad uomini privati, e sovente duri e insensibili, di credersi più utili al pubblico bene, quando non pensano fuorchè a pascolare il loro capriccio e il piacere; di quello che sia un padre di famiglia, il quale vivendo frugalmente si occupi soltanto dell'educazione de' suoi figliuoli, e impieghi in opere pie il soprappiù delle sue rendite? Ma, dicono, il cuor de' ricchi è poco accessibile alla beneficenza; in guisa che la pietà e la commiserazione non avrebbero molta forza di aprire quelli scrigni, i quali ingojerebbero tutte le ricchezze di una città intera, semprechè i bisogni del lusso non accorressero a trarnele fuori per ispargerle nella società.

Ma se voi veramente la pensate così; perchè dunque non dite con più semplicità, che voi considerate il lusso come un male minore, che siam costretti di tollerare affine di togliere il pericolo d' un male maggiore? Però invece di trasformare questo male in un bene positivo con quelli elogi, di cui siete prodigo al lusso; non sarebb' egli più ragionevole che vi accingeste a risvegliare in tutti gli uomini de' sentimenti degni del cuore umano?

Gli uomini di oggidì, voi mi replicate, non sono troppo disposti ad ascoltare le vostre lezioni e trarne profitto. Ma è poi questa una ragione per occultar loro la verità? Dite sempre agli uomini, quali ei debbano essere: tanto peggio per loro, se non saranno tali. Quel ch'è onesto, quel ch'è giusto, è sempre lo stesso: nè si spetta alla regola di piegarsi e

accommodarsi al capriccio della moltitudine; bensì agli uomini s'aspetta riformare a tenore della regola sè medesimi. Imitate voi pure l'esempio di Socrate; il quale non finì mai di predicare la virtù, malgrado le beffe, i contrasti e le persecuzioni de'suoi contemporanei: e quando ancora non persuadeste che un uomo solo fra diecimila; sarebb'egli per avventura poca cosa lo avere illuminato un uomo, e rendutolo migliore di quello che fosse dianzi?

Ma non disperiamo così presto della umana natura: se si contano pochi cuori sensibili, e generosi veracemente; se pochi vi sono che gustino la soavità e la importanza di formare un uomo felice; possiamo accusarne in gran parte quel lusso sfrenato, fra i cui perniciosi effetti uno de' più gravi si è quello di ridurre l'uomo a non amare che sè medesimo coll'apparato e co' godimenti propri del fasto e della voluttà; malnata disposizione, che imbastardisce l'uomo, e lo rende insensato per tutto ciò che non è lui. In un festino sì appunto di lusso, tra mezzo a'sensuali piaceri, Flaminio con tutta l'indifferenza tira fuor della prigione uno sciaurato, e gli fa senz'altro mozzare il capo per dare questo sollazzevole spettacolo ad una vile cortigiana, la quale era impaziente di vedere come si troncasse a un uomo la testa. Gran Dio, a quali eccessi non è trascinato, chi abbandona la virtù! Ma chiudiamo gli occhi a siffatte scene di orrore, le quali bruttano la fantasia e turbano l'anima, empiendola di tristezza e di spavento: affrettiamoci a cancellare sì funesta impressione con qualche dolce rimembranza, la quale ne richiami a' sentimenti benefici, che la natura c'ispira.

Uno scrittore moderno, la cui opera mi è capitata di fresco alle mani, avverte che il solo Pope ebbe la cura di trasmettere alla posterità il nome di un virtuoso cittadino della sua nazione « il quale con cinquecento ghinee di » rendita dissodò de'terreni, rese praticabili al» cune strade assai utili al commercio, fabbri» cò un templo, alimentò i poveri della sua con» trada, mantenne una casa di carità, dotò fan» ciulle, allogò gli orfanelli nelle scuole di ar» ti, sovvenne e guarì ammalati, e sedò le di» scordie de' suoi vicini ».

Oh quanto bene sosteneva costui non dico già la dignità del suo grado, ma la dignità dell'uomo e del cittadino! Qual altro compenso avrà l'uomo ricco, s'egli muore ignobilmente, e senza aver lasciato contrassegni della sua esistenza nella ricordanza de' cittadini e degli amici; senza avere assicurato il proprio nome alla posterità, nè meritata la gratitudine degli uomini con que' monumenti di beneficenza, i quali servono pure di esempio e di lezione ai secoli avvenire, e rendono eternamente preziosa e veneranda la memoria di chi gl'innalzò?

A felicitare la società non v'è altro modo, eccetto quello di richiamare gli uomini alla virtù. Per quanto vesta taluno magnificamente; se egli è infermo di malattia, soffrirà lo stesso nè più nè meno: il lusso tanto peggio; stantechè le sue pompe solleticando le passioni, alimentano le infermità dell'animo, non le risanano; e spesso avviene, che mentre altri grandeggia al di fuori, di dentro è assottigliato dalle inquietudini. In una parola, il lusso promette felicità, ma non l'apporta: prendete la religione, la beneficenza la probità, la buona fede, i buoni costumi, lo amore della disciplina e della subordinazione eccovi quello che associa e amica gli uomini, legandoli colla reciproca confidenza, e si li fa divenire daddovero utili gli uni agli altri. Ogni comunione, la quale non sia sostenuta che dal semplice scambio degl'interessi, rassomiglia un incontro fortuito di persone, che si trovano insieme a una fiera per vendere e per comperare; e che non mirano ad altro scopo, traune il loro proprio vantaggio, senza prendersi gli uni degli altri la menoma briga: è forse questa l'idea, e l'intento unico della società?

ELEMENTORUM

MORALIS PRUDENTIÆ

JURIS

SPECIMEN [1]

Prooemium.

Quae copiosius olim a nobis de legibus disputata sunt, scripto ea de re commentario (in amplissimorum virorum manibus jampridem versato, iisdemque hortantibus posthac edendo); ea, ut instituti ferebat ratio, theologicis e fontibus depromere, et ad scholae usum accommodare studuimus. Atque illi quidem, qui primi superiori aetate de jure naturae et gentium politius scribere instituerunt, magnum sane praesidium, atque adjumentum in veteribus Theologis paratum, haud sibi negligendum putaverunt; multamque ex iis argumentorum, et sententiarum vim et copiam in hortulos suos derivarunt. Sed isti cum nitidiore cultu incederent, et quae asperioribus verborum involucris a summis illis magistris comprehensa erant, ea ipsi commodiore ac populari sermone explicare instituissent, populari quoque laude florere, ac uni propemodum in oculis haberi coeperunt. Profecti deinceps ex istis alii non pauci, cum ea quae antiquiores et plenius et accuratius tractaverant, aut ignorarent, aut plane contemnerent, novas disciplinae juris formas excogitare in dies, et constituere adgressi sunt. Quo exitu, nil attinet hoc loco dicere; sed hos tamen videmus in magna opinionum varietate et dissensione constitutos: cumque omnes ad rationem perinde provocent, ipsa autem recta ratio plus una esse non possit, facile quisque judicare poterit de hac opinandi licentia, num non plus incommodi quam ornamenti in praeclarissimam disciplinam intulerit. Hic nobis propositum est ex ampliore illo commentario notiones aliquas seligere, quarum series et continuatio adumbratam quamdam moralis prudentiae juris informationem referat, quae et rationi sic congruat, ut et tamen a bene constituta auctoritate non dissentiat; cujusmodi auctoritatis praesidio rationem non solum non labefactari, sed potius muniri ac juvari, vel hoc argumento est, quod in hisce rebus ratio perperam a multis cum suo eujusque ingenio confundatur; ut minime mirum sit in ea opinionum varietate, si dum singuli suas commentationes uni rationi acceptas referunt, ipsa ratio, repugnante na-

[1] La prima edizione se ne fece a Torino nel 1774: i Bolognesi lo diedero al tomo VI, i Romani al VII. Nel proemio l'Autore accenna al suo trattato *De Legibus*, che va per noi alla Serie Quarta colla Teologia Morale. D. A. M.

tura, in varias etiam et contrarias partes distrahatur. Moralem autem hic prudentiam juris memoramus, quod non de Praetoris edicto, aut de XII tabulis, sed de officii constitutione omnis haec a nobis disputatio suscipitur: scilicet ex uno eodemque fonte sempiternae legis, et legum praescripta, et virtutum moralium initia, et humanitatis jura repetere studebimus; ut unum ex alio nexum, omniaque una consensione naturae constituta et colligata demonstrentur. Nequo hio nobis metuenda est Gundlingii, aliorumve paucorum reprehensio, qui morum institutionem a juris finibus prorsus excludunt. Nam, ut in institutis civilibus eorum ratio valeret, quod tamen non iis plane damus, siquidem lex omnis in id spectat etiam, ut bonos cives efficiat; quis negaro audeat, quod et Cicero ipse *(De Legib.)* acutissime vidit, jus ac legem naturao ad justi ed injusti distinctionem, ad animos honestate imbuendos, ad virtutis regulam et statuendam et praescribendam, ejusquo decus et splendorem a vitii turpitudine sejungendum potissimum spectare? Sed brovitas commentarioli nos admonet, ne longiores in praefando simus.

Pars Prima.

§. I. *De juris notione.*

Triplex potissimum hoc loco nobis aperienda est hujus vocabuli *juris* vis et potestas. 1. Jus dicitur lex jubens aut vetans. Ex qua significatione ad ipsam legum vel complexionem vel scientiam notandam transfertur. 2. Jus potestas est e lege profecta quidquam aut habendi aut agendi. 3. Pro re vel actione sumitur, quae lege praestari debet, seu quae legi, vel potestati morali congruit. Mittimus alias, quod breves imprimis esse volumus, minusque ad rem accommodatas significationes consulto praeterimus.

§. II. *De juris divisione.*

Jus, quod ad praesens institutum pertinet, aliud naturae, quod recta ratio praescribit; aliud gentium, quo nimirum moratiores saltem populi utuntur. Deinde jus aliud publicum, aliud privatum; publicum item aliud interius, quo cujusque reipublicae forma et administratio continetur, quod etiam politicum dicitur; aliud exterum, quod ex populorum pactionibus aliisve institutis consurgit: jus privatum est, quod privatis in unaquaque republica constituitur. De sacrorum juribus disserere hoc loco non aggredimur.

§. III. *De juris naturae et gentium definitione.*

Veteres Jurisconsulti jus naturae dixere, quod natura omnia animalia docuit; jus gentium, quod recta ratio inter omnes homines constituit.

Minime vero putandum est, veteres illos Jurisconsultos et doctos et probatissimos unquam existimasse aliquam esse brutis animantibus cum humano genere juris ac legis consociationem. Non ea fuit eorum mens et ratio: sed cum animadverterent aliquas hominibus inesse appetitiones animantibus etiam quodammodo communes; homines vero mente et ratione pollere, qua ceteris animalibus praestant, ab eisdemque proprio veluti ac nativo jure disjunguntur; hinc ea placuit distinguere, quae homini aliquo pacto cum reliquis animantibus communia sunt, et ea quae sunt hominis propria et peculiaria. Et quidem juris naturae nomen in illis actionibus valere voluerunt, quibus homines illa fere eadem ratione praestant, ad quae bruta naturali appetitione permoventur; eoque defensionem sui, prolis procreationem, et educationem retinuerunt. Juris autem gentium nomine illa specialim complexi sunt, quae homines rationis consilio dumtaxat gerunt et administrant. Quare nisi litem de nomine intendere placeat, nil erit, in quo reprehendi admodum debeant veteres illi Jurisconsulti.

Ceterum, quandoquidem ipsa rationis vis naturam maxime attingit humanam, eamdemque ab inferioribus naturis plane secernit; non immerito deinceps placuit, ubi de naturae jure ageretur, ad humanae naturae vim praesertim spectare: ut proinde jus naturae generatim id omne complectatur, quod recta ratio, in qua humanae naturae praestantia potissimum inest ac elucet, inter homines constituit. Quo pacto juris naturae vocabulum Justinianus etiam usurpavit. Sed de juris naturae notione sermo deinceps opportuniore loco recurret.

Illud quoque animadvertendum est, Justinianeam juris gentium definitionem videri non eamdem plane notionem et intelligentiam prae se ferre, qua nunc id nominis usurpari solet a multis. Scilicet hac aetate haud pauci juris gentium nomine illud unum significare videntur, quo populi erga populos tenentur. Apud Justinianum vero ea jura omnia complectitur, quae et inter privatos ipsos apud omnes perinde gentes, saltem moratiores, recta ractio et communis utilitas constituit. Quo factum est, ut ad jus gentium rerum divisiones, commercia, venditionum contractus, necnon alia, quae inter privatos geri solent, referrentur. Nec vero haec attigimus, ut scriptarum legum interpretes: sed Philosophorum more ad notiones a majoribus relictas animum paullisper intendere, operae pretium duximus, ne verborum ambiguitate latens error aliquando nobis obreperet.

§. IV. *De jure gentium.*

Jus gentium, aliud primarium, aliud secundarium distingui solet.

Primarium ea omnia complectitur, quae ubivis gentium recta ratio nullo discrimine praescribit. Quare non immerito definitur jus naturae inter gentes.

Secundarium, quod usu exigente, et humanis necessitatibus postulantibus, gentes sibi constituerunt.

Atque hic exoritur percelebris, ac plane contrariis clarorum virorum studiis nobilitata quaestio, utrum praeter jus naturae, aliud agno-

scendum sit jus gentium, naturali superadditum, quod *positivum* dicere solent, quasi non natura, sed gentium moribus et voluntate constitutum. Grotius affirmat cum veteribus. Recentiores haud pauci negant; hoc argumento inducti, quod jus ejusmodi *positivum* nonnisi a supremo imperante constitui posset. Jam vero gentes, seu respublicae et regna, penes quae summum est imperium, nullius imperantis potestati subsunt: nullo ergo communi ejusmodi jure adstringi ac teneri possunt.

Atque initio quidem non praetermittendum iniquiores prorsus in Grotium videri, qui sic eum reprehendere non verentur, quasi inducto jure illo voluntario et positivo, jus ipsum naturale constans ac perpetuum e medio veluti gentium sustulerit. Non ea fuit mens Grotii, neque veterum, quos ille secutus est. Palam illi agnoscunt ac tuentur jus gentium primarium, a jure naturae minime divulsum, quo gentes omnes obstrictae tenentur, cui nullibi obrogari fas sit, cujusve sempiternum imperium sine piaculo detrectari nusquam valeat.

Sed praeter jus istud gentium primarium, naturali legi cohaerens, idemque perpetuum; aliud inducunt secundarium, gentium ipsarum, politiorum saltem, vel humano cultu degentium, moribus et institutis confirmatum. Quare nil isti detrahunt de firmitate juris naturae inter gentes, quin potius eam novi juris accessione firmius etiam devinciunt. Quam in rem exemplis utuntur ejusmodi, quae ad suam probandam sententiam non inepte afferri videntur. Sic legationum jura naturae quidem lege nituntur, quatenus necessaria sunt ad conciliandam inter gentes pacem et concordiam, mutuamve officiorum et auxiliorum consociationem parandam ac tuendam. Quare postulat jus naturae, ut legati omni securitate polleant, quam ejus muneris ratio efflagitat: de qua minime exspectandum, ut latius a nobis disseratur, quod a nostri instituti ratione prorsus alienum est. Verum quod legati, ut nunc fit, diversis titulorum ac honorum insignibus ornentur ac distinguantur; quod iis qui potiore gradu censentur, plura honoris causa tribuantur, sine quibus jus ipsum legationis, et legationum securitas nihilominus consisteret; id vero non ex jure naturae proficiscitur, quod immutari nequit, sed ex moribus et institutis gentium.

Nec vero ut aliqua inter gentes juris positivi ratio consistat, opus est ut id a supremo quopiam imperante constituatur. Nam et inter aequales jus ex pactis existit; et ex institutis, quae propter inveteratum usum pacti taciti vim exprimunt. Quamvis ergo nullae scriptae pactiones esseut, quibus jus gentium secundarium uteretur, valere potuerunt ad id inducendum ea instituta, quae moratiorum gentium usu et consuetudine probata sunt ac recepta.

Ajunt porro isti Grotii obtrectatores, unicuique populo et genti fas et liberum esse a receptis illis institutis recedere, modo tamen antea praenunciet ac palam testetur nolle se amplius ea servare, nec iisdem obstringi. Qua in re minus callidi quam molesti videri fortasse poterunt, qui hac refellendi ratione et via in eam se plagam inducunt, quam vitare magnopere cupiunt. Quippe dum singulis gentibus liberam facultatem faciunt eo se jure positivo exsolvendi, hac tamen conditione, si modo antea hanc suam recedendi voluntatem aperte declarent; eo ipso concedunt revera jus illud positivum vigere, singulasque gentes obstringere, quo usque saltem contraria illa declaratione, quam requirunt, sublatum penitus fuerit. Et sane ante istiusmodi declarationem vel gens, quae vult ab eo recedere, revera illo ipso jure tenebatur, vel non: si non tenebatur, potuit absque ulla declaratione recedere; si tenebatur, nec proinde poterat citra ejusmodi testationem recedere; ergo jure aliquo revera obstringebatur, quod jus illud ipsum est, quod vulgo jus gentium positivum dicitur.

Deinde si quis populus nulla causa recedere vellet ab iis institutis, quae communi moratiorum gentium usu recepta sunt, quibusque mutua gentium illarum societas et communicatio juvatur ac fovetur; is aliquo pacto videretur avocare sese a communi gentium societate et commercio; quod an satis cum lege naturae congruat, velim ipsimet dijudicent. Nil ergo vetat quin ex moribus et institutis communi usu receptis ac probatis prodeat inter gentes jus aliquod secundarium ac positivum, quod deinceps ipso jure naturae propter pacti saltem taciti vim sauciatur: ita fere sententiae hujus adstipulatores, qui licet saepe tentati, nondum se victi fatentur. Atque ut idipsum alio exemplo confirmetur, notum est olim jure gentium inductum fuisse, ut bello capti servi fierent. Nunc vero illa servitute communi moratiorum gentium instituto penitus sublata; si quis populus bello justo captos servituti mancipare, atque ut servos sub hasta vendere aggrederetur, haud scio an Grotii obtrectatores eo facto laedi ac directo impeti jus ipsum naturae satis luculenter probare valerent; siquidem servitutem certis circumscriptam limitibus, de quibus deinceps, non plane jure naturae vetari ex ipsis adversariis non pauci apertissime fatentur. Nihilo secius ille idem populus existimaretur eo facto jus gentium violare; ex quo argumentum peti potest, aliquod extare jus gentium positivum, naturali superadditum, idemque mutationi obnoxium.

Non immerito Groningius (*Biblioth. jur. gent. l. 3. c. 1. art. 12.*) Scholasticorum probat rationem, qua jus gentium (secundarium videlicet, de quo hic agitur) a jure naturae distinxerunt. « Ratio, inquiunt, hujus juris est, quia » humanum genus, quamvis in varios populos » et regna divisum, semper habet aliquam u- » nitatem, non solum specificam, sed etiam qua- » si politicam et moralem; quam indicat natu-

» rale praeceptum mutui amoris et misericor» diae, quod ad omnes extenditur, etiam ex» traneos et cujuscumque nationis. Quapro» pter licet unaquaeque civitas perfecta, re» spublica aut regnum, sit in se communi» tas perfecta, et suis membris constans; ni» hilominus quaelibet illarum est etiam mem» brum aliquo modo hujus universi, prout ge» nus humanum spectat. Nunquam enim illae » communitates adeo sunt sibi sufficientes sin» giliatim, quin indigeant aliquo mutuo juva» mine et societate ac communicatione, inter» dum ad melius esse, majoremque utilitatem, » interdum vero et ob moralem necessitatem. » Hac ergo ratione indigent aliquo jure, quo » dirigantur, et recte ordinentur in hoc genere » communicationis, ac societatis. Et quamvis » magna ex parte hoc fiat per rationem natu» ralem, non tamen sufficienter et immediate » quoad omnia: ideoque specialia jura potue» runt usu earumdem gentium introduci ».

Pars Secunda.

§. I. *De principiis juris naturae.*

In quovis doctrinae genere plurimum homines se profecisse putant, cum universale aliquod principium, velut primum ac praecipuum effatum reperire potuerunt, e quo prodire et ad quod referri valeant quaecumque in ea disciplina pertractantur. Eo quippè fit, ut ex multis quantumvis variis ac dissitis partibus, sed continenti quodam nexu et vinculo colligatis et apte cohaerentibus, firmum doctrinae corpus, unumque maxime coalescat, et singularum rerum series et continuatio melius ac distinctius cernatur.

Multi propterea in eo constituendo initio elaborarunt. Atque ut antiquiores omittamus, Hobbius omnia repetit ex vi superiore et potentia, cui obsisti nequeat; hinc, quoad vires valeant, commentitium illud jus suum omnium in omnia; hinc metus e singulis impendens in omnes; hinc una cavendi causa societates et societatum pacta, et ex his pactis alia jura deinceps manantia. Nefariae Hobbii sententiae Cumberlandius charitatem omnium in omnes seu benevolentiam, quam vocat, universalem honestius opposuit. Gassendus, ut fertur, conservationem sui: neque enim mihi satis adhuc exploratam fateor magni viri ejus clarissimi mentem ac sententiam. Alii privatam utilitatem vel jucunditatem vitae; alii convenientiam cum natura rationis participe: alii alia, quae hic singillatim referre non vacat, in medium protulerunt; quorum principia sapientissimorum virorum judicio, alia prorsus falsa, alia non satis explicata, aut non totam vim juris naturae complectentia existimantur. Heinecius sociabilitatis principium in Grotio probat, qui jura tantum belli et pacis attigit; reprehendit in Pufendorffio, qui universum jus naturae et gentium tradere instituit.

Quare Groningius in *Bibliotheca juris naturae et gentium* universale istiusmodi principium inter desiderata hujus doctrinae recenset: scilicet istius viri judicio, « propositio aliqua fundamentalis formanda, ex qua tamquam perenni scaturigine sponte fluant principia et conclusiones reliquae; seu cui tamquam fundamento, quod superest aedificii, superstruatur ».

§. II. *Opiniones nonnullae explodantur.*

Sed antequam ad hoc principium propius investigandum progrediamur, paucis refellere opus est pravas nonnullorum opiniones, seu potius monstra et portenta opinionum; quas non ad submovendam religionem dumtaxat, verum et ad subruendam justi distinctionem, atque ad omnem officii rationem pervertendam gliscens in dies opinandi licentia peperit.

Atque has quidem opinionum pravitates ad quatuor capita revocabimus: primum Hobbii, de quo ante dictum est; alterum eorum qui ad sui conservationem et incolumitatem omnia referunt: tertium Helvetii, qui ex corporeae voluptatis appetitione; ejus, inquam, voluptatis, quam et pecudes ipsae si loqui possent, voluptatem dicerent, initium sumit ac regulam eorum omnium, quae sequamur vel fugiamus. Cum hoc facit detestabilis scriptor operis, quod *Systema naturae* inscribitur; qui non satis sibi esse putans religionem impetere, quod alii nimis multi fecerunt, ipsumque Divinum Numen sic per cuniculos oppugnare, ut tamen Supremam ejus Majestatem vereri adhuc videretur; primus, horrendum dictu, insana ira furere aperte in Deum ac debacchari coepit; in idque pusillus homuncio vires contulit, fractas quidem et inanes, sed quas potuit, contulit, ut praesentissimi Numinis naturam, mentem, potestatem omnem ex rerum universitate et ex omni hominum memoria disjiceret penitus ac deleret. Hic Helvetio consentiens, omni humanae mentis vi in corporeo sensu collocata, spe omni immortalitatis, omnique junctione cum Deo sublata, felicitatem, quam quisque sequi oporteat, jucunditatis diuturnitate terminavit. Quartum caput depromam ex recentissimo scri-

ptore; historiam qui contexuit plenam impietatis in sacra, arrogantis impudentiae in summos imperantes. Is vehementer admiratur tamdiu latuisse principia juris et morum; acriter insectatur inveteratam tot seculis ignaviam inscitiamque majorum, qui ea vel ex religionum dogmatibus, vel ex Platonicorum somniis depromere studuerint: hanc unam apertam esse juris omnis et virtutis regulam, utilitatem societatis, nec alia quaerendam: justum, et e virtute esse quod utile sit civitati; majori virtute praeditum esse, qui plus utilitatis in rempublicam conferat; minori, qui minus: contra in vitio esse qui vel non juvet, vel noceat: ebrietatem non ulla de causa vitiosam, quam quia juvandae patriae facultatem praeripit; nil praeterea aut in virtute aut in vitio ponendum. Neque istud tamen sic ab eo dicitur, quasi per se se honestum sit patriae consulere; sed ob hanc unam causam, quod ex commodiore statu civitatis, plura quisque in rem suam commoda vicissim reportet. Sed illud admirabilius quod scriptor iste societatis principium, multo antea et a Grotio et a Pufendorffio, aliisque permultis positum non meminerit: nisi forte auctores istos abjiciendos putaverit, quod isti et religionis in societate habendam rationem velint, et sic honestum esse doceant patriae consulere, ut non solum proprii commodi causa, sed etiam cum suo detrimento patriae consulere quisque debeat.

Quae capita errorum breviter jam nobis sunt refellenda, ut disjecta veluti caligine, ac remotis vepribus, illustrior nobis ac planior via pateat ad illud investigandum principium et effatum, quod quaerimus.

Atque ut ad Hobbium nos referamus, vix repetendum, quam secum ipse pugnet, dum jus omnium in omnia constituit; nam cum jus omne contrario et aequali jure prorsus elidi necesse sit, singulorum jura perimit, dum singulis idem jus in omnia tribuit.

Sed primum illud in Hobbio reprehendendum, quod metu omnia definiens et concludens, nullum locum reliquat benevolentiae, charitati, gratiae, amicitiae, quas veluti semina virtutum natura pectoribus humanis inseruit: quibus videlicet homines a feritate belluarum ad mitiorem cultum atque ad humanitatis officia informantur, blandeque alii aliis conciliantur. Quae initio virtutum cum Hobbius asperuatur et respuit, perspicuum fit eum a natura ipsa desciscere. Quis etenim adeo ferox homo, adeo humanitatis omnis expers, qui non jucundo interdum benevolentiae sensu, aliqua cupiditate referendae gratiae moveatur? Quem recte factorum objecta species vel commemoratio non interdum oblectet? Quem non plus amici benevolentia, quam utilitas inde manans, afficiat? Atqui haec si quisque in animo suo experitur, a natura ea incsse oportet: notiones multas quidem rerum extrinsecus arripimus, sed intimas affectiones, quarum semina natura non inseverit, non magis extrinsecus quam novos sensus adsciscere valemus. Quod si ergo affectiones istae in homine sunt a natura insitae, Philosophi partes sunt explorare quae sit earum vis, quo spectent, quid ex eis consequatur, quid valeant ad homines inter se conciliandos; ut Philosophum qui ea praetereat ac spernat, non immerito a natura desciscere dicamus.

Nec minus in eo reprehendendus Hobbius, quod juris originem e violentia duxerit, justumque statuerit quidquid ab eo, qui vi majore polleat, quomodolibet profectum sit. Nec ipsi latrones quod scelesle, quod crudeliter faciunt, juste et jure facere sibi persuadent. Quin, si archipirata non aequabiliter praedam dividit; non propterea id justum ceteri putabunt, quod factum sit ea vi, cui nequeunt ipsi obsistere. Adeo mentibus omnium insculptum est, penitusque insidet justi et injusti discrimen, non ex vi ductum, sed naturali aequitate constitutum. Quam naturalem aequitatem, ex eaque natam justi, injustive notionem, cum ex animis extorquere Hobbius conatur, cum natura ipsa pugnare convincitur.

Quod autem illud etiam justi, et injusti discrimen ad ea pacta referat quae homines inierunt, dum cavendi causa coetus et concilia celebrare coeperunt; in eo totius ejus sententiae inconstantia maxime se prodit. Nam si homines nulla vi congente pacta conventa servare tenentur, id ex eo fit quod per se justum est pacta servare. Fac enim nullam aequitatem naturalem jubere ut pacta serventur; jam qui pactum fregerit, non peccabit adversus aequitatem naturalem; ergo in pactis violandis insons futurus est: quare si vis aliqua inesse pactis debet, necesse est prorsus legem hanc naturalis aequitatis agnoscere, quae jubet servare quod pactum sit; quae lex non ex anteriore pacto, quo fieret progressus in infinitum, sed vi sua consistit: cujus perpetuam vim et constantiam imminuere qui volet, hoc ipso firmitatem omnem pactis detrahet. Inconstans proinde ac sibi repugnans Hobbius; qui sublata aequitate naturali, quae jubet pacta servare, vetat perrumpere; aliquid juris ex pactis prodire posse animaverit.

§. III. *De his qui ad sui conservationem omnia referunt.*

Quod attinet ad alterum caput, nempe ad conservationem sui, nequit haec haberi neque ut initium, neque ut prima regula expetendorum: non ut initium, nam tametsi unicuique vita sua chara est, alia tamen homines vel habent vel sibi fingunt potiora, quae vitae anteponere non vereantur: quod declarant exempla eorum qui aut inanis gloriae aucupandae, aut dedecoris fugiendi causa mortem non solum oppetere, verum et sibi consciscere non dubitarunt:

non ut prima regula; secus omnia essent ad vitae hujus incolumitatem referenda; ideoque non fas tantum esset, verum et honestum et laudabile et gloriosum nil horum praeterire, quae ad vitam conservandam facere viderentur. Quis porro, non dicam vir probus et frugi, sed non plane perditus ac naviter impudens profiteri audeat in concione, nil injustum, nil turpe sibi videri quo vita servetur, non pejerare, non parentes et patriam prodere; haec si faciant ad vitam servandam, non solum non turpia, sed justa et honesta judicanda?

Sed hic delitescere mihi videtur eximium humanae dignitatis ac praestantiae testimonium, quod jam enitar, si tantum consequi potero, ex illa obscuritate in apertam lucem proferre. Illud omnino constat, omne animal, quod sensum habeat sui, conciliari sibi ad se diligendum ac tuendum. Hoc scilicet cujusque naturae insitum, ut ad sui conservationem et incolumitatem omni ope, viribus omnibus enitatur, nec a sui charitate discedere unquam valeat. Jam vero si homo totus esset e corpore compactus, si vis intelligendi, qua pollet, ex ipsa constructione corporis et corporeis motibus ac pulsibus prodiret; nec nilo differret ab ea sensione, quam per totum corpus animantis fusam et corporeis motionibus illigatam censent, nisi quod in brutis ob crassiorem structuram sit obtusior, in homine contra expiicatior; si res, inquam, ita se haberet, istud foret consequens, ut illa charitas sui, quam natura ingenerat, tota referretur ad ea diligenda et tuenda, quae a natura sunt in homine posita, quibus ipsa natura hominis coagmentatur et circumscribitur, et est homo quidquid est. Vehementer enim repugnat, ut charitas, quam cuique natura ingenerat ad se, summque statum conservandum, valeat ad diligendum, quod nec suum, nec ipsum sit, sed omnino alienum. Nec id minus absurdum reperietur, quam si diceretur vim, quam natura oculis tribuit ad videndum, vagari extra colorum orbem posse, et ad sonos excipiendos valere. Itaque si homo totus est sensus corporeus, dum charitate sui se diligit, corporeum hunc sensum, corpoream permotionem ac vitam, qua totus homo est, diligat necesse est; nec eamdem usquam aspernari aut respuere valeat. Atque, ut planius dicam, si natura hominis tota existit ex corporea quadam structura et motione, fieri nequit ut in homine dilectio sui a dilectione hujus vitae sejungatur. Atqui tamen sic sunt homines natura comparati, ut dilectione sui ad mortem oppetendam aliquando moveantur; sic plane affecti, ut amittenda vita non perdere se se, sed potius sibi consulere autumeut. Quod argumento est, inesse quiddam in homine, quo inius admonetur non totum se esse, quod corporea temperatione, corporeisve motionibus continetur; sed aliquid superesse, quod fibris dissolutis adhuc tamen vigeat, et ad se se pertineat. Hinc, ut fere Tullius, cura illa foras spectans, animos acriter exsuscitans, et ad ea quae fortia, quae ampla et magnifica sunt, et ad ipsam vitae contemptionem officii vel dignitatis tuendae causa impellens: quae aliena essent a natura, ipsiusque naturae constitutioni repugnarent; si tota hominis natura et vis ex corporeis fibris et motionibus conflaretur ac prodiret. Quippe tum dicendum foret ex charitate sui, quam natura ingenerat, illas permotiones enasci, quae ad naturam periinendam impellerent. Quo nil repugnat magis.

§. IV. *De iis, qui vitae commodis omnia metiuntur.*

Jam aggrediamur ad tertium caput, quo ad jucunditatem et commoditates vitae, uno verbo ad privatum emolumentum et bonum omnia vitae officia referuntur. Et quidem quod auctores isti ex felicitatis appetitione initium ducant reliquarum appetitionum, in eo minime falluntur: sed in hoc errant gravissime, quod felicitatem et felicitatis appetitionem vitae hujus spatiis et commodis concludant. Ipsimet scholastici ex appetitione naturali, quam et felicitatis et boni generatim appetitionem dicebant, repetere non dubitarunt principium omnis appetitionis electivae. Hinc vulgatissimum apud eos axioma voluntatem nec malum ut malum adsciscere, nec bonum ut bonum reprobare posse: quidquid appetatur, id eo appeti, quod aliquam boni vel verum vel fictam speciem praeseferat, quod congruere videatur ac placeat. Verum quae placent, non una eademque ratione placent. Nam cum homo et sensu et cognitione sit praeditus; aliud est boni genus quod sensu tantum attingitur, aliud quod cognitione et intelligentia cernitur. Prioris generis sunt quae jucunditate quadam sensum movent, cujusmodi bona sunt homini quodam modo cum ceteris animantibus communia. Sed est alia boni species, multo praestantior, quae mente et intelligentia percipitur. Nam, ut pulchre Cicero (*De Offic. l. 1, c. 3*), imprimis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio: ex quo intelligitur quod verum, simplex, sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. Neque parvam in hoc esse agnoscit vim rationis, quod ea solus homo inter animantes perspicit quid sit ordo, quid deceat, in factis et dictis qui sit modus. Qua eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Quam similitudinem naturu, rationque ab oculis ad animum trasferens, multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis, factisque conservandam putat. Hinc itt, ut cum res ejusmodi obversatur, in qua species eluceat veritatis, convenientiae, ordinis, ad eam animus comprobatione aliqua moveatur, qua humanissima laetitia perfunditur, et ad eam rem expetendam invitatur.

Quare si haec dissita bonorum genera conferre velimus (non enim accuratam hic bonorum partitionem instituimus), ea sic se habere comperientur; nimirum alia ideo, ut ita dicam, comprobantur, quia prosunt vel jucunditate afficiunt; alia vero ideo jucunditate afficiunt, quia rationis judicio comprobantur. In primo genere tota diligendi ratio in nobis est, pendetque ex privato commodo et utilitate, ad quam ea bona referuntur. In altero diligendi ratio inest in ipsis rebus, in quibus mens agnoscit dignitatem ipsis insitam, vi cujus approbationem eliciunt, quam deinceps et delectatio et appetitionis motus consequitur. Quare illae res dum expetuntur (quod non semper evenit, fit enim aliquando ut meliora probemus, deteriora sequamur, cujus rei explicatio non est hujus loci), eae non ob lucrum et emolumentum, sed pro dignitate sua et praestantia expetuntur, in easque amorem nostrum referimus. Sed cum alias a nobis de his rebus dictum sit, non est cur in illis latius explanandis hoc loco immoremur. Pauca tantum deliberare visum est, ut appareret, quam turpiter aberrent, qui ex eo quod dilectio sui, et felicitatis appetitio divelli a nobis nequeat, inde concludunt diligendi rationem totam ex privata utilitate, ex jucunditate et commoditatibus vitae petendam esse.

Quid autem ex hac philosophandi ratione consequatur, non ex me, sed ex patrono sectae cognoscite: meministis eum felicitatem seu beatam vitam in jucunditatis diuturnitate constituere. Sic porro scribere in hanc rem non est veritus (t. 1, pag. 150): *Si homo natura impellente cogitur beatam vitam expetere, cogitur etiam ea expetere, quibus ad eam perveniat. Otiosum foret, forte iniquum, petere ab homine ut e virtute vivat, cum virtute colenda miser efficitur. Statim atque vitio quis felix efficitur, debet amare vitium. Ubicumque socordia et flagitium honoribus ac praemiis cumulantur; quid jam cujusque interest, aut aliorum commodis consulere, aut cupiditatum aestum restinguere?* Quod si quisquam est, qui ad haec audita non commoveatur ac perhorrescat, multi, puto, existimabunt non jam cum eo disputandum, sed aut curandum aut quasi desperatum relinquendum. Jam duo alia loca conferamus (t. 1, pag. 144): *Quisquis nil sibi timendum ducit, cito fit malus.* Et deinceps (t. 2, pag 243): *Homines monendi sunt, si beati esse volunt, timere desinant.* Quid ergo timoris depulsione fiet homo malus simul et beatus! quid mirabilius auditu, quam ut eadem via iter ad felicitatem paretur et ad pravitatem! Innumerabilia ejusdem rationis ex eo libro depromi possent, quae aliquando fortasse depromemus, quibus pateat quid tandem portendat familiaris ea commendatio humanitatis, qua sectae patroni et adstipulatores permulcere animos cujusque generis hominum, et ad se se allicere student. Nec forte inutile aut injucundum fuerit proferre unam ex multis hujus sectae similitudinem cum veteri epicureorum disciplina. Scilicet huic se philosophiae adjungunt haud pauci, qui vix litteras attigerunt; singula genera commemorare non vacat. Sed isti, dummodo se et religionis metum et praejudicatas, ut ajunt, opiniones abjecisse profiteantur, humanitatem crebro appellent, patronorum sectae nomina dicant et laudibus onerent; continuo philosophi sunt et habentur. Atqui hoc ipsum jam in more positum erat apud epicureos, auctore Tullio (l. *2*, *de fin.*), qui eos sic affatur: *Vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse, eum qui philosophus futurus sit, scire litteras. Itaque ut majores nostri ab aratro abduxerunt Cincinnatum illum, ut dictator esset; sic vos de Pelasgis omnibus colligitis bonos illos quidem viros, sed certe non semper eruditos.* Et alio loco (*l. 1, de fin.*): *Quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt epicurei: sunt aliae quoque causae: sed multitudinem hoc maxime allicit; quod ita putat dici ab illo: recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, idest voluptatem. Homines optimi non intelligunt totam rationem everti, si ita se res habeat. Nam si concederetur, etiamsi ad corpus nihil referatur, ista sua sponte et per se esse jucunda: per se esset et virtus et cognitio rerum, quod minime ille vult, expetenda.* Sic et nunc forte imprudentibus nonnullis evenit, ut familiari ea et virtutis et humanitatis commendatione capti, non satis perspiciant, quorsum evadat illa et auctoritatis contemptio, et veteris doctrinae perversio.

§. V. *De societatis utilitate, ducta ex una proprii commodi consideratione.*

Restat quartum caput, ad quod eorum sententia revocatur, qui virtutis notionem cum societatis utilitate confundunt; qui si dicerent honestum esse per sese patriae servire, in eamdemque maxima ornamenta et commoda pro viribus conferre, honesta eorum esset ac plena dignitatis oratio. Sed non ita hoc ab illis dicitur. Scilicet sic sentiunt ob eam rem ab unoquoque societati inserviendum, quod ex officiis in societatem collatis multa in quemque commoda et emolumenta vicissim proveniant: quippe neminem unum sibi sufficere, adeoque nitendum cuique maxime, ut alios ad se alliciat, eorumque studia et vires ad se juvandum pertrahat. Equidem non id reprehendendum videtur, quod quis collatis in societatem officiis, ipse vicissim e societate aliquid emolumenti expectet. Sed isti graviter peccant: 1. Quod ex privato dumtaxat commodo initium sumant bene merendi de civitate. 2. Quod virtutem in una societatis utilitate constituant, nec aliam praeterea ullam agnoscant. Et quidem nusquam dubitatum est, ut florente statu civitatis multa in singulos commoda promanant, sic eadem labefactata perniciem et exitium singulis imminere. Sed et istud etiam compertum est quod

et scriptor ille ultro fatetur, in omni civitatis constitutione nusquam opportunitates deesse, quae multis commoditatem praebeant rerum augendarum cum civitatis aliorumve detrimento. Civitas tamen hoc incommodo affecta nihilominus stat, ipsi vero, ut Sextilius ille, de quo apud Ciceronem (*l. 2 de fin.*), laeti et alacres male partis fruuntur. Jam si non aliter quam proprii commodi causa in officio est ac in recte factis, ut quisque societati opituletur ac serviat; non solum non peccare, sed justi officii partes implere merito dicetur, qui plurimum commodi etiam cum aliorum incommodo comparare sibi voluerit. Nam si dicerent affectum bene merendi de civitate ipsum per se laudabilem esse, aliquid jam vi sua honestum agnoscere inciperent, nec vetare possent, quin ea honestatis ratio in alia deinceps multa transferretur.

Hic porro fingatur peritissimus artifex, qui arte sua et ingenio multa in patriam commoda invehat, sed aliunde perditis moribus. Fingatur ex adverso vir probus, et frugi, sed inops rei et ingenii, fractis viribus, qui nec ope nec consilio patriam juvare queat; quis non hunc illi alteri virtute praestare fateatur? Quod qui neget, eum communem sensum extinguere velle videri omnino necesse sit. Quid? illi ipsi qui firma aetate domi forisque ingentes utilitates patriae pepererunt; num propterea virtutem amisisse putandi erunt, cum senio confecti nil jam praestare valent, quo patria juvetur? Ergo virtutis ratio et laus non tam in comparatione utilitatis, quae sine virtute praestari quandoque potest, quam in studio et affectu bene merendi ponenda est; quod qui negant pessime consulunt civitati, dum videri cupiunt ei velle quam maxime prodesse. Cujus rei confessio scriptori nostro vel incauto vel inopinanti aliquando excidit, a quo nimirum istud alio loco scriptum est: ubicumque homines cupiditate lucri non amore officii ducuntur, quaestuosae artes honestioribus anteponuntur; qua ex re innumerabiles pestes in rempublicam manare ostendit, quas longe lateque persequitur. Quis porro non videat, si est aliquis amor officii a privati commodi cupiditate sejunctus; non omne officium ex propriae utilitatis consideratione prodire; sed aliquod esse officium honestate sua constans, quod etiam ab amplioribus commodis aucupandis removeat, ut honestatem prae lucro sequamur! O praeclara vis honestatis, quae vel infensissimos sui oppugnatores, tamen imprudentes aliquando capiat, et ad se vel invitos revocet! Quod jam certius argumentum requirimus, quo probetur, qui honestati obsistat, eum obsistere naturae, quam studio expellas, licet, tamen usque recurret? Quod si amor officii, quod si affectio bene merendi de patria, nulla etiam utilitate secuta, laudabiles sunt per sese; cur non et laudabiles et cum virtute conjunctae affectiones aliae, quae moderationem affe-runt cupiditatum? Ebrietatem ponit hic scriptor in vitio ob hanc unam causam, quod adhibendae pro societate industriae facultatem eripit: et haec quidem una labes est ebrietatis; sed cur non etiam vitiosa ebrietas concedatur ob ipsam immoderationem atque intemperantiam? Fingamus duos homines in duas dissitas insulas, plane inhospitas, tempestate delatos, omnisque adeo convictus humani seu societatis expertes. Unus frugibus et baccis, quae terrae foetu profunduntur, immoderate vescitur; alter parce, et quatenus opus ad vires reficiendas, vitamque sustentandam: ille adversum casum impotenter ferat, et modo lacrymans, modo furens, questibus insanisve clamoribus auras, sylvas, littora compleat; contra hic magno erectoque animo constantiam ac tranquillitatem retineat; quis dicat nil inter eos duos homines differre? At difficilis forte futura est dijudicatio uter sit alteri praeferendus? Scilicet ut in re obscura et ancipiti philosophus e scriptoris nostri schola sustinebit se se, haerebit, dubitabit; verebitur affirmare moderatum istum, constantem et pacatum virum, immoderato illo, furente, abiecto meliorem et laudabiliorem esse? Ego vero non vereor quemquam omnino, ac scriptorem ipsum appellare: interroget quisque se se, et quod sensus, quod ratio, quod natura edixerit, id sequatur. Fidenter dico, neminem unum futurum esse, quem miserabilis casus forti, magno, constanti animo toleratus, non admiratione aliqua et comprobatione moveat; quem fractus, debilitatus, impos sui animus non offendat, non laedat. Quod si non esset, tragoedi nulli essent. Itaque ex animi affectionibus, etiam extra omnem humanum convictum aliae sunt laudabiles, quae admirationem, comprobationem, benevolentiam eliciant; aliae, contra. Porro quid aliud virtus est, quam affectus, habitusve laudabilis, laudabiles eos faciens in quibus est? Quid vitium, nisi affectio contraria? Erunt ergo et virtutes agnoscendae et vitia, quae constent per sese.

Jam animadvertite, quantum haec sententia utilior sit civitati quam altera. Nam qui patriae non alia causa servit, nisi ob suum commodum; nusquam sic paratus esse poterit, ut mortem patriae causa oppetere velit: quam enim utilitatem caperet, cum sibi esset moriendum? Contra qui honestatem sequitur, vi sua honestum judicabit privatum commodum communi bono postponere, omnemque dolorem suscipiendum potius, quam ullam partem officii deserendam putabit. Quae autem civitas non magis optat cives habere, qui honestum ducant pro patria occumbere; quam qui sui tantum commodi causa patriae serviendum existiment?

Idem scriptor cum exponere aggreditur, qui soleat esse in populis progredientibus aetatibus artium ac scientiarum cursus, animadvertit prima aetate necessariis tantum artibus locum esse; coli deinde liberales artes, quibus ingenia

expoliuntur; tandem maturis imperiis et rebuspublicis philosophiam lento gradu adventare, quae senectutem his portendat, eademque sustentare frustra laboret: Athenas philosophis clarere coepisse uno fere seculo ante ipsarum excidium, quod philosophi illi visi sunt praenunciasse. Sed quae demum fuit ea philosophia, quae Athenarum exitium portendit? Nil opus divinare. Auctorem bonum habemus: unde, quaeso, Polybius mali labem duxit? Quas ille caussas memoravit? Unam, unam omnino, velut praecipuam; eam scilicet philosophiam, quae spreta religione nullam jurisjurandi rationem haberet, omnia propriis commodis et utilitatibus metiretur. Haec perniciem praenunciavit, quatenus attulit. Quin et gravissimus auctor, quod norunt omnes, non obscure vaticinatus est futurum progredientibus aetatibus, ut ea philosophandi ratio easdem in romana republica ruinas ederet, quas ediderat in Graecia; quod eventus mirifice comprobavit: quod idem confirmat scriptor, qui commentarium edidit de causis amplificationis et imminutionis romanae reipublicae; quod et testatum habemus in alterius recentioris libello (*Diction. philos.*), qui Tullii aetate equites, senatoresque romanos epicureos fuisse docet, pessimos homines, a quibus profligata respublica et funditus eversa est.

In eamdem rem facit quod isti recentiores ajunt ab hoc ineunte seculo philosophiae progressus potissimum repetendos esse; hancque propterea aetatem commendatione philosophiae, velut propria ac nativa laude insignem in omni posteritate futuram; aliunde non dissimulant ab hoc etiam ineunte seculo, luxu diffluente universe mores in pejus ruere coepisse: multa hic sane disputari possent. Sed argumentum concludet, qui volet.

§. VI. *Ciceronis et antiquiorum sententiae.*

Nunc paucis delibanda quae summus et Orator et Philosophus de juris ac legum initiis ex antiquioribus, platonicis potissimum et peripateticis deprompsit, suaque fecit, et auxit.

Quod si quis mirotur, quae sumpta sint e Tullio, ea jejune et inornate dici; cogitet sic nobis persuasum esse, ei qui velit Ciceronis vim et copiam expromere, Ciceronem ipsum esse describendum. Nec vero dum aquam haurimus e flumine, expectamus, ut cursum eum et sonum in angusto vase retineat, quem in flumine habuerat. Doctrinam itaque Tullii, non minus quam illorum veterum, ad pauca capita revocare conabimur.

Et initio quidem monet eo disputationem totam pertinere, ut intelligamus cujus muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi sumus.

1. Itaque docet a Deo causam ordiendam potissimum, cujus ratione, potestate, numine natura omnis regatur. In Deo porro perfectam esse rationem, quae rite nominatur sapientia.

2. Rerum hanc universitatem praeclare sic a summo et praepotente Deo constitutam, ut omnia certo et constanti ordine contineantur, et unumquodque in id moveatur, quod sit naturae suae aptum et accommodatum: quippe id imprimis decet sapientissimum effectorem et artificem.

3 Hominem vero praeclara prorsus conditione generatum esse, quod a Deo mentem habuerit cognitionis et rationis participem; qua ratione cum nihil sit melius, et haec in Deo sit, sequitur ut sit hominis aliqua cum Deo rationis societas.

4. His porro muneribus et viribus, quibus instructi a Deo et subornati sumus, facile intelligi, nos ad verum cognoscendum natos esse; simul et ad decus expetendum, in quo convenientia et ordo elucet, qui rationem maxime attingit; tum etiam ad societatem colendam, quo pertinet benevolentia, gratia, amicitia, quarum virtutum semina natura humanis pectoribus inclusit.

5. Atque haec quidem, utpote accommodata naturae hominis seu rectae rationi, eidemque congruentia, natura quoque honesta esse, et recta et justa: contraria turpia, prava, injusta.

6. Hunc porro eumdem ordinem maxime consentaneum esse illi perfectae rationi (sapientiam intellige), quae in mente divina est (1).

7. Hujus vero supremae rationis seu sapientiae hanc vim esse, ut ad recte facta vocet, a peccatis avocet.

8. Hinc sempiterna lex in mente divina existens, jubens quae recta sunt, contraria vetans.

9. Ex qua lege prodit ea, quam naturalem dicimus; quippe cum ratio quam divino munere homo accepit, confirmata est, et ordini Divinae Sapientiae consentanea, eam quoquo vim habet, ut ad recte facta impellat, a peccatis retrahat.

10. Ut proinde lex ea non immerito a veteribus dicta sit recta ratio in jubendo et vetando.

11. Haec lex nec tolli potest, nec abrogari (quippe tolli non posset sine rectae rationis et ordinis perversione; perverti autem nequit ordo Divinae Sapientiae).

12. Cujus etiam legis habetur apud Tullium haec descriptio: ut sit justorum, injustorumve distinctio, ad illam sempiternam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt; defendunt, et tuentur bonos.

§. VII. *Universale principium seu effatum moralis prudentiae juris.*

Cum in legis nomine ea vis sit, ut eo significetur norma quaedam agendorum; omnis au-

(1) Ex divina mente, quae omnia intelligibilia continet, et veritas omnis ac veritatum nexus, adeoque et prima ordinis ratio, et origo pendet.

tem norma et regula ex fine, et ordine ad finem ducatur; sequitur ut juris et legis principium in ordine aliquo sit constituendum. Hoc pulchre vidit Augustinus, vir cum virtute omni excellens, tum ingenii magnitudine ac philosophiae laude non ipso Platone inferior; qui proinde ex ordine notionem legis aeternae, e qua leges naturales omnes profluunt, sumendam duxit (De lib. arb. c. 6): *Ut breviter*, inquit, *aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem; ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima.* Quo ex eodem fonte manat haec alia ejus notissima definitio (l. 22, cont. Faust. c. 27): *Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans.* Illa proinde universalis enunciatio, illud effatum, quod inter hujus disciplinae optata Groningius recenset, habemus, pridem ab Augustino praeclare observatum, verbisque aptissimis explicatum: istud nimirum, quo justum esse et intelligimus et dicimus, ut omnia sint ordinatissima. Quippe quae ad axiomatis dignitatem faciunt, ea in hoc effato reperimus, ut et perspicuitate sua se probet, et quae referuntur ad jus naturae, universa complecti videatur. Quid enim tam perspicuum, quam istud imprimis cum rectae rationi, tum maxime Divinae Sapientiae ac voluntati congruere, *ut omnia sint ordinata?* Nam si eos demum inter homines sapientia prae ceteris excellere judicamus, qui faciliorem et aptiorem in rebus ordinem praescribere norunt; quis neget istud ad sapientiam maxime pertinere, ut congruens ordo in rebus constituatur, omniaque adeo sint ordinatissima?

Aliunde si vires et propensiones, quibus homo est a natura instructus, paullo accuratius inspicere velimus, et quo illae spectant distincte investigare: ex ea virium et propensionum comparatione cum rebus, ad quas referuntur, adeoque ex ipsa humanae naturae constitutione quadruplicem ordinem prodire comperiemus; unde et quatuor summa legum naturalium capita, et virtutum moralium initia, et humanitatis praecipua jura sponte sua fluunt ac ducantur. Est autem quadruplex iste ordo quo homo, 1. Refertur ad Deum. 2. Ad sese. 3. Ad alios homines. 4. Ad res inferiores.

§. VIII. *De humanae naturae constitutione, seu quadruplici ordine, e quo legum naturalium capita, moralium virtutum initia, et praecipua humanitatis jura ducuntur.*

Primo itaque istud omnino constat, hominem quidquid est, quidquid boni ejus natura continet, id sibi a Deo Optimo Maximo tributum: aliquam esse homini cum Deo, ut ante ex Tullio vidimus, rationis societatem; nec proinde aut multa auri argentive possessione, aut sectandis voluptatibus, aut capiendis honoribus, aut gloria, aut multarum exquisitarumque rerum scientia felicitatis appetitionem expleri; nec adeo sine Dei numine felicitatem homini obtingere posse: quae quidem antiquiores ethnici, maxime pythagorei et platonici, quamquam imperfecte, utpote caecis tenebris involuti, aliquo tamen modo viderunt.

Ex hoc ordine hominis in Deum, prodit primum caput ac principium juris naturae, quo homo in Deum se suaque referre debet, eidemque ut supremo Domino, ac sapientissimo Numini parere.

Hinc religionis officia, praestantissimae virtutis, qua reliqua omnia vitae humanae munera et officia sanciuntur; ut merito Cicero (l. 1. *de nat. Deor.*) dicere potuerit, ea sublata, simul et fidem, et societatem humani generis, et excellentissimam virtutem justitiam tolli, unde perturbatio vitae sequitur et magna confusio. Sed hic animadvertendum, religionem, quam vocant naturalem, homini haudquaquam sufficere; proinde summo Dei beneficio humano generi consultum esse superiore ac coelitus illapsa doctrina, quam christiani, et inter christianos ii soli puram et incorruptam teneut qui catholicam romanam religionem profitentur. Sed de divinitus patefacta religione non est hujus loci disputatio.

Prima itaque lex naturalis manans ex ordine hominis in Deum, dicetur *lex perfectissimae ac necessariae obtemperationis*, *obsequii*, *servitutis*, quam scholastici aptissimo vocabulo significarunt, ducto ex eo verbo, quo pendere homines e Deo quoad omnia intelliguntur.

2. Sic homo natura comparatus est, ut quamvis sit multis viribus et propensionibus instructus, istae tamen nusquam in actum prodire valeant, nisi accedente rationis judicio et imperio: etsi enim objectis rebus pellatur animus, cupiditates excitentur, viresque in promptu sint; nulla tamen actio humana prodibit, nisi se homo sua sponte sese ad agendum quidvis aut moliendum libere induxerit. Itaque et istud est hominis natura proprium, ut sese in finem propositum moveat, suos actus regat, suasque vires et propensiones consilio suo, electione, imperio moderetur.

Altera proinde dicetur *lex naturalis imperii*, manans ex ordine rationis ad reliquas vires et propensiones, quibus homo instructus est.

Huc referuntur 1. Praecepta quae pertinent ad animum, ut par est, excolendum, et virtute prudentiae imbuendum; ut quidquid in quaque re optimum sit ratio perspiciat, recteque de agendis consulat, judicet, ac imperet. Quae praecepta valebunt ad sustinendam in obscuris assensionem, ne praecipiti errore mens labatur; ad ea seligenda in dubiis, quae tutiora sunt, ne inani probabilitate a veri, et recti semita et regula deflectat. Referuntur 2. Praecepta quae pertinent ad animi firmitatem, qua ratio velut armata imperium teneat, nec ulla perturbatione, aut cupiditatum aestu, aut

objectis terroribus e statu suo dimoveri se patiatur.

3. Natura homo comparatus est ad societatem cum aequalibus ineundam et colendam.

Tertia itaque *lex dicetur naturalis inter homines societatis.*

Ad hanc referuntur benevolentiae, justitiae, liberalitatis, gratiae referendae, comitatis munera et officia.

Atque ne quis hic error nobis obrepat, monendum ducimus non illos existimandos esse a societate discedere, qui frequentiam urbium, qui coetus, et vanas plerumque confabulationes hominum ea de causa defugiunt, ut liberius et expeditius in abditarum, et pulcherrimarum rerum investigatione versentur; quippe horum studiis et inventis multa deinceps in societatem commoda et ornamenta proveniunt. Multo minus in societatem peccare illi sunt censendi, qui eo consilio abdunt sese in solitudines, ut pie religioseque divinarum rerum contemplationi vacent; nam isti societatem non deserunt, quam charitate complectuntur, quamque juvant cum piis apud Deum precibus, uliisve religionis officiis, tum cohortationibus, ac praeclaris virtutum exemplis, quibus homines ad humana omnia prae honestate contemnenda magnopere inflammentur.

4. Videmus fruges et alia quae terra parit ac profundit, tum pecudes, et animantia reliqua ad usus humanos sic accomodata esse, ut haec rerum ubertas non fortuito nata, sed consulto donata censeri omnino debeat. Itaque viribus homo pollet, quibus ea occupare, et mente, qua de his in proprium commodum rationis consilio et arbitratu disponere valeat. Quae facultas, quatenus et rationi et legis praescripto consentanea, jus dominii constituit.

Quarta proinde *lex dicetur naturalis dominii hominis in res inferiores*, quas natura largita est ad usus et commoditates vitae.

Huc referuntur quae de moderatione in usu rerum ex rationis praescripto adhibenda traduntur.

Ex illo proinde quadruplici ordine, qui ex humanae naturae constitutione sponte sua prodit, quatuor principia seu praeceptorum genera et capita enascuntur, quae universam vim disciplinae juris complecti posse videntur; eademque simul colligata inter se, utpote nexa ex illo communi principio et effato, quo constitutum est, *justum esse ut omnia sint ordinatissima.*

Quemadmodum ex eodem ordine ducantur jura, naturae hominis congruentia.

§. IX. *De jure defensionis ac sui conservationis.*

Multiplici virium ac propensionum instrumento et apparatu homo Dei Optimi Maximi munere instructus est, quibus ad sui conservationem, perfectionem, et felicitatem juvaretur. Quo loco non est praetereundum, quod Aristoteles animadvertit, vitam ad actionem referri; actionem ad perfectionem homini convenientem; utramque porro ad felicitatem.

Hinc jus et officium oritur, quod homini a natura tributum et impositum est ad sui conservationem, injuriaeque depulsionem; ea scilicet moderatione adhibita, quam inculpatae tutelae ratio exposcit.

Multa exinde consectaria fluunt: 1. Minime defensionem cum vindicta confundendam. Defensionem cuique privato jura omnia concedunt; sic tamen ut amplior vis non adhibeatur quam quae ad propulsandam injuriam, atque ad sese tuendum requiritur: nam quod plus vis adhiberetur, non jam ex tuitionis necessitate oriretur, ac proinde justae ac moderatae defensionis limites transiliret. Vindicta porro munus est legis, quae in commune bonum spectat; ut proinde id muneris ii tantum exercere valeant, qui publica et legitima auctoritate praesunt.

2. Turpissime proinde illos aberrare, qui non solum vindictae jus in eo statu, quem naturae vocant, privato cuique attribuunt; sed quod foedius est, ex injuria infinitum jus enasci docent adversus eum, qui injuriam intulerit. Nam et quamquam puniendi jus in statu naturae privatis concederetur, quod minimo damus, non ex eo sequeretur jus illud infinitum, quod isti comminiscuntur. Etenim puniendi jus ex puniendi causa modum sumere debet, non ex libidine ulciscendi. Puniendi causa delictum est, quo quis poena dignum se praestat: pro majori ergo vel minori gravitate culpae, majoris etiam vel minoris poenae dignus quisque redditur: ordo proinde justitiae postulat, ut prout quisque se majori aut minori culpa obstrinxerit, gravius etiam aut levius in eum animadvertatur.

3. Sequitur nemini usquam licere vita se privare. Quippe nullum tempus est, quo vitae beneficio ac munere homo uti nequeat ad aliquam virtutis actionem. Nefas autem homini praeripere sibi curriculum illud virtutis, a Deo praescriptum, totoque vitae tempore conficiendum. Quamobrem sapienter illi veteres; qui negabant fas esse homini, e statione vitae injussu summi imperatoris decedere, ne munus sibi a Deo impositum defugere videatur.

4. Hinc potest, et aliquando etiam debet homo ex virtutis praescripto, vitam certo discrimini objicere. Quod quemadmodum locum habeat, fuse disputatum est in Commentario de legibus (1).

5. Hinc demum patet vitae potius, quam honestatis jacturam hominem pati oportere. Nam si mortis metu liceret id facere, quod sua natura turpe sit, jam quod sua natura turpe est, accedente illo metu honestum evaderet. Atqui

(1) Nella teologia morale, che forma la Serie quarta della nostra edizione. D. A. M.

hoc repugnat quammaxime; fieri enim haud potest, ut quod rectae rationis ordinem vi sua pervertit, illud idem rectae simul rationi consentaneum sit. Itaque sic homo fortis et probus paratus esse debet, ut unium supplicium recuset, dolores acerbissimos et crudelem mortem perferat potius, quam ullam necessarii officii partem deserat; neque bonus civis existimandus erit unquam, quisquis pro salute patriae, cum opus est,. mortis periculum adire vereatur. Sed hic paullu immorandum. Si morte animus extinguitur, adeoque tota felicitas, quam adipisci homo valet, vitae hujus spatiis concluditur, quod epicurei magnopere volunt; qua ratione fieri unquam posset, ut homo ejusmodi, qui, ut dicunt, nil nisi sua causa cupit, mortem potius oppetat, quam in flagitium incurrat? Quid enim spectat; qua spe felicitatis adduci potest, ut vita, quam honestate privari se malit? Quem et illa constantia emolumenti fructum sibi polliceatur, qui sciat jam moriendum, morte autem sensum omnem extingui sentiat? Hic ergo recta ratio, quod fieri non potest, a seipsa dissentiet; siquidem quod ipsa imperabit ut rectum et honestum, illud idem vetabit, ut felicitati adversum. Atque hoc quidem dissidium, quod in naturam natura repugnante nefarius error invehit, interposita religione tollitur. Nam cum felicitas homini proponitur tamquam virtutis praemium in alia vita ex praescripto divinae religionis obtinendum; optime suae felicitati consulit, qui vitae hujus incolumitati virtutis conservationem anteponit. Itaque una religio, quod certissimum est veritatis argumentum, rectam rationem cum recta ratione, virtutem cum felicitate conciliat. Aut ergo dignitas ea omnis, quae ex virtutis constantia oritur, tollenda est e vita; aut religio et animorum immortalitas retinenda. Nec vero praetereundum, quam facile religionis contemptores in humanae dignitatis contemptum adducantur, qui nil tam cupere videntur, quam ut sibi persuadeant una se cum belluis generis communione, ac velut agnatione contineri: in quo etiam elucet praestantiae religionis argumentum, quae sine humanae naturae dedecore violari non possit.

§. X. *De jure libertatis.*

Ex ordine naturalis imperii rationis in reliquas hominis vires et propensiones oritur jus nativae libertatis, qua homo ex propriae rationis consilio ac judicio se suosque actus regere valet. Haec porro libertas quemadmodum ex rationis imperio enascitur, sic prorsus est ejusdem rectae rationis praescripto coercenda, ut sit moralis et legitima. Proinde naturalis libertas, quatenus moralis est, veramque rationem juris habet, non est potestas quidvis audendi, sed facultas agendi ex rationis imperio, quod recta ratione agendum esse aut agi posse perspicitur. Jam ergo vel in statu naturae, si quidem existeret, jus libertatis legi naturali obnoxium esset, nec posset ab ea deflectere, quin rationem juris amitteret.

Praeterea cum ipsa recta ratio praeter legem naturalem, alias quoque leges exposcat pro locorum ac temporum opportunitate constituendas, quae pertinent ad humanae societatis ordinem tuendum, et sine quibus nec florere nec stare civitas ulla potest; sequitur, ut illis etiam legibus, quae hominum voluntate constituuntur, libertas etiam obnoxia esse debeat: minimeque propterea libertati, prout facultas moralis et jus est, officiunt leges, quae humanis necessitatibus postulantibus, legitima auctoritate feruntur.

§. XI. *De juribus e societate manantibus.*

Lex naturalis societatis duo potissimum spectat: 1. Aequalitatem naturae inter eos tuendam, qui sunt societatis participes. 2. Munerum diversitatem, quam societatis status exposcit, ut singulorum incolumitati et commodis prospiciatur, ipsaque societas bene et ordine constituta tueri se se, ac omnino consistere valeat.

Atque hoc probe intelligendum, aequalitatem naturae longe abesse a perfecta in re omni paritate, qua nil hominem inter et hominem differat. Paritatem ejusmodi atque ad omnes numeros exactam similitudinem natura nullam esse voluit: non pares vires, non paria ingenia et studia; nec paullisper consideranti minor in hominum ingeniis et studiis dissimilitudo apparebit, quam quae se prodit in vultus, et oris lineamentis. Quin aetates ipsae hominum non pari gradu procedunt, ac labuntur; non uno veluti statu ac tempore aetas aetati succedit, sed nascendi conditione omnes aetatum varietates simul existunt; ut nullo tempore desint, qui muneribus illis defungantur quae sunt cuique aetati apta, et convenientia: quo fit magno generis humani bono, ut adolescentiae inscitia et juvenilis aetatis ferocitas senum prudentia regatur et mitescat; cujus etiam rei indicio est quod canescenti aetati auctoritatem ex veneratione natura ipsa conciliat.

Aequalitas proinde naturae sic tuenda est in societate, ut munerum varietati sit locus, quam optimus civitatis status vehementer exposcit. Atque ut cetera praetereamus, quemadmodum navis cursum tenere non potest, nisi adsit gubernator, qui clavum teneat, et cui omnes pareant; sic civitas nulla consistere omnino valet sine gubernatione, qua singulorum studia sponte sua in diversas et contrarias partes spectantia contineantur, et opportunis legibus ac institutis in commune bonum impellantur. Vere proinde Cicero (*l. 3, de leg.*) dicere potuit, nil tam aptum esse ad jus conditionemque naturae, quam imperium, sine quo nec domus

ulla, nec civitas, nec gens, nec universum hominum genus stare, nec rerum natura omnis, uec ipse mundus polest.

Scilicet homines cum aequales natura, et origine, tum etiam ad societatem apti procreati sunt; cum autem societas sine munerum distinctione et varietate consistere nequeat, illud sequitur, ita haec comparata esse, ut alterum alteri non officiat; sed aequalitas naturae cum munerum varietate, eorumdemque majori vel minori praestantia optime consistat; simulque illa munerum distinctio, ac praestantia non ad convellendam, sed ad tuendam aequalitatem naturae valere debeat. Ad aequalitatem naturae maxime pertinet aequabilitas juris; quae, ut recte Tullius animadvertit, conservari nequit, nisi adsint qui summo imperio praesint civitati, eamque regant et moderentur; quod summum imperium cum civitalis incolumitati non solum aptum sit, verum etiam necessarium, sequitur illud quoque esse naturae ordini ac legi accommodatissimum; ut merito summae potestatis jura ex ea lege repetantur, qua justum est omnia esse ordinatissima.

Hinc duplex praesertim ordo in societate se prodit, unus civium inter se; alter privatorum erga magistratus et summos imperantes, et vicissim: ex qua ordinum diversitate, diversa quoque jura et officia manant, quorum non est hujus loci distincta enumeratio. Tametsi nil facilius quam ea quae de commutante et distribuente justitia, tum de legali et vindicante in scholis disputari solent, in hunc locum transferro; et ex his, quae faciunt ad ea jura illustranda depromere.

Sed quod attinet ad justitiam commutantem et distribuentem non abs re fuerit animadvertere, non satis causae, ut nobis quidem videtur, Grotio fuisse, cur eam partitionem ab Aristotele primum profectam, deinde communi usu probatam reprehenderet, et rebus ipsis non mutatis nova correctricis et attributricis justitiae vocabula inveheret. Nam quod ait eam justitiae partem, quae commutatrix dicitur, non totam in commutandis seu contrahendis rebus versari, puta emendo, vendendo, conducendo, locando, sed ad alia multa pertinere; id vero nec Aristoteli latuit, nec doctissimis viris, qui eam partitionem probaverunt: qui propterea non ideo commutatricem illam dixerunt, quasi eam ad permutationes tantum adstringere vellent; sed quod inducta inaequalitas commutatione aliqua tollitur, dum id quod injuste ablatum fuit, aut stricto quomodocumque debetur, aufertur ab eo qui tenet, ac in eum redit, qui habere debet. Cum ergo sic definiri soleat justitia commutatrix, ut ea etiam amplectatur quaecumque Grotius rite refert ad emendatricem justitiam; non fuit causae, cur probata partitio propter nolalionis ambiguitatem, diuturno jam usu sublatam, repudiaretur.

Neque veteribus ignota fuit huic justitiae partitioni respondens divisio in jus strictum seu perfectum, et minus strictum vel imperfectum, quorum unum commutatrici, alterum distributrici justitiae subest; qui propterea constanter docent, quod ex justitia commutatrice debeatur, stricto jure deberi, nec sine injuria, quae sarciendi obligationem inducat, jus illud violari posse. In his vero quae subsunt justitiae distributrici, quandoquidem ornamenta illa, quae pro meritis distribui debent, non stricto jure ad eum pertinent, qui ceteroquin dignus est prae multis, in quem ea conferantur, ex violata justitia distributrice non oriri sarciendi obligationem; nisi simul, quod non raro contingit, commutatricis etiam justitiae violatio accesserit. Sed haec notiora sunt, quam in iis exponendis diutius immorandum sit.

§. XII. *De jure proprietatis primigeniae.*

Demum ex lege naturalis dominii, quod humano generi Dei beneficio in res inferiores tributum est, oritur jus originarium proprietatis acquirendae earum rerum, quae cum nullius essent, a singulis ad victum et alios vitae usus occuparentur. Sed cum ad societatem homines comparati sint, ordinis ratio id maxime postulat, ut acquirendae vel trasferendae proprietatis jura communis boni causa civitatum legibus regantur ac sanciantur. Sunt autem proprietati ac dominio affinia quaedam alia jura, quae legibus quoque civilatum circumscribuntur.

Igitur ut legis naturae praecipua capita, et virtutum moralium initia ex illis quatuor principiis prodire videntur; sic ex iisdem commode peti possunt jura omnia, quae homini natura tribuuntur. Propterea si de singulis articulatim et distincte, ut par est, disserere vacaret, unum veluti corpus moralis prudentiae juris existeret, cujus partes velut ex una communi stirpe prodeuntes una constrictione doctrinae teneri, apteque congruere videri possent.

Pars Tertia.

§. I. *Prudentiae juris naturalis partitio.*

Commode in jus naturae transferri posse videtur ea generalis et simplex partitio, quam in jure civili Justinianus adhibuit, ut jus omne dicatur pertinere ad personas, ad res, ad actiones seu obligationes.

§. II. *De personis.*

Differunt personae ratione status seu conditionis. Status autem triplex distingui potest, nimirum libertatis, familiae, civitatis.

§. III. *De statu libertatis.*

Statum libertatis haud pauci hodie non alium intelligunt, quam qui alier status naturae vocatur; statum eum scilicet, quo nulla civili adhuc societate constituta homines degunt sua omni naturali libertate fruentes, nec imperio cujusquam parentes.

Nullum hactenus certum monumentum reperi statum ejusmodi aliquo saltem longiore intervallo viguisse, quo dissiti plane homines viverent, nulla officiorum communicatione, nulla lege aut more, qui legis vim haberet, constricti. Nam quod attinet ad occidentales Indos, qui quandoque in exemplum afferri solent, constat vel cum ad eos Europei pervenerunt, societates inter eos repertas esse, quarum aliae senum consilio, aliae et quidem plures unius imperio regerentur; nec ideo exleges fuisse,quod scriptas leges non haberent, cum apud eos antiquissima instituta pro legibus essent. Quod vero etiam homines nonnullos memorant, sylvestres plane ac feros; quamquam multa quoque de his hominibus fabulose narrantur, non magis inde peti potest naturalis conditio humani generis, quam ex monstris duorum capitum, quorum exempla frequentiora sunt quam hominum sylvestrium, naturalis nascendi conditio repeti valeat. Nec ipsi cyclopes, gens efferatissima, societatis adjumentis omnino caruit: quippe ad Polyphemi clamores et ejulatus, reliqui accurrunt, auxilium et opem laturi.

Quod si dissitae familiae aliquo tempore per agros et sylvas vagarentur, nulla lege consociatae; fieri tamen haud posset, quin eas aut necessitates vitae, aut appetitiones a natura insitae, et ipsa humani convictus blandimenta ab hac feritate paullatim revocarent, atque ad communicandum inter se adducerent. Sane scriptor ille, qui famoso sermone, quo videbatur velle homines ad pastum abjicere, tot de se rumores excitavit, etsi statum societatis a primigenia humani generis conditione removet, nihilominus vim quamdam intelligentiae in homine agnoscit; eam quidem initio latentem ac pene obrutam, vixque a belluarum sensu differentem, sed quae tamen sponte veluti sua, et indita vi impellatur ad exserendum sese paullatim, et constanti, licet lento conatu ad perfectionem enitatur et contendat. Quo nisu ad perfectionem homines a belluis maxime differre palam fateiur, eoque fieri, ut progredientibus aetatibus necessitate naturae impeliente homines ex illa sylvestri conditione et vita ad mitiorem cultum, atque adeo ad coetos et concilia celebranda tandem adducantur. Ergo a natura societatis inchoatio, ab eademque nisus ille et conatus, quo certo cursu genus humanum ad societatis statum progreditur. Merito proinde Tullius (*l. 3, de fin.*) post Aristotelem veteresque sapientes nos natura ad civilem communitatem conjunctos et consociatos esse confirmat; ad eam videlicet societatem, quae non fortuito, sed ratione, idest ordine et imperio regatur; quae si absint, societas nulla esse queat.

Merito proinde jurisconsulti non ad illam immanitatem legis omnis expertem, sed ad statum humanitate temperatum libertatis definitionem accommodarunt. Libertas itaque, prout statum significat, dicitur a jurisconsultis naturalis facultas ejus, quod cuique facere lubet, nisi si quid vi aut jure prohibetur.

Dicitur autem naturalis facultas, quia, ut superius dictum est, id homo habet a natura, ut rationis consilio et imperio se suaque regat.

Additur vero 1. nisi si quid vi prohibetur. Nam latronis violentia potest quidem libertatis exercendae facultatem praeripere, non jus ipsum et statum libertatis adimere aut minuere.

Additur 2, etiam, nisi si quid jure prohibetur. Nam, ut superius quoque explicatum est, libertas prout facultas moralis, non est quidvis audendi infinita vis et potestas, sed facultas rectae rationi, ac proinde legibus plane obnoxia. Praeterea libertas ut non legem, sic nec justum imperium excludit: ut primum patet in statu familiae, in quo filiorum naturalis libertas nil de obtemperatione, quae parentibus debetur, detrahere debet: tum etiam in statu societatis; nam cum homines natura sint comparati ad societatem, nec stare societas queat

sine imperio, profecto ex ipso rectae rationis praescripto tenentur homines societatis legibus, et eorum, qui societati praesunt, imperio parere. Quidquid ergo jure prohibetur, ad id libertas, prout facultas moralis est, non extenditur; quandoquidem ex eo moralis evadit, quod sit rectae rationi, udeoque et legibus congruens.

§. IV. *De servitude.*

Libertati opponitur servitus, quae a jurisconsultis definitur: constitutio juris gentium, qua quis alterius dominio contra naturam subjicitur.

Animadvertendum autem 1. dominium illud, quod domino in servum competit, haud intelligendum esse quasi jus indefinitum de servo pro libito disponendi, quemadmodum jus est de jumento disponere. Nusquam jus ejusmodi homini in hominem conceditur: quippe quod aequabilitatem juris ex aequalitate naturae manantem prorsus everteret. Itaque non sine humanitatis injuria olim receptum est, ut servi in personarum numero non haberentur, quasi servitus hominem ex homine exueret, servusque naturae conditionem cum nominis dignitate amitteret: inde et nefandum istud moribus aliquando invaluit, quod quomodocumque servum dominus haberet, quocumque genere contumeliae servo illuderet, nullam tamen injuriam fecisse putaretur. Ergo dominium hominis in hominem non aliud intelligi debet, quam jus perpetuum de servi operis in proprium commodum disponendi; quas quidem homini ab homine praestari fas est: idque hac lege ut dominus servo, quae ad vitam necessaria sunt, ex aequitatis praescripto suppeditet. Alia est ratio ejus servitutis, quae in delicti poenam auctoritate legitima infligitur; quippe haec asperior utique pro delicti gravitate esse poterit, modo ne unquam ex humanitatis finibus excedatur.

Animadvertendum 2. servitutem dici ex constitutione juris gentium profluere; quia natura nemo servus nascitur. Sed ad bellorum immanitatem leniendam gentium usu receptum est, ut ne bello capti occiderentur, servi fierent a servando appellati. Quamquam postmodum maximo generis humani bono id servitutis genus christiana mansuetudine obsolevit.

Jure quoque gentium receptum est, ut qui ad participandum pretium venundari se paterentur, servi fierent. Qua venditione nonnisi jus ad operas servi perpetuas modo superius explicato conceditur. Eodem pacto qui ex ancillis nascerentur, servi fieri existimati sunt; nam isti quodammodo nascendi beneficium et puerilis aetatis subsidia domino accepta referunt; unde domino jus in operas eorum perpetuas acquiri valeat, quae ratio videtur humanae dignitati congruentior, quam quae a non paucis afferri solet.

Animadvertendum 3. cum servitus dicitur jure gentium contra naturam invecta, hoc ita dici non quasi servitus vi sua legi naturali repugnet, sed quod jure gentium positivo, ut vocant, non ipso jure naturae constituta sit. Itaque lex naturae neminem quidem vi sua servum facit; verum nec vetat quominus jure gentium servitus constitui potuerit; quamquam ea est in servitute asperitas, ea plerumque in dominis saevities aut duritia, ut maximo, quemadmodum dictum est, humani generis bono lenitas christiana ex hominum cervicibus servitutis jugum depulerit.

§. V. *De statu familiae.*

Naturalis ordo prolis suscipiendae, et ad necessaria humanitatis, et societatis munera, ut par est, instituendae, statum familiae omnino exposcit et inducit. Naturalis est ergo familiae societas, quae virum et uxorem, parentes et liberos, tum etiam dominum et servos complectitur.

Haec naturalis societas principatu aliquo et imperio plane opus habet, ut ordine contineatur. Itaque lege naturae vir caput est mulieris. Nam majus cum animi tum corporis robur, quo natura vir pollet, ostendit in ea societate primas partes natura duce ipsi viro delatas fuisse, eamque naturae vocem, sapientum judicium; et omnium fere populorum quavis aetate usus et consensus comprobavit.

Ergo licet in mulieris potestate sit nubere vel non, tamen si nubere consentit, eo ipso in viri potestatem transit. Itaque mulier voluntate quidem sua virum sibi adsciscit, non ei maritalem potestatem attribuit; sed haec potestas maritali juri lege naturae cohaeret.

§. VI. *Consectaria.*

Hinc duo non exigui momenti consectaria ducuntur.

1. Ex conjugii societate patet aliquam societatem jure ac merito naturalem censeri, tametsi ad eam ineundam factum aliquod humanum et voluntarium intervenire debuerit. Quippe naturale est non id solum quod inest homini dum nascitur, verum id etiam ad quod natura duce fertur, velut ad bonum naturae congruens.

2. Aliquando evenit, ut qui ad aliquod munus et officium quempiam deligunt, simul ei potestatem omnem tribuant, qua fungi debet in eo munere: sic ille qui ex mandato rem gerendam suscipit, omnem a mandante potestatem accipit, qua in re gerenda et administranda uti debeat. Aliquando vero evenit, ut qui munus demandant, non propterea tamen potestatem muneri cohaerentem tribuere censeantur. Ut hujus discriminis ratio innotescat, pervidendum, utrum munus, de quo agitur, tale sit, cui po-

testas jure aliqua cohaereat, sive naturali, sive divino, sive humano; an ejusmodi sit, cui nulla ejusmodi potestas ullo jure tribuatur. Quoties, ut in exemplo allato, potestas nulla lege statuitur, tota facultas ab illis proficiscitur, qui munus demandant. Quoties vero munus tale est, cui lege potestas aliqua cohaereat, munus quidem a deligente demandatur, potestas vero lege tribuitur. Sic mulier virum quidem voluntate sua deligit, non maritalem ei potestatem confert, quae lege naturae maritali qualitati cohaeret. Sic apud Romanos cum a consule dictator creabatur, non iu eum consul potestatem conferre censebatur; sed a lege, qua dictatoris jura continebantur, potestas continenter in eum manabat, qui dictator esset renunciatus. Sic romano etiam jure, qui adrogabatur, sua quidem voluntate in adrogationem consentiebat, non tamen adroganti jura illa tribuebat, quae lege, quae more, institutoque majorum adrogationem consequebantur. Sed hoc etiam animadvertendum, cum lege humana muneris cujuspiam jura constituuntur, munus autem a supremo legislatore confertur, tum ab eodem et munus et potestatem, quae humana lege illi muneri tribuitur, legislatore manare; quandoquidem ex supremo legislatore lex ipsa vim accipit.

§. VII. *De parentibus et liberis.*

Cum Deus Optimus Maximus humani generis propagandi ordinem sic instituerit, ut parentes post ipsum liberis essent auctores nascendi; sic eos in educanda prole voluit esse divinae suae providentiae administros, ut qui liberis initium vivendi tribuissent, eisdem vitae bene et recte transigendae adjumenta et subsidia praeberent. Hinc sponte sua fluunt cum jura parentum in liberos, tum liberorum erga parentes pietatis officia. Nam cum jure naturae parentes liberos educare et instituere debeant, jure quoque naturae omni ea potestate potiunt, sine qua fungi ejusmodi officio plane non possent. Ex eodem fonte prodit debitum pietatis officium liberorum erga parentes, quos Deus ipsis dedit; et auctores nascendi, ac velut providentiae suae administros praefecit.

Hinc minime ferendi, qui benevolentiam parentum erga liberos non natura ingenitam, sed familiari assuetudine paulatim velut adscitam comminiscuntur, in quo nec satis philosophi esse videntur: quomodo enim familiaritas ad pariendam benevolentiam valeret, nisi conciliendae, et exserendae benevolentiae initium a natura humanis pectoribus inditum esset? quo vero loco istius affectionis vis aptius locabitur, quam in mutua parentum et liberorum benevolentia?

Minus etiam ferendi, qui dicere non verentur uti filios parentibus debere ob eam causam, quod ab illis editi sint in lucem; et quod debeant, id totum ad gratiae referendae officium pertinere, siquidem curas, labores, molestias in liberis educandis parentes susceperint. Equidem ex parentum beneficiis vehementer inflammari oportere in liberis gratiae referendae studium nemo sanus unquam dubitaverit; verum et ex nascendi ordine, Auctoris naturae instituto, debitum pietatis officium in parentes enasci jam vidimus. Sane non desunt parentes, qui liberos statim ac in lucem editi sint, negligere prorsus videantur; iique hoc deserendo munere gravissime quidem peccant. Sed tamen pessime rebus humanis consulerei, quisquis ob hanc socordiam a parentibus liberorum animos abalienare, debitumque in his pietatis affectum restinguere studeret.

Jam ut innotescant jura illa parentum in liberos (non enim hic de patriae potestatis juribus, quae civilibus legibus constituta sunt, disserere instituimus), monet Pufendorffius distinguendum inter potestatem, quae patri convenit, tantum ut pater est, et eam quae ipsi convenit, ut caput est familiae: simul etiam distinguendum esse inter familias segregatas, nullius imperio ac ditioni subjectas, quales olim fuere patriarcharum familiae, et eas, quae in civili societate degunt.

De patre, ut pater est, sic statuit Pufendorffius. Cum lege naturae pater teneatur liberos educare, ac recte instituere; ipsius potestas tantum patere debet, quantum opus est ad eum finem, nempe ad munus sibi a natura impositum exequendum.

Hinc porro istud velut axioma enascitur. Nimirum potestatem omnem, quae ducitur ex fine, ad quem homines natura duce diriguntur, adeo ut ea potestas ad finem a natura praestitutum necessaria sit, merito existimari et esse potestatem a jure naturae manantem ac divina ordinatione constitutam.

Cum ergo parentum potestas ordine a Deo statuto pertineat ad rectam liberorum institutionem; sequitur ejusmodi potestatem suapte natura oeconomicam esse, non herilem seu despoticam, qua valeat quisque de liberis disponere, quemadmodum de brutis animantibus, quae Deus humanis usibus concessit.

Non ergo patri jus est liberos vel nasci turos vel natos perimere; quippe tale jus, si hoc nomine uti fas est, fini, propter quem parentum potestas divino est ordine constituta, prorsus adversaretur; nec perinde jus ullo pacto esse potest.

Quo loco nefas foret insigne beneficium a christiana religione in humanum genus profectum silentio praeterire. Nulla fere olim natio fuit, nec in barbarie tantum, verum et inter cultas gentes, in qua sive legibus, sive moribus et institutis non plane liceret parentibus filios, qui oneri futuri essent, pro libito abjicere, ac servituti aut neci impune addicere. Quod flagitii dedecus permulti philosophi

non modo non reprobarunt, verum ei suis sententiis confirmarunt; ut proinde uspersam humanitati ex ea pravitate labem, non philosophia, sed christiana religio eluerit. Hic vero, velim, unus prodeat ex illis sophistis, qui ut religionem in invidiam et contemptum adducant, hac familiari calumnia uti solent, qua imperitis facile illudunt: religionum dogmata, utpote quae ad humani generis utilitatem non pertineant, opinionum varietatibus obnoxia esse; moralem vero disciplinam, qua societates continentur, unam eamdemque semper apud omnes gentes omni aetate viguisse; nusquam repertum iri, quod revera injustum et natura iniquum sit, publicis unquam alicujus gentis legibus, moribus, aut institutis probatum fuisse; nil propterea opus esse religione ad constituenda vel sancienda moralis institutionis decreta, quibus humani generis saluti prospicitur, utpote quae constantia et semper eadem apud omnes viguerint. Quid ais, o vir elegans et perpolite, quod injustum plane natura sit, id nullibi gentium moribus aut institutis usquam fuisse probatum? Non hic lupercalia memorabo, vel incestas nuptias, vel quidquid olim potestatis publice ac nefarie dominis in servos et ancillas concederetur. Sed num et gladiatoria munera oblitus es? num illum morem apud tot gentes probatum, quo senio confecti parentes, aut morbo debilitati a liberis interficiebantur? num et alium morem magis etiam pervagatum, quo simul cum defunctis viris uxores vivae cremantur? Quid dicam de exquisitis cruciatibus, quibus etiamnum apud occidentales Indos bello capti a victoribus laetitia gestientibus dilaniantur? Haec negabis aut improbe facta, aut non publice admissa, moribus et institutis probata? Sed in hoc uno capite me contineo; infantes mox natos abjicere, serviituti aut neci addicere, non impium, non injustum, ac nefarium tibi videtur? Atqui et hic mos olim receptus est; ei nunc etiam apud Sinenses, quorum instituta miris laudibus efferri solent, silente aut nequicquam repugnante Confucii philosophia, vigere perhibetur. Discant igitur mortales non eam religionem contemnere, quae tot tantosque errores ex hominum mentibus extraxerit, tot calamitatibus ac pestibus humanum genus liberaverit, idemque tam multis, tamque insignibus beneficiis cumulaverit. Sed jam ad parentam potestatem redeamus.

Ex dictis concludit Pufendorffius patriam potestatem vi sua jus vitae ac necis in liberos minime complecti, sed tantummodo jus moderatae coercitionis; quod si filii protervia emendationem omnem respuit, legem naturalem haud vetare, quin pater contumacem filium domo pellere, et exhaeredare valeat. Qua de re cautum est etiam civilutum legibus.

Jam vero ubicumque degunt familiae segregatae, nullius ditioni et imperio subjectae, patribusfamilias genus quoddam supremae potestatis Pufendorffius concedit, quatenus opus est ad regendam familiam: quamobrem liberi dum manent in familia, patri morem gerere debent, non tantum ut patri, verum ut et supremo imperanti. Atque id quidem ex ordine naturali manare quoque videtur, quippe lege naturae justum est ordinem in familia servari; nec porro servari ordo posset, nisi qui jus habet regendae familiae non simul omni ea potestate polleret, quae ad tuendum ordinem requiritur.

Posteaquam vero dissitae familiae in civilem societatem coaluerunt, naturalis ordo exposcit, ut summa imperii potestas aut ipsi societati aut supremo in ea imperanti cohaereat; a qua jam aequum est patriam potestatem, publici boni causa, legem ac modum accipere. Non expedit quidem tantam patribus in liberos potestatem concedi, quanta fuit apud veteres Romanos, qua nefarios patres abuti proclive nimium erat; quamque procedente tempore minui necesse fuit. Verum expedit patriae potestatis jura publica auctoritate sanciri, quatenus opus est ad coercendam liberorum impotentem audaciam, et muniendum pietatis obsequium, quod natura filii parentibus debent; quippequod plurimum valet ad retinendos in civitate mores bonos.

APPENDICE
ALLA DOPPIA SERIE
DELLE OPERE FILOSOFICHE
DI
SIGISMONDO GERDIL

Fungor vice cotis.

ALLE OPERE FILOSOFICHE

DI SIGISMONDO GERDIL

APPENDICE

DI ALTRA MANO (1).

Supplisco, nè senza grandissimo disagio, quello che avrei pur voluto adempire molto prima d'ora; aggiungendo secondo la tenue possibilità de'miei studj, un altro capitolo a tanta ricchezza di scritture gerdiliane per l' ontologismo. Confido che il mio tema non parrà sì triviale, da rendere pesante a' lettori questo schizzo, e quasi *trattatello sulla parola*.

POSTULATO I.

1. *Signum non esse, nisi aliquid significet.* La formola è di s. Agostino (2): ma ognuno può averla come sua propria; tanto è naturale, felicissima, lucidissima, incontrastabile.

Corollario.

2. Tutto quello adunque, che fa l' ufficio di segno, deve primieramente consistere in qualche realtà; giacchè il nulla non potrebbe significare checchessia: secondariamente deve avere la virtù significativa; che se no, neppure saria segno.

Scolio I.

3. Non è punto necessario, che il segno tenga la virtù sua significativa dalla sua propria natura; altrimenti sarebbono impossibili i segni arbitrari, che sono pure comunissimi, quanto utilissimi al genere umano.

(1) De' lavori da me fatti, o bene o male, per questa edizione, e il terzo; e siane lode a Dio, D. A.M.
(2) *De Magistro*, num. 3 et 19.

Scolio II.

4. Neanche fa di mestieri, che la virtù significativa di un segno finisca in lui medesimo: così tutti ripetono del continuo che i vocaboli sono destinati a significare le cose; e tutti consentono al detto di s. Agostino, che *verbis res sunt potiores* (3): cioè colla favella si esprimono le cose, ma le cose non consistono nella favella. Dunque il significato de' nomi termina alle cose, e non già ai nomi stessi, o vogliam dire a'segni.

Scolio III.

5. E tuttavia i segni deono in alcuna maniera contenere le cose; giacchè *nemo dat quod non habet;* posto adunque che il segno significhi la cosa, cioè *faccia* ad altri *comprendere* la cosa; bisognerà pure ch' ei la contenga in qualche guisa.

Scolio IV.

6. Trattandosi delle operazioni intellettuali, tutto quello che i segni fanno comprendere all'intelletto, si riduce sempre all' intelligibile: stantechè l'intelletto non può esercitarsi, com'è manifesto, tranne sull'intelligibile: epperò quando l'intelletto trova un significato nel segno; la cosa, dall'intelletto trovata, non può essere altro che intelligibile: in altro caso l' intelletto nulla troverebbe in siffatto segno; e così il se-

(3) E *De Mag.* num. 36: « Verba admonent, ut quaeramus res; non exhibent, ut noverimus.

gno per rispetto a lui nulla significherebbe, non saria più un segno.

LEMMA I.

7. Ogni segno consiste nel creato e contingente.

I. Il segno, per ciò stesso che è segno, ha una subordinazione indispensabile al suo significato: or qualunque subordinazione ripugna alla eternità e necessità di natura.

II. Un segno assoluto è una contraddizione in terminis: di fatti esso dovrebbe identificarsi col suo significato; epperò saria segno e significato in un medesimo tempo: segno sarebbe secondo l'ipotesi; saria poi significato necessariamente, giacchè non potria terminare ad altro obbietto: ciò vuol dire che non sarebbe nè segno nè significato, perchè queste sono appellazioni reciproche o correlative; e l'identificarle è lo stesso che levarne ogni relazione, cioè distruggerle.

LEMMA II.

8. Tutto il creato è sensibile, cioè dire capace di somministrare il termine ossia l'obbietto proprio a una proporzionata facoltà senziente.

Questo lemma, se Dio mi concede di metterlo al sicuro, varrà pure qualcosa alla filosofia.

Le apprensioni dell'uomo o sono sensitive o intellettuali: *Quidquid percipimus, aut sensu aut intellectu percipimus:* confido che d'oggi in avanti questo passo di s. Agostino sarà citato più accortamente. E l'apprensione intellettuale trova un riscontro nell'intelletto divino; ed è parte principalissima in quella similitudine, che Iddio nell'uomo pose, di sè medesimo. Non così l'apprensione sensata, che ci assomiglia più o meno agli altri animali. Or queste due maniere di apprensioni, che abbiamo, definiscono colla diversità loro la divisione sustanziale del creato dall'increato: in guisa che la differenza dalle apprensioni intellettuali alle sensuali sia fondata nell'infinito divario, che passa da Dio, il quale è nella eternità per necessità di natura, alle sostanze ch'egli trasse liberamente dal nulla, e che solo nel tempo esistono. Imperciocchè se Iddio ha l'intelletto, e non già il senso; chiaro ne viene che nell'eternità vi è l'intelligibile, e non già il sensibile. E siccome non vi è intelligibile, che non sia intelligibile a Dio; così non vi può essere intelligibile, che non sia eterno con Dio. E siccome ancora non vi può essere sensibile, che sia sensibile a Dio; così non vi può essere sensibile, che sia eterno con Dio. Se volete che qualche intelligibile non sia eterno, spiegatemi come mai esso non sia intelligibile a Dio. Se volete che qualche sensibile sia eterno, ditemi come mai esso non sia sensibile a Dio. Dunque l'intelligibile e il sensibile si dividono tutto quello che ha o partecipa la ragione di essere; all'intelligibile tocca l'eterno e l'infinito, che è Dio: al sensibile il finito e temporaneo, che sono le creature: quello sussiste nella sustanza, che non può non sussistere; questo sussiste nelle sustanze, che il piacere liberissimo e onnipotente di Dio ha cavato dal niente. Questo processo non è sol rigoroso, ma terribile. Dio è intelligibile; chi potria negarlo? niente più ci vorrebbe per essere in filosofia nullista, ed eretico in teologia. Il sensibile non è Dio; chi oserebbe contradire? e certo il contradire saria panteismo alla scienza, antropomorfismo alla Chiesa. Come dunque ragionare dell'intelligibile e del sensibile senza dividerli fra il creatore e le creature, fra il necessario e il contingente, fra l'eterno e il temporaneo? Cangereste forse il valore e la destinazion de' vocaboli? foggereste un intelligibile, che non fosse eterno? permettereste a chicchessia di foggiarsi un sensibile, che non fosse temporaneo? E con ciò che avreste alla fine ottenuto? Di alterar forse la condizion delle cose? Ma di qual cosa, ditemi, per amor di Dio? Avreste forse ottenuto che Dio non fosse intelligibile? Forse che questo intelligibile non fosse eterno? Avreste ottenuto che il sensibile fosse Dio? che questo sensibile non fosse temporaneo e creato? Se qualcuna di queste cose potete ottenere, o sperate di poterla ottenere; state pur forte contro l'ontologismo, che il suo avvenire dipenderà dalla vostra medesima impresa: se poi vi accorgete che il far cangiamenti così in grande non sarà mai possibile a nessun uomo; e che cangiando e rinnovando a' nomi il significato, al più al più si può ottenere di confondere la scienza, e rendere per molti illusoria la fiducia di possederla; sarete per certo contenti di non fare alcun danno a quelle appellazioni, che rappresentano i due cardini di tutta a un tempo la scienza sacra e profana; e in luogo di chiamare intelligibile quel che fosse sensibile, preferirete di chiamarlo col suo nome antico, s'ella è cosa antica, o con un nome nuovo, s'ella mai fosse nuova. Così diverrà manifesto a decoro dell'umanità, che l'inveterata contradizione fra gli ontologisti cattolici e i non ontologisti pur cattolici fu anzi apparente che reale; giacchè il vario uso de' vocaboli pose moltissimi nella impossibilità di convenire ne' principj del sistema; e d'altronde l'essere stato l'ontologismo dopo l'età di mezzo una rarissima prerogativa de' filosofi nobilissimi, impedì che nella tradizione della scienza fosse tolta ogni varietà nell'uso di quei vocaboli, di cui solo gli ontologisti (1) mantenevano il significato legittimo (2).

(1) Nessuna dottrina del Tagastese vi ha più esplicita e chiara e raccomandata da lui. *De Civ. D.* lib. VIII.

(2) Molte altre argomentazioni, se ben mi pare, agevolissime per questo lemma, sono più o meno ovvie nell'*Appendice alla Difesa*, qui sopra nel tomo primo.

9. Taluno dirà: ma io non posso fare ammeno di chiamare intelligibile l' obbietto dell' umana intelligenza; frattanto nemmeno posso soffrire, che il nome d'intelligibile, applicato all' obbietto della intelligenza nostra, si abbia a tenere per un nome identico, e dello stessissimo significato, col nome d'intelligibile, applicato all' obbietto della intelligenza divina.

Io rispondo, che il teorema d' Archimede tra il cilindro e la sfera e il cono è verissimo alla intelligenza divina, verissimo alla nostra pur anche: possiamo dunque conchiudere senza tema d' errare, che questo teorema è obbietto della intelligenza divina, e lo stesso stessissimo è obbietto della intelligenza umana. Dunque non solamente è cosa soffribile, ma è cosa certissima e consolantissima, che Iddio per infinita eccellenza e per necessità di natura, l'uomo per eccellentissima prerogativa, da Dio concessagli colla natura, hanno intelligenza; e hanno nella intelligenza sua ciascheduno, secondo la infinita o finita natura, questo stesso stessissimo obbietto, che è il teorema di Archimede. Voi dunque a che mirate, di grazia, con dichiararvi di non poter soffrire, che il nome d'intelligibile si prenda nel medesimo senso, quando si applica a'due obbietti delle due intelligenze, due, dico, di Dio e dell' uomo? Nel caso nostro dovete soffrire che i due obbietti ne facciano un solo: se dunque può stare in comune un obbietto medesimo tra la divina intelligenza e la nostra; che nuova delicatezza è mai questa di ripugnare, che ad un obbietto identico diasi un identico nome, e che non cambi significato il nome, dove non cangia l' obbietto che si dee nominare (1)?

Ma, direte ancora, non sempre può ragionarsi così; e non solo i teoremi sono obbietto di nostra intelligenza.

Permetterete che vi risponda, che voi non foste solito, per quanto io m' avveggo, di ragionare così; e quindi dovreste sperimentare coi più esercitati, se egli si possa o no ragionar sempre in modo consimile. Quando non abbiate agio di consultare uomini più autorevoli, io vi prego a contentarvi di leggere del mio pochi tratti ne'precedenti volumi: e primieramente vedete l'*Appendice alla Difesa* (2), dov'io ricapitolo tutta la diversità essenziale tra le umane cognizioni a due specie soltanto, quella delle fisiche e quella delle metafisiche: dopo ciò considerate che il teorema di Archimede è bastante a rappresentare così l' una come l'altra specie, perchè la cognizione di esso tien la materia dalle cognizioni fisiche, e la forma dalle metafisiche: e comincerete in tal modo a vedere che non dev' essere impossibile il ragionare partitamente sulle due maniere di cognizioni così, come abbiam fatto sul teorema, che amendue le contempera e le congiunge. Da ultimo se vi piace di vedere nel fatto, come si ragioni partitamente sulle cognizioni dell'una e dell'altra maniera; si ragioni, dico io, conformemente a quello, che del teorema abbiamo qui ragionato; non vi rincresca di mettere l'occhio sul doppio discorso che ho abbozzato nella mia *Conchiusione* (3), l'uno per la cognizione, metafisica certamente, che uomo ha di Dio, l'altro per la cognizione, indubitatamente fisica del Vesuvio.

Qualora poi vi sembri dovero gittare il tempo inutilmente attorno a'ragionamenti miei, e desideriate piuttosto consultare l'aquila de'filosofi, rifatevi a meditare della stessa *Difesa di Malebranche* la Dissertazione Preliminare (4) *contro quelli che non condannano, se non per pregiudizio, il sentimento del P. Malebranche sulla natura e l'origine delle idee:* dove si ha una tale e tanto svariata raccolta di passaggi agostiniani, e di argomenti agostiniani, che sopravanzano per giustificare quell' uno singolarissimo, ivi stesso addotto, il quale conchiude per il teorema, da me proposto, in questi termini: » His et talibus multis documentis cognoutur fateri, *quibus disputantibus Deus donacit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit*, rationem veritatemque numerorum (:: 1: 2: 3 di Archimede), et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus (notino quelli, che vorrebbero affibbiare a noi il parto analitico e ripugnantissimo del Cousin, qual è la sua *ragione impersonale*) esse communem » (5).

TESI I.

10. Ogni segno consiste nel sensibile.

I. Viene irrepugnabilmente da'due lemmi qui sopra.

II. Si può inoltre argomentare dall'ufficio stesso del segno, il quale alla mente non serve, fuorchè per determinare alle singole appren-

(1) Tre altre risposte, meno semplici in vero, ma forse pur buone a qualche cosa, le ho date a questa medesima difficoltà nel Problema primo della stessa *Appendice alla difesa*.

(2) Sup. tomo 1, pag. 302, 308, numm. 28 e 48.

(3) In fine del tomo secondo qui sopra.

(4) Sup. tomo 1, pag. 173 e segg.

(5) Se noi dicessimo che la legge dell'Evangelio è comune a tutti quanti i fedeli; chi potrebbe aver diritto a inferire che noi poniamo una legge impersonale, dove non si distingua la parte del legislatore che consiste nel dar la legge, da quella de' soggetti che sta in riceverla e osservarla? Che vi ha dunque o che può avervi d'impersonale in quella ragione, ch' è la sapienza stessa di Dio; e che siccome verissimo sole nel cielo delle intelligenze risplende in comune a tutti gl' intelletti, da Dio stesso creati? Forse può dichiararsi impersonale fra Dio e le creature quella ragione assoluta ed eterna che non esce da Dio, sebbene *illuminet omnem hominem, venientem in hunc mundum?* Qual motivo adunque può avere, chi sappia rispettare la logica e la Chiesa, di appiastrellare quell'assurda invenzione del Cousin all' ontologismo cattolico, e a s. Agostino?

sioni riflesse il loro obbietto proprio e particolare: or questa determinazione non potrebbe mai ritrovarsi nello stesso intelligibile; sia perchè nessuno dubita che il segno non abbia sempre del subbiettivo nel travaglio della riflessione; sia perchè a nessuno è lecito dubitare che l'intelligibile non sia di sua natura e obbiettivamente infinito, cioè dire immune affatto da ogni determinazione, e particolarità che lo circoscriva.

Corollario I.

11. Dacchè Iddio conosce tutto quello che noi conosciamo; nessuna ragione permette d'inferire, che noi conosciamo tutto quello che Iddio conosce. Dove dunque l'intelligibile è obbietto della mente divina per suo diritto, e della mente nostra per grazia somma di Dio, qui il nome d'intelligibile sta in comune per lui e per noi nella scienza; per lui certo, come significante l'obbietto consustanziale del suo infinito pensiero, per noi come significante l'obbietto, in Dio riposto, de' nostri pensieri subbiettivi, esistenti in quelle sostanze che siamo noi, create da lui medesimo e tratte liberamente dal nulla. Dove poi l'intelligibile sorpassa ogni sforzo naturale della nostra mente, ivi si chiama intelligibile solamente in sè stesso e rispetto a Dio; per noi è veramente e si chiama sopraintelligibile.

Corollario II.

Il segno quando si tratta delle operazioni mentali, non finisce in sè stesso; ma per avere un significato, deve terminare fuori di sè:

Corollario III.

E siccome terminando fuori di sè deve terminare all'intelligibile; così non può esso medesimo essere intelligibile.

Corollario IV.

Adunque sarà lecito definire, che il sensibile e l'intelligibile stanno fra loro in opposizione di natura; essendo l'uno quello che l'altro non è; e si rispondono a vicenda, come il segno col significato.

POSTULATO II.

12. Nella sintesi, o vogliam dire nel connubio del segno sensibile col significato intelligibile, sta la *parola*.

A chi non si contentasse di questa tecnologia non avrei altro a ridire, salvochè pregarlo dapprima a insegnarmi un nome più appropriato e meno soggetto a incontrare dispregiatori: trattandosi di aggiustare alla scienza una espressione conveniente, non può bastare che ciascuno si esprima a modo suo; bensì dobbiamo aspirare cordialmente a fare in guisa, che l'acquisto di una formola opportuna non tanto sia particolare all'uno o all'altro, quanto generale e comune per la buona tradizione, a cui la scienza principalmente appartiene. Dopo di ciò con tutto il diritto che può darmi la logica, avverto quelli cui rincresce il nome di *parola*, da me mantenuto affine di esprimere ogni connubio del segno col significato; il avverto dico a notare che cambiando il nome, non potrebbero perciò corrompere la mia dimostrazione, colla quale questo connubio stesso ho posto, se mi è lecito aperar tanto, nell'ordine delle non periture tesi di filosofia. Non posso tuttavia restarmi dall'osservare, che i sommi maestri dell'antichità giustificano bastantemente coll'autorità loro quest'ampiezza di significato, ch'io asserisco nella scienza al nome *parola*, oltre quello che i nostri grammatici gli concedono (1). Così s. Agostino mette tra le parole anche la cogitazione e i cenni di qualunque sorta (2); le stesse azioni sono parole per lui (3): e se le azioni, perchè non ancora generalmente i fatti delle creature, qualunque essi sieno?

SCOLIO I.

13. Questa sintesi può essere o da Dio medesimo istituita nella natura, o formata dall'uomo arbitrariamente in virtù della naturale disposizione e libertà, onde Iddio ha privilegiata l'anima nostra. Convien che lo discorra dell'u-

(1) « La parola, dice il Corticelli, è voce articolata, *significativa* di alcuna idea dell'animo nostro ». Sicchè i grammatici convengono, doversi considerare il segno congiuntamente al suo significato, se vuolsi definire la parola ond'essi travagliansi. Stante dunque che in logica e in psicologia trovansi segni e significati, altresì connessi fra loro; ma tali, che la loro congiunzione non fa nessuna di quelle parole, di cui vanno in traccia i grammatici: qual mai vi può essere più giusta e più veridica espressione, che quella di parola o logica o psicologica o filosofica, o come altrimenti vogliate qualificarla, per dinotare il risultamento di questa connessione tra questi segni e questi significati, del quale non può nemmeno di travagliarsi e la logica e la psicologia e per ciò stesso la filosofia? Nè anche si può desiderare, che noi esprimiamo qualcuno di questi addiettivi; essendo cosa in tutto naturale che quando in logica, in psicologia, e generalmente in filosofia si tratta della parola, ciascheduno debba tosto intendere, questa essere parola logica, psicologica, filosofica: come in vece a sentire i grammatici discorrere della parola, fosse anche senza udirla dichiarare parola grammaticale, poco stento ci vorrà a comprendere che la parola de' grammatici sia grammaticale. Se non che la parola de' filosofi abbraccia, com'è dovere, tutto il genere e ogni sintesi del segno col significato; quella de' grammatici val per una specie, principalissima senza fallo tanto nella società, quanto in tutta la scienza degli uomini.

(2) *De Trin.* lib. 15, num. 18; *De Mag.* num. 19 et alibi.

(3) *In Johan.* tr. 71.

na e dell'altra parilmente: ora mi basta fermare con tutta chiarezza, che

Corollario

I segni generalmente dividonsi in due grandissime e principali schiere: segni *naturali*; e segni *arbitrarj*. A vedere un triangolo, colla vista raggiungo l'individuato, colla cognizione apprendo il genere; quella è del senso, questa dell'intelletto; pel senso colgo il sensibile, per l'intelletto l'intelligibile: frattanto vi è un connubio naturale tra vedere un triangolo, e conoscere il triangolo; il segno da una parte, il significato dall'altra: questa dunque è parola naturale, dove il segno ha la sua virtù significativa dalla stessa natura, e non per nessun intervente dell'arbitrio umano. Tutto all'apposito accade nei segni, a cagion d'esempio, onde si compongono gl'idiomi: i quali tengono appunto dall'arbitrio e dalla convenzione degli uomini quella significanza particolare, che a ciascuna combinazione di lettere o di suoni articolati risponde. In ciò parmi espressa la capitale e generalissima divisione de' segni, onde profitta la mente umana: e la dobbiamo al filosofo, che più volte ce la fa notare; come quando (1) dice: » *Signum non solum signa caetera, quaecumque sunt, sed etiam seipsum significat* »; cioè dire non significa gli altri segni, in quella maniera che significa sè stesso; e gli altri significa arbitrariamente, sè stesso naturalmente. Tra queste due specie si frappongono i segni *misti*, de' quali aspetto di ragionare più innanzi.

Scolio II.

14. Inoltre vi hanno segni semplicemente tali, e segni che potrebbero chiamarsi segni di altri segni: a giudizio mio ci dichiareremmo assai comodamente dicendo segni *puri* e segni *complessi*. L'ombra di un orologio solare nota principalmente le ore del tempo diurno: in questo abbiamo un segno puro; stantechè il tempo non differisce dalla successione; e la successione si avvera nel cammino dell'ombra. Nota altresì la presenza del sole, come quella che descrive l'ombra medesima in sul quadrante; e in questo non è segno di sè, ma segno del sole, epperò segno d'altro segno: o vogliam dire segno complesso.

Nessuna applicazione di questa teorica potria farsi più bella nè più felice di quella, che ci lasciò il filosofo sulla indole e l'origine d'ogni scrittura: » *Inventae sunt litterae, per quas possemus et cum absentibus colloqui: sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro earum, quas cogitamus, signa sint rerum* » (2).

(1) *De Magistro*, num. 10.
(2) *De Trinit.* lib. 15 num. 19.

POSTULATO III.

15. La sintesi che nella parola troviamo, del sensibile coll'intelligibile, è giustificata per un verso dall'infinità dell'intelligibile, e per l'altro dalla finitezza nostra e di ogni sensibile.

Giacchè l'intelligibile essendo il genere, non può ammeno di comprendere l'individuato, qual è sempre il sensibile: e il sensibile consistendo sempre nell'individuato, non può ammeno di contenere coll'atto suo in una sustanziale similitudine quel genere, che è il tipo della sua esistenza. Donde inferiamo di necessità, che il fondamento di questa sintesi riposa tutto nell'opera divina della creazione; la quale come per lume naturale possiamo intendere, e come il dogma cattolico definisce e insegna sopranaturalmente, pone, insieme colla esistenza dei contingenti, il naturale loro rispetto di legame colla Divinità: legame che non solamente procede nell'ordine delle cause e la quello de' fini; ma prima di tutto nell'ordine delle intelligenze, il quale in particolar guisa alla nostra parola si riferisce.

Scolio I.

16. Ho udito dire a questo proposito: che è mai la Creazione? una parola, nè più nè meno. Mi fo ardito di osservare, che questa definizione sarà sempre equivoca e pericolosa a' men robusti ingegni: menochè si volesse dire piuttosto, che nella Creazione trovansi, o due parole o nessuna parola. E veramente noi nel principio e dogma della Creazione abbiamo integralmente espressa ogni realtà: elementi della realtà sono due, l'intelligibilità e l'atto: riguardo a Dio i due elementi s'identificano assolutamente; riguardo alle creature si distinguono sustanzialmente: o dunque considerate la Creazione limitandovi al primo elemento soltanto: e questo, s'ella è una parola, non può essere che parola divina, ad intra, e in somma il verbo di Dio, consustanziale a lui, *per quod omnia facta sunt*: o considerate la Creazione ristrignendovi senza più al secondo elemento, ch'è l'atto; e in questo non intenderete alcuna parola, giacchè avete messo da parte l'intelligibile: o considerate per ultimo la Creazione abbracciando ambedue gli elementi insieme; e questa sarà bensì la parola, onde fruiscono le creature intelligenti, ma non potrà mai confondersi col verbo di Dio, quantunque sia dovuta ad esso, come la esistenza delle creature è dovuta al Creatore. Alla quistione pertanto, se la Creazione sia una parola, dee farsi la risposta con tre risoluzioni differenti: e voi direte forse colla terza considerazione, che vi piace pigliare la Creazione come la parola delle create intelligenze; un altro direbbe in quella vece piacergli più la pri-

ma considerazione, e così la Creazione stessa essere parola divina; e un terzo potrebbe ancora prescindere dall'uno e l'altro estremo, e appigliarsi alla considerazione seconda, in guisa da conchiudere che la creazione non è altrimenti nè parola divina nè parola nostrale, ma l'opera di quella prima, e la causa di questa seconda; inquantochè l'esistenze, create per il Verbo divino, ci danno la ragion sufficiente de' segni naturali, e, mediante questi, di tutti gli altri segni ancora, onde ponno giovarsi le creature intelligenti; il che viene a dire, come la ragion sufficiente della parola nostrale posa nell'esistenze, create per il Verbo divino: dunque la Creazione delle sustanze contingenti è la causa di quella parola medesima, per cui sono intelligenti quelle creature che sono intelligenti. Io pertanto, direbbe questo terzo parlatore, mi veggo obbligato a definire l'opposto de' due primi; giacchè l'affermare che la Creazione sia parola o divina o nostrale, inferirebbe o che il Verbo divino fosse egli stesso la Creazione personificata, o che la parola destinata alle creature intelligenti non supponesse la esistenza delle creature medesime, il che io non saprei intendere.

A me dunque che scrivo, e che ho disegnate le tre risposte, fallibili alla presente quistione, non sembra lecito asserire divisamente una delle tre, fino a che non sia dimostrato essere assurde le altre due: fuori di questa condizione ognuno che affermi l'una cosa, non ha diritto di vietare altrui l'affermare il contrario; e finalmente innanzi d'aver acquistato un tal diritto la buona accortezza, che ogni maestro è tenuto ad avere, consiglierà e imporrà, credo anche, di non intromettere nel principio stesso della enciclopedia tali dottrine, la cui equivoca significanza giunga sino a comprendere la più evidente contradizione. Epperò io dalla mia parte sono contento a definire che nella Creazione fu istituita la parola in uso delle menti stesse create; cioè dire quell'atto, col quale Iddio fa esistere le cose dal nulla, produce ed individua le cose stesse, come altrettanti modelli, foggiati sopra gli eterni archetipi della mente stessa divina, e come altrettanti effetti sustanziali del liberissimo piacere e volere di Dio; il perchè gli effetti non ponno a meno di far segno della causa loro, nè i modelli dei tipi loro: a tal modo tutte le creature sono segni della divinità che le ha tratte dal nulla, e ciascheduna è segno di quella forma eterna, sulla quale fu modellata dal Creatore.

Scolio II.

17. Ho detto che ciascheduna creatura fa segno della cagione prima, a cui deve sè stessa. Questa proposizione ha per me tanta vaghezza, e un tale aspetto di profondità, che non vorrei posporla alle più nobili tesi e più magnifiche della filosofia. Mi conviene però incominciare dal chiarire il pregio scientifico di questa dottrina; e poi farmi a spiegare più distintamente l'ufficio di sì privilegiata maniera, e universale, di segno e di significazione. Quando si discorre della protologia, e chi ne tratta non sia tanto dappoco da volere scartare dal principio delle cognizioni e della scienza il principio e cagione di tutte le cose: nessuno può dubitare, che non sia questo il più magnifico o splendido campo delle filosofiche speculazioni. Io ricercai altra volta, quanto comportava la debolezza del mio ingegno e la mia ristrettezza di studj, che base e dove avesse posto alle cognizioni degli uomini quel gran sole e centro della filosofia, il vescovo d'Ippona: e parvemi d'intendere sicuramente, ch'egli a questo pure alludesse col suo apoftemma: *Principium omnium non potest esse nisi unum.* Se non che questa unità del principio di tutte le cose si può ben guardare in due modi: o che pigliasi il principio in quella unità, che è egli stesso; e così rimane in Dio: ovvero che il principio si considera, come producente un termine, esteriore a lui; e così Iddio, mediante la creazione, secondo che spiega la Chiesa, congiunge a sè quello, ch'egli dal niente produce. Accomodando quest'avvertenza al principio dello scibile e cognizioni umane, di leggieri si scorge, che dovendo noi a Dio questo quasi infinito bene del conoscere e del sapere, egli senza più è capo e principio di ogni frutto della nostra intelligenza. Nè può giovare a chi men gradisse un argomento tanto irrecusabile, il dire che ciò debba intendersi rispetto soltanto alla esistenza di quell'apparato, che ogni uomo riceve dalla natura, pel quale divien capace d'istruzione e di cognizioni; e non già rispetto alle cognizioni stesse, le quali sono più o meno opera dell'arbitrio di ciascuno. Rispondiamo, che se non fosse altro (a una obbiezione così grossa e materiale troppe risposte sarebbero agevolissime) l'onore di Dio ci obbliga a credere ch'egli non abbia minor merito nel fare esistere ciò che fa l'uomo ragionevole, di quello che abbia nel produrre ciò che fa l'uomo animale: epperò se quanto all'uomo animale Iddio è principio della vita, sebbene l'uomo non viva senza il concorso dell'arbitrio altrui o del suo proprio; così nessuna temerità nè ingratitudine può essere maggiore, che quella di chi osi negare, anzi dubitare soltanto, che Iddio non sia il principio dello scibile e delle cognizioni dell'uomo. In somma io sfido chiunque a contrastare, se può che *principium omnium non potest esse nisi unum:* dunque Iddio è principio altresì della scienza. Anche qui pertanto abbiamo agio di tenere due vie differenti: o consideriamo il principio della scienza in sè medesimo; ovvero nella congiunzione degl'intelletti nostri con essolui; congiunzione, dico, istituita per quella creazione, onde Id-

dio cava dal nulla gli umani intelletti. Dove ognuno comprende senza pena, che alla prima maniera avremmo solamente il principio obbiettivo delle cognizioni nostre; laddove colla seconda abbracciamo il producente colla cosa prodotta, e veniamo così a prendere il principio più rigorosamente; perchè esso intanto è principio della nostra scienza, inquantochè produce in noi la scienza: dunque a considerarlo isolatamente in sè stesso, noi occultiamo in certa guisa l'opera sua, creatrice d'ogni nostra scienza, e non possiamo conservare bastevolmente il concetto di principio como principio.

Rivolgendo di poco la espressione diremmo, che il fonte della cognizione è posto nella evidenza; la cognizione invece riposa nella certezza: a riguardare la evidenza senza più, raggiungiamo la causa, occultando l'effetto; al contrario la evidenza che si congiunge colla certezza, adempie tutto, nè nulla lascia a desiderare per un solidissimo e compitissimo fondamento delle cognizioni e dello scibile. Ma la evidenza non ha luogo fuorchè nell'intelligibile, come neppure la certezza fuorchè nell'intelletto. Poniamo dunque di rincontro da un lato l'intelligibile colla evidenza, e dall'altro l'intelletto colla certezza; non potrà l'intelletto star senza l'affermazione, e neanche la certezza senza la cognizione: donde appare come per l'intelligibile troviamo il vero, allorchè per la evidenza scopriamo il verbo. Questi elementi, senza fallo universali in tutto il sapere dell'uomo, deono altrettanto indubitatamente avverarsi nel principio enciclopedico: e così ci costringono a non dividere Iddio, che produce la scienza, dagli uomini stessi, in cui la produce.

18. Teniamo pertanto, che a capo del principio enciclopedico dee stare, secondo s. Agostino, Iddio medesimo; e in lui dee mostrarsi l'atto onnipotente, per cui produce l'uomo e in questo la intelligenza; mostrarsi cioè quella creazione, colla quale Iddio fa uscire dal nulla ogni sustanza umana e mondana: e da ultimo, affinchè vi sia espressa la creazione medesima, dee pur comparirvi il termine esteriore di essa; cioè dire l'uomo stesso pensante, e le altre esistenze finite, che l'uomo, come pensante, conosce o può conoscere. Giacchè l'uomo non è pensante senza il pensiero; nè il suo pensiero abbraccia lui solo fra le cose create, ma bensì tutto quello che sappiamo del mondo e delle creature: dunque non possiamo avere l'uomo pensante, senza avere colla esistenza di lui quella de' contingenti, che egli pensa e conosce.

Dite adunque: Iddio crea l'uomo pensante e le altre sustanze che ha la terra e il cielo: questo è il vero supremo e fondamentale di tutto l'umano sapere; questa formola si riduce a tutto rigore dalla mente di s. Agostino.

E dalle opere sue altresì comprendiamo per certo, non pure quanta larghezza di significato egli ponesse in quell' altra sentenza, dove dice, che *sine Deo nulla doctrina instituit* (1); ma quanto la sua teorica sia fatta per contradire al processo dei panteisti, i quali trasportano in Dio sè medesimi; e affine di sopprimere il concetto della creazione libera o sustanziale, tolgono alla cagione, produttiva della scienza umana, il termine di sua produzione; come alla cagione, creatrice di tutte le sustanze contingenti, rapiscono gli effetti della sua creazione.

Epperò cento volte egli congiunge formalmente l'origine dell'uomo con quella delle sue cognizioni; mostrando che la facoltà conoscitiva sarebbe vana e insussistente nell'uomo, se Iddio, creandola nell'anime nostre, non ponesse quest'ultime per così dire al contatto colla sua mente divina: *Homo ita creatus est, ut per illud quod in eo praecellit, attingat ad illud quod cuncta praecellit* (2). Se dunque la scienza umana non può sussistere, che mediante questo allegorico, ma pur verissimo contatto: come potrebbe, senza di questo stesso, valere o poco o molto il compendio della enciclopedia, voglin dire il principio enciclopedico? Similmente in altro luogo insegna che *non parva pars scientiae est scienti conjungi*: nè mai accennò a facoltà che abbia l'uomo di formare la scienza; ma bensì che l'uomo la tiene da Dio; nè altro ha da mettervi del suo, che percepirla; esercitandovi la mente fino ad appropriarsela secondo il modo suo naturale, e così farla sua (3). Adunque se la mente nostra è destinata a percepire la scienza, mediante la congiunzione sua con essa; chiara cosa è che la scienza, percepita dall'uomo, non è lavoro dell'uomo inquanto è scienza, ma soltanto è dell'uomo in quanto è percepita da lui: dunque ch'ella sia scienza lo ha da sè; ch'ella sia percepita dall'uomo non può essere, fuorchè per la esistenza dell'uomo e per l'applicazione mentale dell'uomo.

Chi però mai, se non è sforzo d'ingegno o soprabbondanza di cortesia, riputerà da siffatte considerazioni, piuttosto larghe e generali, essere, quanto la scienza può e dee desiderare, esposta, dimostrata, assicurata per sempre la protologia di s. Agostino? Or questo appunto io bramo, che sia d'oggi innanzi persuaso a tutti, e ancora a' più tardi e ritrosi: e con questo intento, riposandomi sulla prestanza medesima e indicibile utilità sua, mi diffondo a recare della protologia del filosofo tre argomenti; i quali, se io non m'inganno, bastano a metterla nel grado delle tesi evidentissime e irrepugnabili.

Primo argomento; il più copioso nelle premesse. Cercate nelle *Ritrattazioni* quello schiarimento, che il filosofo aggiunge alla sua, sem-

(1) *De Civ. D.* lib. VIII. cap. 4.
(2) Loc. cit.
(3) *De lib. Arbitr.* l. 3, cap. 5 — *De Trin.* l. 12, c. 2 e 7; l. 8, c. 6.

pre confermata, e sempre con manifesto compiacimento raccomandata ideologia: cercate altresì nel libro *della Vera Religione* quella dottrina, di poi sì amata a s. Tommaso, che il men perfetto e il finito vien da noi conosciuto solamente nel perfettissimo e infinito: cercate nell'opera *del Maestro* tutta la seconda parte, ove si mostra, la presenza della verità stessa sovrana, assoluta, sustanziale essere la cagione unica e il principio di ogni conoscenza umana: cercate nelle *Ottantatrè Quistioni* quello che vi si spiega e argomenta sulla necessaria natura e la immutabile realtà e consistenza degli obbietti, in cui si aggira l'etica, la matematica, l'estetica, e tutta, quanta essa è, l'opera dell'umana intelligenza: tutto questo ponetevi innanzi agli occhi, e poi ragionate, s'egli sia mai possibile a un uomo di fare o più o meglio per definire, inculcare, dichiarare, stabilire, confermare, guarentire, eternare l'universal primato del concetto, che di Dio abbiamo, sopra tutti i concetti che abbiamo; universale dico, perchè disteso a un tempo sulla ontologia e la psicologia, nella logica e nella cronologia, sullo scibile e sulla natura. Ponete ora mente all'altro capo, vo' dire al concetto che uomo ha di sè medesimo; e cominciate dallo avvertire, come in questo concetto unicamente si mantiene e si regge ogni intervento del segno e del sensibile nelle operazioni riflesse del pensiero, e nell'esercizio formale di nostra facoltà intelligente: sicchè la cognizione dell'uomo, qualunque essa sia, riesca impossibile senza il primo di tutti i segni, che è quel *verbum intimum, quod nullius linguae sit*, cioè quell'apprensione sensata, che fa parte della coscienza. Dopo ciò notate il processo, in tutto magistrale e incomparabile, del filosofo contra gli scettici e in generale e in particolare; tenete conto delle argomentazioni ch'egli caccia loro sul viso ne' libri indirizzati agli Accademici, e in quello stesso *della Vera Religione* (num. 73), e in quelli *della Trinità* (lib. X, 14), e nel nono *della Città di Dio*; e se da tutti quelli discorsi non sarete convinti, ch'egli giudicava indispensabile il concetto psicologico del *me* nel fondamento medesimo di tutta la scienza e cognizioni umane; se dopo tutto questo vi parrà ancora lecita e passabile l'impresa di chi volesse negare a s. Agostino la contezza di quello che il Galluppi, a cagion d'esempio, e gli altri della sua schiera, in paragone del filosofo appena videro da lontano, e per il riverbero soltanto della costui risplendentissima dottrina; io dico la contezza della necessità di porre *nella prima verità della scienza*, non già come tutto, chè nessuno mai ha dimostrato questo, ma pure come una parte, il *fatto primitivo* di quella conoscenza, che ha il privilegio di chiamarsi coscienza: io voglio che voi mi dichiariate il peggiore e il più ignorante di quanti furono mai uomini pessimi e ignorantissimi. Siccome adunque la solidità e realtà dello scibile incomincia per lui dal concetto, che uomo ha di Dio; e la giustificazione di quel diritto, che noi abbiamo naturalmente, di proprietà, benchè derivata, sulla enciclopedia, incomincia dal concetto, che uomo ha, di sè stesso: e siccome nè la enciclopedia, nè generalmente le conoscenze dell'uomo ponno altrove incominciare, fuorchè dove ne incomincia la realtà e la giustificazione: così l'un cominciamento o l'altro, per l'obbiettivo e per il subbiettivo, deono in buon accordo non meno nella dottrina del genere umano, che nella cognizione di ciascun individuo, instituire insieme e principiare unitamente il lavoro della natura che pensa, e della logica che discorre. Imperocchè la prima di tutte le verità nella intelligenza umana, non importa puramente un primo concetto, ma bensì un primo giudizio: e la dualità nel primato scientifico è tanto più legittima e indispensabile trattandosi di concetti, quanto più è mostruosa ed assurda trattandosi di principj. Di fatti siccome la unità essenziale della scienza, o la necessità di un sistema nella enciclopedia divengono impossibili, se si toglie l'unità del principio supremo; così la dualità, essenziale anch'essa agli ordini de' veri scientifici, e la necessità della distinzione enciclopedica tra l'assoluto e il relativo, non potranno sussistere che arbitrariamente, se togliamo dal primo principio la dualità de' concetti. Affine pertanto di costruire questa dualità di concetti nella unità del giudizio primo ed enciclopedico, vedete che noi rintracciamo la scala da Dio alla creatura, e il verbo che tal due termini in una sola affermazione stringa e rannodi: e così dobbiamo stare o all'attività infinita di Dio, il quale dal niente produce noi e l'altre sostanze che vuole; dov'è il rapporto di causa ad effetto: ovvero al ritorno delle creature a Dio; dove ha rapporto il mezzo col fine: e da ultimo l'un rapporto e l'altro essendoci noto sia per la scienza razionale, sia per la dottrina rivelata, conseguita che nella intelligenza i due rapporti ne producano un terzo dal conosciuto al conoscente, o vogliamo dire dalla evidenza alla certezza, prese in concreto. Ma in luogo di coniare il discorso da per noi stessi, rimettiamoci sulla teoria del filosofo, che già tutte queste cose ha chiarito a perfezione.

Secondo argomento; il più semplice nella forma. Io mi resto all'ottavo libro *della Città di Dio*: lo scopo del filosofo in questo libro riducesi a distinguere fra tutti i sistemi diversi ed opposti della scienza appo i gentili, quale sia il sistema più vicino e più concorde alla cattolica verità. Ed egli era tal uomo, da sapere non solo, ma da insegnare a tutti, dove propriamente convenisse mettere l'occhio, e in che punto fissarsi per decidere al primo sguardo e con giudizio infallibile una quistione di

sì larga mole. Pone adunque tutto il paragone delle varie scuole e delle dottrine filosofiche in questi tre aspetti della beneficentissima divinità verso dell'uomo; i quali sol da una famiglia privilegiata di maestri antichi vennero apprezzati e mantenuti: » *Quod a Deo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae* » (cap. IX): si chiamino i sostenitori di questo triplice pronunziato o *pitagorici* o *platonici* o come si voglia altrimenti; questi sono i filosofi » *quos merito ceteris anteponimus* » (cap. VII e altrove). Dunque a definire il *merito* degli svariatissimi sistemi, bastano questi tre articoli: se bastano a ciò, non potranno ammeno di bastare per definire il principio medesimo della scienza, e il capo della enciclopedia: giacchè o queste sono conseguenze, e noi rimontando alle premesse ultime da cui scaturiscono, troveremo il bandolo della protologia di s. Agostino: ovvero sono esse medesime queste tre le ultime premesse dello scibile umano, e la sorgente di tutte le nostre conoscenze; o niente più ci vorrà che un ragionato compendio per fare di questa stessa terna l'unità enciclopedica, posta da quel filosofo che è tale per eccellenza. Guardate dunque con tutto lo studio possibile, considerate, squadrate, misurate; e tutto il più e il meglio, che sappiate fare, e voi fatelo per oltrepassare la verità dell'esistenza nostra fisica; dell'informazione riflessa, cioè della cognizione; e della capacità morale che abbiamo: e giacchè nessuno di noi può vantarsi d'intendere alcuna verità precedentemente a queste, convenite, e sia per grazia singolare, che queste contengono il principio enciclopedico. E osservate, che dice la natura nostra, la dottrina o coltura nostra, la vita e felicità nostra, *nobis*: dee pertanto nel principio enciclopedico signoreggiare Iddio sopra di noi; e signoreggiare come creatore sopra di noi creature, come intelligibile sopra di noi intelligenti, come beatificatore e premio indefettibile sopra di noi, chiamati per l'arbitrio al merito e alla beatitudine. Uditelo da lui stesso: in qual modo è Dio a noi *principium naturae?* e risponde *ut rerum creatarum sit effector:* in qual modo è Dio a noi *veritas doctrinae? ut rerum cognoscendarum sit lumen:* in qual modo è Dio a noi *felicitas vitae? ut rerum agendarum sit bonum*. Sì Dio a noi: volete altro? non sono questi i due concetti appunto, di cui parliamo già da un poco, che io ho attribuiti alla protologia di s. Agostino? I quali trascorrono bensì parallelamente per quei tre membri, cangiando il rispetto che li congiunge; ma in sè stessi per nulla si cangiano, e fanno anzi in guisa, che ognuno dei tre porti in sè medesimo gli altri due membri; onde in uno sieno tre e in tre sia un solo. Il primo spiega l'esistenza, il secondo la cognizione, il terzo l'operazione: colla esistenza viene la cognizione e l'operazione; colla cognizione viene altresì l'esistenza e l'operazione; e colla operazione ancora viene la esistenza e la cognizione: se una ne togliete, avete tolto l'uomo, distruggendone la natura. Se non che alla protologia non è indifferente compendiare i tre pronunziati nell'uno o nell'altro de'tre; ma la quella vece è obbligata a scegliere delle tre rappresentanze quella, in cui più rigorosamente si manifesta l'origine delle cose e della scienza: nè noi diremmo che la verità dell'operazione vada innanzi a quella della cognizione; e neppure che la verità di nostra cognizione preceda la verità di nostra esistenza. Avete dunque chiarissimo, saldissimo, ineluttabile, a pari dei due concetti fondamentali, il rapporto che li connette e li aduna nel pronunziato enciclopedico: » *A Deo nobis principium naturae, ut rerum creatarum sit effector* »: Iddio creatore, l'opera della creazione, l'uomo e l'altre cose create. Che se vi piacesse in questo verbo, tutto proprio del primo di quelli tre membri, ravvisare il perno a tutti e tre comune e universale; sicchè apparisca da questo lato ancora come gli altri due in quel primo rientrano e si rifondono; considerate i tre distintivi della divina opera della creazione, esposti dogmaticamente dalla Chiesa. E tutti i cattolici sanno, essere a Dio quell'atto liberissimo, sapientissimo, provvidentissimo: la infinita libertà ci salva dal panteismo, la sapienza dal materialismo, la provvidenza dall'ateismo: nella prima la cagione unica di ogni sustanza; nella seconda l'Idea unica (1) di ogni intelligenza; nella terza il fine unico di ogni natura. Tutto questo si compendia nel principio di creazione per la significanza del verbo, da cui esso medesimo tiene il nome; di quel verbo ch'è il primo nella rivelazione della Bibbia, primo nel Catechismo della Chiesa cattolica: di quel verbo, che avendo il privilegio di aprire alle nature intelligenti tutta quanta la scienza, non può essere acconciamente definito e rischiarato senza l'influsso di un magistero, estrinseco a tutta la scienza, cioè soprannaturale e divino: verbo che esprimendo l'atto stesso di Dio, non è contenuto semplicemente nella cerchia dell'intelligibile, dove si esercitano per la propria loro condizione le menti create, ma ricorre ben anche nel soprintelligibile, cioè nel campo del dogma, e della teologia che lo espone. Donde per ultimo conchiudiamo, o il soggetto del principio protologico, che è il vero o ottimo Iddio; o il verbo, che sta nel creare; e il termine estremo che sono l'uomo pensante, o l'altre cose, uscite come lui dal nulla, o destinate a quella palingenesia che la nostra intelligenza raggiunge appena di volo; comprendere da un lato l'enciclopedia della ragione,

(1) Non intendo asserire un apice di là dalla parola di s. Agostino, *lumen rerum cognoscendarum*: d'altronde non è la prima volta, ch'io mi dichiaro sulla ideologia ontologica, la quale professo alla scuola de'maggiori filosofi, che abbia avuto la Chiesa

dall'altro il mistero della rivelazione: e questa è un'altra riprova, che solo nel principio e dogma di creazione si può riconoscere la fonte di ogni dottrina per l'uomo; giacchè in un semplice principio non trovereste la perfetta teologia (1), e in un puro dogma non avreste tutta l'altra enciclopedia.

Terzo argomento; ch'è il più stretto e singolare, e di conseguenze ricchissimo. Io vengo a que' *Soliloquj*, che ponno chiamarsi a rigor di parola l'originale di ogni più solenne trattato di protologia. Ne dubitate? Degnatevi di farvi a rileggere que' due libri, meglio che aurei, tenendo presente questo misero schizzo, cui per molta lode di pazienza ricevete da me: e poi rispondetemi, s'egli sia vero o no, che i *Soliloquj* sono fatti appunto per costruire dalla pianta e dalle basi tutta la scienza umana; che la *ragione* vi è chiamata non per insegnare ad Agostino il primo vero della scienza, ma sì per organizzare soltanto le definizioni e l'altro processo scientifico sul fondamento, che la intelligenza stessa di Agostino, scortata dalla cattolica verità (2), le proponea: che questo fondamento egli offerisce e assegna alla ragione, senza nè punto nè poco cercar consiglio nè ammaestramento da lei; benchè in tutto il restante le stia dinanzi come discepolo, quasi direi principiante, e diffidentissimo di sua propria capacità: rispondetemi se egli sia vero o no, che il dogma e sovrano principio di creazione vi si mostra come io dico; cioè, primo, dalle prime mosse, anzi dalla prima linea del trattato; secondo, in tutto il suo splendore e con una solennità e magnificenza, che in nessun mai altro libro umano può avere non dirò l'eguale, ma solamente una, paragonabile a questa; terzo, vi si mostra in quelli stessi tre momenti, che abbiamo sopra distinti co'tre membri, tante volte ribaditi e replicati nella *Città di Dio;* quarto, vi si mostra sopra tutto quale unico e universale obbietto di tutti quanti i lavori dell'umana ragione: sì certo; potrà forse qualcuno dubitare, se sia vivo un che scrive o che legge; ma nessuno potrà negarmi questo fatto, che attesta sè medesimo in quanti v'hanno al mondo esemplari de' *Soliloquj* : » *Quid ergo scire vis? haec ipsa omnia, quae oravi* » : ma la preghiera incomincia da Dio, come creatore, e termina a Dio come beatificatore : » *Deus universitatis conditor ..... jubeas me esse dignum habitatorem beatissimi regni tui* » : dunque se nella preghiera niente altro vi ha, che la somma esposizione del principio protologico (chi non crede a me, voglia almeno credere a' proprj occhi) ne' suoi tre momenti; in quelli tre momenti io dico, che la logica distingue, e la realtà identifica: e se l'obbietto di questa opera è tutto senza eccezione in quella stessa preghiera : » *Quid ergo scire vis? haec ipsa omnia, quae oravi* » : chi oserà negare che sia un trattato di protologia un libro destinato a spiegare colla *ragione* il principio protologico? o chi potrà negare che fosse per s. Agostino principio protologico quello, ond'egli *vuole* che la *ragione* attinga *tutto quanto esso è*, l'obbietto del suo travaglio? Ma ciò non basta; e siamo forzati a dire, che tutta qui è la pianta e il disegno, la base e l'edificio della protologia, se niente altro vi si fa, che destinare sopra una verità sola tutta la partizione delle primarie scienze, e i documenti per la esistenza loro. Prime e principali, e quasi sopra tutta la enciclopedia dominanti, vi si appresentano la teologia generalmente e la psicologia: voglio la distinzione dalla teologia razionale alla soprarazionale, o io ve la trovo (lib. 1, num. 8 e seg.): voglio la morale, e ve la trovo (Ibid. 19, 20, 21): voglio il concetto del metodo, e pur ve lo trovo (Ibid. 23); quello del vero, e tutta la teoria ontologica per la immutabilità e indefettibilità di esso, e tutto vi trovo quanto si può desiderare (lib. II, num. 1 fino a 18): la definizione delle discipline, e in particolare della dialettica; la stabilità loro e la orditura e la forma; e ben ve le trovo (ibid. 19, 20, 21): voglio la geometria e la fisica, lo spazio, le figure, i corpi; voglio il divario da quella a questa; nè nulla di ciò vi manca (Ibid. 31, 32; vedi ancora lib. 1, num. 9 a 11). E notate che ne' *Soliloquj* non vi ha nè più nè meno di questo, che ho riepilogato; sicchè niuna ombra di pretesto rimane a sofisticare, che sieno materie toccate

(1) La teologia, che diciam razionale, è rovinata, se dividesi totalmente dalla soprarazionale.

(2) Forse ho dimostrato altrove rigorosamente la impossibilità di fare ammeno d'un magistero soprannaturale, chi voglia del principio enciclopedico una formola incontrovertibile, come al certo dev'essere, e immune dal bisogno di venire in quistione; giacchè la quistione non potrebbe qui risolversi, che con una manifesta petizion di principio. Da siffatta mia teoria taluno argomentò ch'io pretendessi ridurre il primo vero di nostra intelligenza a un puro e semplice dogma, e così tutta la enciclopedia a un misticismo universale. Ma perchè ciò? la formola o espressione di un pronunziato consiste nel segno; la verità nell'intelligibile. Se dunque io richieggo dalla rivelazione il segno; qual mai logica permette inferire, ch'io neghi alla mente umana la presenza, da Dio naturalmente concessale, dell'intelligibile? Negate dunque finchè potete, che il principio di creazione sia quello che esso è, e che dev'essere, e che non può non essere; voglio dire l'unica somma fattibile di tutta la enciclopedia, e il supposto metafisicamente universale di tutte le cognizioni dell'uomo: negate, finchè potete, che queste due prerogative sieno e necessarie e bastanti a segnalare in tutta la enciclopedia e in tutte le cognizioni il principio unico e supremo della enciclopedia e delle cognizioni: ma non dite, perchè non lo soffre la evidenza, che io dichiarando l'enciclopedia e la cognizione meritevoli e bisognevoli di ottenere da Dio una formola invariata e infallibile del principio, a loro comune, venga a diminuire per un iota la naturale ampiezza della enciclopedia o della cognizione.

per incidenza: questo vi si dovea trattare per lo scopo che ho detto dell' opera; e questo solo vi è trattato conformemente al proposito, onde l' opera fu intrapresa e cominciata. O forse questi documenti per la istituzione delle varie scienze non sono tutti a uno a uno e senza eccezione contenuti in quella formola, che il filosofo ha posto da principio nel principio appunto della creazione? Or come non è principio enciclopedico quello, da cui provengono tutte le scienze? O come non è per s. Agostino principio enciclopedico il dogma e principio stesso di creazione, se egli questo solo mette per principio allo sviluppo dell' umana *ragione*, e da questo solo deriva tutta l' enciclopedia?

19. Sarà utile ch' io confermi un poco più distintamente, come il principio enciclopedico deve di necessità essere per l' uomo la prima, nell' ordine altresì cronologico, di tutte quante le cognizioni. E in generale vede ognuno che il fondamento della scienza si confondo con quello della ragione; e la ragione sta tutta nella intelligenza, da cui sola incomincia, e a cui sola finisce: dunque il fondamento della intelligenza niente può avere di meno da quello della ragione: epperò se la natura nostra non è contraddittoria in sè medesima, dee somministrare spontaneamente all' uomo, fin da che gli porge la intelligenza, il fondamento universale di tutte le sue cognizioni; senza di questo il fondamento non saria fondamento, e il principio non sarebbe principio.

Ma discorrendo in particolare del principio di creazione, è cosa evidentissima e palpabile che in lui sono contenute tutte le umane cognizioni, in guisa da non potere alcuna di queste sussistere fuori che in lui e con lui e per lui: non fuori che in lui, perchè ogni loro obbietto in lui si concentra: non fuori che con lui, perchè in esso è la condizione immancabile, a cui tutte vanno soggette: non fuori che per lui, giacchè sol esso ne somministra la causa e la origine, il modo e i limiti, il mezzo e la forma, la natura e lo scopo: la causa, como sopra è detto con s. Agostino; la origine, come ognun vede per la esistenza nostra; il modo colla congiunzione intima tra Dio e l'uomo; i limiti, colla circoscrizione delle nostre forze mentali; il mezzo, coll' attitudine, in noi creata da Dio, per conoscere; la forma, per la necessità in cui siamo di passaro coll' aiuto de' segni dall' intuito alla riflessione; la natura, per il doppio processo della semplice intellezione e del discorso o ragionamento; lo scopo infine, che sta nell' affermare il vero e costruire la scienza. Oltre a ciò, volendo anche pensare collo stile dei volgari e degli zotici, veggiamo innegabilmente, che le prime prime cognizioni de' fanciulli non ponno estendersi che a Dio e alle creature, fra le quali abbia un luogo segnalato l' uomo stesso, che incomincia a pensare: nè ancora ponno o rimanersi a Dio solo, o ristringersi alla creatura soltanto; perchè la creatura saria sconosciuta e non mai conosciuta, se altri la volesse conoscere e pensare senza verun rispetto al Creatore; nè si può concedere che abbia di Dio notizia, chi di tanto non abbia pure coscienza. E da ultimo tutto lo scibile smentisce mille volte solennissimamente quelli che negano essere Iddio all' uomo conosciuto (sempre s' intende, come la natura, e lo stato della mente comporta) nello stesso incominciare della umana cognizione; e tutti ancora i fatti ne accertano, che incominciando l' uomo a conoscere, non può tardare di conoscere sè medesimo, fra molte altre creature collocato ed intromesso nel mondo. Di questa seconda parte non è dubbio; tocchiamo alquanto più distintamente della prima.

20. Farò principio dalla teologia soprarazionale. Iddio creò l' uomo *ad immaginem et similitudinem suam:* questa immagine non potrebbe davvero trovarsi nel corpo umano; s. Agostino, non so dove, dice che chi asserisse il contrario saria eretico.

Dunque la immagine consiste nell' intelletto e nella volontà: ma l' atto della volontà non può andare innanzi a quei dell' intelletto; dunque la immagine dee cominciare nell' intelletto e finire nella volontà. Quando vorrete voi, che incominci a sussistere questa immagine? Se la immagine è prescritta nell' intelletto naturalmente, ripugna alla natura ch' ella manchi dove l' intelletto non manca: e se l'atto dell' intelletto è destinato a rappresentarla per la sua parte, vedete bene essere impossibile, che ogni atto dell' intelletto non la rappresenti, quanto all' intelletto conviene. Or l' atto mentale dell' uomo si avvera sommariamente e indivisamente in una apprensione e in una impressione; se togliete l' apprensione non è più atto, e se levate la impressione non è mentale; giacchè la mente nel percepire concepisce, o nel concepire percepisce. La immagine adunque occuperà proporzionalmente così l' apprensione come la impressione. Ma l' una e l' altra dipendono dall' obbietto intelligibile; dunque a questo finalmente e originalmente è dovuta la immagine. Dunque ricapitolando: ogni atto intellettuale contiene la immagine di Dio, creata da Dio stesso nell' uomo; e questa è dovuta originalmente all' intelligibile, sul quale la detta apprensione si esercita, e da cui la sopraccennata impressione proviene. Siccome pertanto in nessun atto della nostra intelligenza questa immagine può mancare, così in ciascheduno atto dall' intelligibile principalmente si vuol derivare. Dopo ciò io voglio che neghiate a s. Agostino (*De Vera Relig.* num. 55 e segg.) la sua nobilissima teorica, mantenuta poi ex professo dall' Angelico (1), dove dichiara che il me-

(1) Vedi *sup.* il tomo 3, *Dei Princip. Metafis.* lib. 1, princ. 1, lib. 2, princ. X.

no perfetto si conosce nel più, e il meno buono si conosce nel meglio; in guisa che le creature, sempre perfetto di una perfezione circoscritta e manchevole, non si possano conoscere che nel perfettissimo cioè in Dio: mantenuta altresì più tardi e più per disteso dal Malebranche (1), quando sostiene e dimostra che il finito si conosce unicamente nell' infinito; epperò la intelligibilità di ogni cosa non può ammeno di essere unicamente ed esclusivamente nella idea che Iddio ha di sè stesso, eterna, infinita, consustanziale a lui. Di fatti se il men perfetto si conosce nel perfettissimo, e il finito non si conosce che nell' infinito; segue innegabilmente da una parte, che l' infinito e il perfettissimo si conosce per sè medesimo; o dall' altra che tutte l' altre cose, che non sono lui, si conoscono in lui. Dico essere impossibile negare queste gloriose teoriche, nate dall' ontologismo, non già de' moderni, ma di s. Agostino; quando sussista la mia dimostrazione, che la detta immagine in ciaschedun atto mentale è dovuta principalmente all' obbietto di esso. Imperocchè qual rappresentanza di Dio potreste voi conferire a tutti quelli tanti o sì disparati concetti delle menti umane, se voi prescindete dal considerarli come creature di Dio? e se li considerate come creature di Dio, che altro fate, fuorchè riferirlo alla causa loro creatrice? e riferendole a tal modo, come potete uscire dalla relazione che dicea s. Tommaso, dal meno perfetto al perfettissimo; o come da quella che dicea Malebranche, del finito all' infinito? Io non voglio imporre al pubblico; ma procuro di stare con que' che ragionano: è un pezzo che i trattati di filosofia sogliono essere semplici rimescolanze di asserzioni: pare impossibile che tanto spesso si dimentichino ogni uso della ragione, que' medesimi che scrissero in lungo e in largo della logica e del ragionamento. Sarei felice, se io promovessi colla pratica e coll' esempio quest' uso tanto pregevole; giacchè i libri che ne danno le regole, sono moltiplicati ancora più del bisogno. Affine di conchiudere l' argomento per la teologia, basta avvertire, che se dee mettersi tra le cose impossibili all' uomo il conoscere qualsivoglia cosa finita e imperfetta, salvochè per la cognizione dell' infinito e del perfettissimo; chiaro conséguita che la prima cognizione dell' uomo non può comprendere il soggetto stesso pensante o altra cosa creata, senza estendersi al concetto del creatore, del perfettissimo, dell' infinito (2); è dunque assurdo in buona teologia, che nella prima cognizione, in cui comincia a spiegarsi l' atto della nostra intelligenza, non sia più o meno distintamente conosciuto Iddio.

Per la metafisica non istarò a fare qui un nuovo discorso: poche righe più sopra se n' è detto abbastanza; ve n' è altra argomentazione nell' *Appendice alla Difesa* (3); come ivi stesso, immediatamente prima, si parla dell' etica, in guisa da poterne ognuno argomentare quello che ora cerchiamo.

21. Ci resta di assaggiare la fisica e la matematica; opera stimabile a' tempi nostri, quando queste scienze hanno ottenuto una voga tanto grande, da indurre una moltitudine innumerabile di filosofi, più o meno superficiali, a credere che il metodo analitico, portatore di tanta felicità agli studj fisici e matematici, dovesse presso i cultori della metafisica far miracoli assai maggiori; e fra gli altri quello di rendere analitico ciò ch' è sintetico, a piacere de' maestri. Io non so per vero dire quanto i geometri e i fisici sieno rigorosi nell' adoperare i nomi di analisi e di analitico; anzi neppure mi tengo certo ch' essi, in questi tempi, che la filosofia non è altro che calpestata, sieno molto disposti a ricevere da que' della metafisica la definizione dell' analisi e della sintesi, e molto più del metodo, nominato dall' una o dall' altra (4). Quello che posso dire di certo si è che stando alle definizioni mie proprie, i geometri non fanno che alternare del continuo i due metodi; e la loro felicità è dovuta alla nessunissima cura, che si prendono di svillaneggiare o la sintesi o l' analisi, come pur troppo non so quale follia mantiene da gran tempo quest' uso appo i filosofi; ma in quella vece sperimentano liberamente, epperò efficacemente ad ogni occorrenza l' un metodo e l' altro; e così trovano quasi sempre quello che cercano, perchè si contentano di arrivare dove vogliono, in quella guisa migliore che ponno. Al contrario i nostrali osservano un procedere quanto meno serio, altrettanto più curioso: e taluno vorria dimostrar tutto colla sintesi; il che riesce assai volte assolutamente impossibile, come i matematici stessi (che non sogliono dar lezione di logica) ponno bene insegnarci: i più per l' opposito, volendo in tutti i modi giustificare la poco misurata stima che fanno, e le intemperanti esaggerazioni che pubblicano in lode dell' analisi, destinano, prima di avere anche tro-

(1) Vedi *sup.* tomo 1, *Difesa del P. Malebr.* parte 6, cap. 3.

(2) Sono le parole stesse di s. Tommaso. V. *sup.* tomo 3, *Princip. Metaf.* lib. 2, princ. XI.

(3) *Sup.* tomo 1, pag. 296, num. 20.

(4) Se i geometri dovessero mai essere tentati di molta confidenza nell' abilità de' filosofi, e fossero per cercare da noi a titolo almeno di curiosità la definizione de' due metodi, applicata alla professione e alle speculazioni loro; io dalla mia parte mi spiegherei brevemente così: Voi, geometri, state, se io ben m'appongo, tra le figura e le equazioni: quando dunque componete o vogliamo dire costruite una figura o una equazione, andate dall' analisi alla sintesi, e questo è metodo analitico; quando in vece pigliando una figura o una equazione, ricercate le proprietà ovvero le condizioni e le parti di questa o di quella, procedete dalla sintesi all' analisi, e in ciò sta il metodo sintetico. Ma forse vi ho fatto un torto a supporre, che doveste ignorare cose tanto dappoco.

vata la materia da trattare, il metodo che devono osservare per definirla; e così o è buona al loro scopo l'analisi, e quando lo raggiungono si confermano nel loro pregiudizio; o l'analisi non serve, ed ei si contentano di niente conchiudere, purchè non debbano cadere nella disgrazia di sperimentare i beneficj della sintesi. In questo stato di cose, d'altronde certissimo perchè palpabile ne' fatti, pensi chi può, quale debba essere lo stato della filosofia! E noi beati, i quali come cattolici per somma pietà di Dio, possediamo il Catechismo romano, dove stiamo formi, a dispetto della insufficientissima filosofia, da cui siamo agitati e sbattuti miseramente! il quale compenso è tanto proprio e privilegiato della nostra professione metafisica, da bastare a convincere chiunque ch'ella di sua natura è troppo più nobile delle altre scienze umane: poniamo che per colpa nostra sia disonorata e avvilita, raddoppiando così al nostro paragone la gloria de' fisici e dei geometri. Questi però ci consentiranno per la lealtà e cortesia loro, che le scienze da loro professate dipendono da' concetti della forza e della legge, dell'effetto e della causa, del numero concreto ed astratto, della estensione definita o indefinita: i quali concetti, allorchè rifiorirà la metafisica col piacere di Dio, noi diremo francamente e sicuramente che i matematici e i fisici li debbono a noi, come ai naturali custodi delle conoscenze umane; oggi saremo contenti a dire, che li possedono in società con noi: e in prova di ciò io costruisco brevemente un'argomentazione a dimostrare, che se questi concetti, o qualcuno di essi, deono entrare nella prima cognizione che uomo abbia in sua vita; conviene ammettere indispensabilmente, che in siffatta prima cognizione ei non sieno soli, nè principali, ma predomini nella medesima, e siale fondamento la notizia stessa di Dio. E valga il vero; ogni forza, obbligata a una legge, inferisce un atto e una mente sovrana; ogni effetto, raccomandato alla causa, fa mostra di una causa prima; ogni numero appella l'unità, ogni estensione il numero (1): i quali tutti riscontri ci rimenano alle gloriose dottrine di s. Tommaso e del P. Malebranche, perchè tornano agli stessi capi, che sono il men perfetto conoscersi nel perfettissimo, e il finito nell'infinito. Se dunque la fisica e la matematica hanno diritto a vantare sulla prima cognizione dell'uomo; il diritto loro varrà pure a mostrare la supreminenza, dovuta in essa cognizione al concetto di Dio: in guisa che la *conoscenza prima* sia rappresentata da una proposizione, semplice nel suo soggetto, e complessa nel predicato; il che in vero così devo andare e non altrimenti. Perciocchè se noi volessimo formolare il principio enciclopedico dicendo seccamente, Iddio crea l'uomo pensante: questa formola riuscirebbe di necessità monca e difettosa. E la ragione si è, che l'uomo pensante, come ho accennato di sopra, comprende generalmente l'atto del pensiero; e nell'atto i molteplici pensieri; i quali si estendono, com'è innegabile, alle altre creature ancora, e non finiscono nell'uomo solo: dire il contrario sarebbe un ripugnare ad ogni migliore speculazione, tanto nella sintesi che nell'analisi. Di fatti a considerare sinteticamente l'obbietto della intelligenza nostra, veggiamo comparire l'uomo siccome una delle innumerabili creature, che fanno il mondo; più ancora veggiamo l'uomo pensante mostrarsi nel genere degli uomini pensanti: non saria dunque contro ogni ragione porre la notizia dell'uomo pensante, sia molto e sia poco innanzi alla notizia degli uomini pensanti, e del mondo stesso? Analiticamente poi sperimentiamo, che i segni coi quali l'uomo pensante pensa sè stesso, non si fanno già valere prima di altri, co' quali egli pensa ciò che non è lui: io non veggo nulla nel primo esercizio ragionevole della prima età, donde possiamo arguire una precedenza cronologica tra l'uso degli uni segni, e quello degli altri: or la cognizione procede coll'applicazione, cioè col valore de' segni. Debbo adunque per la fisica ancora e le matematiche di bel nuovo conchiudere, come il principio enciclopedico non può consistere tranne in quel dogma cattolico, che nella scienza si nomina principio di creazione; e la formola, che la tradizione religiosa e infallibile ce ne somministra, recasi nella filosofia a questa espressione: Dio crea l'uomo pensante, e l'altre cose che fanno l'universo.

22. Profittando della benignità del mio lettore, e della tempera nobilissima e niente volgare di queste materie, chieggo licenza di trattenermivi ancora un poco. Essendomi io proposto in questo scolio di definire, in che modo tutto proprio e particolare il segno sensibile serva alla cognizione, che uomo ha, di Dio; ho dovuto richiamare in mezzo il principio enciclopedico, la prima conoscenza che noi naturalmente acquistiamo, e segnalamente la sovranità e principato del concetto di Dio in questa stessa prima conoscenza, e fondamento universale dello scibile umano. Di tal sovranità e principato, che d'altronde basta esso solo a inferire cattolicamente tutto il resto, che ho qui voluto secondo le mie forze confermare, piacemi dare un'altra argomentazione. Io voglio far conto di non averne fino a qui tenuto parola, nè detto nulla: voglio concedere a quelli che si ostina-

(1) Il numero è analisi, paragonato all'unità: giacchè questa vale nell'infinito; quello non viene in atto, fuorchè col finito: è sintesi, attuato nell'estensione, perchè in questa saria impossibile una rigorosa unità. In ciò parmi aver dato una, forse utile, esemplificazione di quello che ho voluto chiarire nell'*Appendica*, al *problema ultimo* (*sup.* tomo 1, pag. 309): e spiega la vera cagione, perchè tanto frutto cavano i geometri dalla familiarità loro coll'uno e coll'altro metodo.

tamente ribullano co' sensisti un sì antico postulato degli ontologisti; voglio, dico, permettere per un momento la loro ipotesi. Che dicono dunque essi, e che sostengono? Dio non essere innanzi alla riflessione dell' uomo il primo obbietto; nè il concetto di Dio concetto primo in ordine cronologico. Faccio l' ipotesi che dicano vero: se professano la scienza, sono tenuti di rispondere sulla dottrina loro, e darne conto al pubblico. Inutile citare autorità, se non si può spiegarne la ragione e il valore: non sono questi i tempi dell' *ipse dixit*. Dimando adunque il quando e il come sussista nell' uomo *posteriormente ad altri* il concetto di Dio: dalla mia parte mi prendo a provare che questo *quando* e questo *come*, che i nostri avversarj tengono per certissimi nella mente (come d'ordinario sono pieni in cuore di religione), riescono inammissibili nella logica. La quale non permette di derivare una cognizione dall' altra, fuorchè come derivansi dalle premesse le illazioni. O dunque avete una premessa, da cui scaturisca la prima cognizione che uomo ha di Dio, o non l'avete. Se non l' avete, nessun *quando* e nessun *come* potrà per voi salvare la gloria nostra, ch'è appunto la conoscenza di Dio. Se l'avete, ecco quel che ne segue. La premessa o è sintetica o analitica: poniamo che sia sintetica, e non potrà contenere la illazione, fuorchè o nella maniera che il genere contiene la specie, e la specie la natura individuata; o in quella maniera che il tutto contiene la parte, e il più abbraccia il meno: poniamo che sia analitica, e in questo caso la illazione dovrà contenere una sintesi, dove si concentrino raggranellati quegli elementi, ch'erano sparsi e disgregati nella premessa; e gli elementi non potranno essere che o parti di un tutto, o individuazioni di una specie, o più specie di un medesimo genere. Dunque o procediate coll' analisi o colla sintesi, dovrete inevitabilmente, quando intendete di passare dalla cognizione di altra cosa qualunque alla cognizione di Dio, dovete dico procedere con un riscontro o del genere colla specie, o al contrario; o della specie coll' individuato, o all' opposito; o del tutto alla parte, o a rovescio. Qui non potete sfuggire al dilemma, ch' io vi propongo; se voi opponete la vostra illazione e il riscontro di cui parliamo, ad un avversario, argomentando *ad hominem* contro di lui; concedo pienamente che il vostro processo è rigoroso; e la logica vi giustifica a nome della dialettica, che le appartiene: se poi avete in animo di spiegare l' origine de' concetti umani, e in particolare della cognizione che uomo ha di Dio; vi assicuro che il riscontro, qualunque vogliate scegliere de' sopradetti, e la illazione, che intendete cavarne, riesce impossibile e impraticabile, almeno secondo la logica. Imperocchè (notate bene) chi sta innanzi a un avversario smascherando l' errore e l' assurdità infinita dell' ateismo, non è obbligato dalla dialettica a supporre quello che l' ateo non suppone: in quella vece è obbligato a procedere con que' principj, che l'avversario più o meno esplicitamente riconosce ed ammette. Voi dunque argomenterete efficacemente dalla parte al tutto, mostrando come quella mente o anima ch' egli crede informare il mondo, è quasi la reliquia ultima del naturale concetto della divinità; in quanto che rappresenta la provvidenza, tutta propria del Creatore, ma pure smembrata sacrilegamente dagli altri attributi di lui, niente meno certi ed evidenti, e ch' egli nè può negare senza assurdo, nè può salvare colla supposta anima governatrice del mondo. Argomenterete altrettanto rigorosamente dalla specie all'individuo; giacchè, come inculca assai volte e conferma il Gerdil, o dee negarsi ogni realtà, o deve ammettersi una realtà infinita, colle sue infinite prerogative. E vi prego di avvertire che questa seconda maniera comprende quell'argomento, che nelle scuole si appella morale per la esistenza di Dio; come la prima porta in sè quell' altro, cui dicono fisico: l'argomento poi metafisico, ossia di s. Anselmo, congiunge l'una maniera coll'altra, ed essendo *a priori* le contiene in sè solo amendue. Donde pure si fa aperto, quanto sia misera ed indegna la condotta di certi maestri superficiali, che credendosi lecito negare tutto quello che non intendono, nè avendo tanto senso comune da comprendere che non tutti quelli, che scrivono in materie filosofiche, sono da criticarsi colla stessa indifferenza, si scagliano ciecamente contro s. Anselmo ed il suo argomento; senza addarsi che con ciò distruggono gli altri due argomenti ancora, e tolgono alla scienza la sua primaria dote. E in verità, o voi negate all' uomo l' idea dell' infinito e perfettissimo, e non avrete certamente, che conchiudere dalla perfezione e finitezza del mondo; o la concedete, e dovete concedere che l' idea del perfettissimo sia ben più dell' idea del men perfetto; il che vuol dire, che se voi potete dalla notizia del men perfetto, cioè del mondo, argomentare al perfettissimo, cioè a Dio, molto più potrete nella notizia del perfettissimo rilevare ciò che al perfettissimo si appartiene, cioè l' asseità o necessità di natura. Similmente chi negasse l' idea del perfettissimo e infinito, non può ammettere che tutti gli uomini abbiano naturalmente contezza dell'esistenza di Dio: chi al contrario non s' inabissi in tanta bestialità e ignoranza, da negare all' uomo il concetto dell' infinito e perfettissimo, è nella logica necessità di consentire che questo concetto è per sè stesso significativo della esistenza di Dio; giacchè altrimenti non avrebbero mai potuto uniformarsi tutti gl' intelletti umani nello associare a questo concetto questa esistenza medesima (1). Fia dunque lecito d' oggi innanzi stabilire questa, che per me è la

(1) Per l' argomento di S. Anselmo vedi la mia *Conchiusione* in fine del tomo precedente.

TESI II.

23. Tutti quanti i segni naturali, oltrechè circoscrivono le idee, loro corrispondenti; somministrano benanche, tutti e ciascuno alla stessa guisa, il segno bisognevole, affinchè noi apprendiamo riflessivamente e affermiamo quella idea, che uomo ha, di Dio.

Prova prima. — Quelle cose che abbiamo qui discorse, argomentando che nessuna cognizione vi è per l'uomo precedentemente alla notizia o conoscenza di Dio; s'elle valgono una dimostrazione e non soltanto una opinione, provano altresì che ogni segno naturale basta per aiutare la riflessione a concepire l'idea di Dio. E primieramente, che i segni naturali ci servano molto prima de' segni arbitrarj, è manifesto ad ognuno nel fatto costante e universale di tutti, quando usciamo dall' infanzia. Secondariamente vedesi pur chiarissimo, come innanzi ancora che uomo impari a parlare e ragionare, i segni naturali non ponno ammeno di fruttificare per lui e somministrargli qualche cognizione di quelle, che si chiamano fisiche, cominciando dalla coscienza di sè medesimo. Non potendosi dunque negare queste cose, nè mettersi in dubbio l' anteriorità del concetto di Dio ad ogni altro concetto; convien dire che il segno di questo concetto è a quel tempo supplito da' segni naturali: e siccome questi vanno tutti in una schiera, così non v'è ragione di credere, che solo alcuni abbiano questa virtù di significare indirettamente la idea di Dio; bensì dobbiamo credere che l' uno possa riuscire più efficace dell'altro, cioè dire meglio acconcio allo scopo, secondochè meglio conferisce ad attuare la riflessione, e promuovere l'applicazione libera della virtù mentale all'obbietto suo.

Prova seconda. — Nell'obbietto del nostro intuito naturale, o vogliam dire in quell' intelligibile sul quale il nostro intelletto spiegasi naturalmente nell' intuito col suo atto primo, non è rappresentato Iddio allo stesso modo che le sue fatture: ma l' uno vi è rappresentato principalmente e come principale, le altre secondariamente e come secondarie; per quella stessa ragione per cui Dio non ha altra idea che di sè stesso, mentre però nell' idea di sè ha pur quella di ciascheduna creatura. Questo divario inferisce apertamente un divario proporzionato nell' ufficio, proprio de' segni; ed è assurdo supporre che rispetto all' idea, che abbiamo, di Dio il segno si applichi in quella guisa, onde si applica alle idee delle altre cose. Imperocchè se discorriamo di queste ultime, chiaro è che il segno pone dal lato subbiettivo un limite all' obbietto intelligibile (ponendo cioè il limite all'apprensione del nostro intelletto; non già altrimenti, che saria impossibile); e lo determina, appartandolo per via di analisi dall' integrità e sintesi perfettissima dell'obbietto intuitivo: ma trattandosi di quell'unica idea, che ha il privilegio di portare in sè tutte le idee di tutte quante le cose; qui il segno non ha che appartare, nè donde appartarlo, perchè il termine del concetto è la stessa sintesi, obbietto dell' intuito, cioè quella idea che in sè porta tutte le altre idee: laonde non vi è luogo ad analisi, come in altro caso vi è sempre; epperò la determinazione, che in questo caso unico e privilegiatissimo veniamo a istituire subbiettivamente col segno, non è più destinata a circoscrivere l'obbietto, ma soltanto a rendere fattibile quella maggiore apprensione, che per noi vi può essere, dell' infinito obbietto. Il che in buoni termini viene a dire, come rispetto all' idea, che abbiamo, di Dio il segno niente altro fa, fuorchè indirizzare l'applicazione dell' atto secondo o riflesso di nostra mente: più là di ciò non serve, nè vale in alcuna guisa. Or chi potrebbe negare che per dirigere la riflessione all'intelligibile tutti i segni naturali sono buoni? Dunque tutti ponno servire per la cognizione prima, che l'uomo deve acquistare, di Dio: e questo appunto afferma la tesi.

Terza prova. — Saria facile costruire un'argomentazione dalla teoria sopraccitata, che il finito si conosce nell' infinito, e il men perfetto nel perfettissimo: giacchè il solo enunciare questi assunti torna a dire che il segno, significativo del finito e del men perfetto, conduce pure contemporaneamente la riflessione all' infinito e al più perfetto. Altrimenti dovrebbe essere lecito il supporre, che la prima cognizione dell' uomo potesse apprendere Iddio senza più, escludendo la notizia delle creature e dello stesso uomo pensante; il che nè noi vogliamo, nè molto meno può piacere a quelli che confutiamo. E vaglia il vero: se il finito si conosce nell' infinito, o concedete che amendue vengono nella prima cognizione, dove al certo non può darsi altro segno che il segno naturale del finito; e così dovete ammettere la tesi: o negate che amendue vengano nella prima cognizione, e allora de' due non potete escludere che il finito, cioè ogni creatura e l'uomo stesso; giacchè l'escluderne l'infinito ponendovi il finito, sarebbe lo stesso che negare che il finito si conosca nell' infinito e il men perfetto nel perfettissimo: cosa non pur contraria a s. Tommaso e al P. Malebranche, ma inoltre e principalmente a s. Agostino e alle grandissime ragioni che potete leggere nell' uno e negli altri.

Qualcuno per avventura, desideroso di mostrare sottigliezza e capacità, faramml questa obbiezione: conoscere il finito nell' infinito, e il men perfetto nel perfettissimo, importa sì la cognizione del finito essere obbiettivamente fondata nell' idea dell'infinito; ma non perciò inferisce che questa idea sia essa pure *conosciuta*, quando sia conosciuto il finito: potreb-

be dunque conoscersi il finito nell'infinito, senzachè il finito sia conosciuto nella cognizione dell'infinito; in tal caso l'infinito, in cui si conosce il finito, rimarrebbe nella sola apprensione intuitiva; mentre il finito, conosciuto nell'infinito, saria termine dell'apprensione riflessiva.

Rispondo che questa difficoltà non può valere contro i ragionamenti di quelli solenni argomentatori: attesochè il loro mezzotermine consiste propriamente nella indole comparativa, epperò relativa, di ogni idea rappresentante il finito; in cui cioè troviamo sempre i limiti, escludenti una perfezione maggiore. Se dunque non si può pensare il finito fuorchè nell'infinito, per la ragione appunto che pensando il finito si dee conoscere la sua finitezza, e la sua finitezza non può apparire, tranne per il confronto suo coll'infinito; chiaro è che il finito non può essere mai termine dell'apprensione riflessiva, senza che in questa medesima apprensione venga il raffronto di quello coll'infinito. Or il paragonare due cose, è impossibile a chi una no apprendesse e l'altra no: dunque se la riflessione non può apprendere il finito, fuorchè apprendendone i limiti col paragonarlo all'infinito; segue innegabilmente che la riflessione non raggiunge il finito senza raggiungere l'infinito; il che salva la terza prova, e distrugge la obbiezione.

Parmi di avere con questa tesi fortificata e messa in sicuro la dottrina del filosofo, quando afferma: » *Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi* » (In Ioh. tract. 106).

Problema I.

24. Dichiarare, come i segni naturali prestino all'uomo l'ufficio loro, determinando la sua riflessione ad apprendere que'tipi intelligibili, sui quali furono da Dio modellate le sustanze medesime, che tai segni naturali a noi somministrano.

Questo mondo creato è segno naturale dell'idea che abbiamo di esso; in quantochè a vedere il mondo, la nostra riflessione apprende l'idea di esso, e lo conosce. Qui il mondo, considerato come obbietto verbigrazia della vista, produce per mezzo di questa una sensazione nell'anima nostra: il segno naturale comprende a un tempo e la cagion fisica della sensazione, ed anche la sensazione stessa: o per meglio dire consiste in una sensazione, che soltanto logicamente si può dividere dall'obbietto suo; epperò non veggo ragione di guastare l'opera della natura, considerando il segno naturale o nella causa unicamente della sensazione, o nella sensazione, privata di fondamento, e appartata dall'obbietto che la produce. Bensì di questo, che or conveniamo, fa d'uopo tener memoria; io dico, risultare il segno naturale da due elementi, i quali naturalmente si congiungono per costituirlo: avremo con ciò il vantaggio di meglio e più distintamente mostrare, quale divario passi dalla struttura del segno naturale a quella dell'arbitrario e artificiale.

La sensazione importa un modo, come dicono, e uno stato particolare dell'anima: dunque ancora dell'intelletto, perchè l'anima nostra è intelletto, se non vogliamo annichilare l'anima col dividerla. Ogni stato particolare dell'anima intelligente, nel quale essa sia condotta da una particolare sensazione, inferisce una particolare determinazione per l'esercizio della sua intelligenza medesima. Imperocchè la intelligenza trovasi già naturalmente indirizzata, e quasi in potenza determinata all'apprensione dell'intelligibile; questo è lo stato in cui si adempie l'intuito, e vale l'atto primo della intelligenza creata. Ma siffatto indirizzo, e, se si vuole, determinazione potenziale non è bastante a ingenerare la conoscenza; altrimenti noi conosceremmo in una sola e medesima cognizione tutto quello, che mai conoscer possiamo: il che ognuno vede essere riservato alla felicità sopranaturale della vita futura, e opporsi affatto alla condizione naturale, anzi degenere e scadata di questa vita presente. Affine però di ottenere la cognizione dobbiamo riflessamente interporre una determinazione particolare dell'intelligenza a un obbietto, con questa stessa determinazione particolareggiato anch'esso. Ci resta a cercare dove e come possa adempirsi questa seconda determinazione, in virtù della quale il nostro intelletto viene al suo atto secondo, e spiega l'operazione riflessa. Tutta la investigazione sarà presto fornita con una disgiuntiva: ogni determinazione e stato particolare dell'anima nostra o sarà dovuto alla sensazione, o all'intellezione o alla volizione: quest'ultimo a noi non serve, perchè nell'ufficio de'segni naturali nessuna parte ha l'arbitrio; la intellezione non può servirci, perchè faremmo una petizione di principio, trattandosi di ricercare quella determinazione, senza di cui la intellezione è impossibile. Dunque la detta determinazione, seconda e particolare, della nostra intelligenza, quando si discorre de'segni naturali e della cognizione, a cui questi ci menano spontaneamente; questa determinazione, ripeto, è dovuta alla sensazione. Dunque siccome ogni segno naturale porta la sensazione sua particolare; così ogni sensazione particolare, e ogni stato particolare che ne proviene all'anima intelligente, trae seco una particolare determinazione per l'esercizio della sua intelligenza medesima: e questa è determinazione seconda, cioè riflessiva.

D'altronde vi è tutta la maggiore proporzione, che possa desiderarsi, fra la sensazione, ch'entra nel segno naturale, e l'applicazione

riflessiva, che ne conseguita, all' obbietto intelligibile, il quale vi corrisponde nella cogoizione. Perciocchè a considerare anche leggermente l'anima nostra sotto l' influsso della cognizione fisica, intendiamo con piena evidenza che succedono in essa due fatti, per ogni verso consentanei e paralleli: guardo la grotta azzurra, conosco la grotta azzurra; per gli occhi ricevo la sensazione, e nell' intelletto conseguita la cognizione; due fatti opposti, ma che si adempiono nell'anima stessa; due obbietti, che sarebbe impossibile identificare, ma che Iddio nella creazione congiunge (1), nè potrebbe altrimenti dividere, fuorchè distruggendo e annichilando quel che ha tratto dal nulla. Adunque il sensibile, su cui si esercita il senso, e l' intelligibile, sul quale travagliasi l' intelletto, sono i due elementi della realtà di ciascuna cosa creata: di fatti ogni cosa creata può considerarsi come cosa e come creata; come cosa è possibile e in ciò intelligibile; come creato ha un atto suo proprio e individuale, e con ciò è sensibile: a dire cosa creata diciamo unità, risultante dal legame che aggiunge la sostanza sensibile al suo tipo intelligibile; il legame è l'atto di Dio, che sul tipo crea la sostanza; questo legame perciò è tanto stretto e tanto fermo, quanto è onnipotente ed efficace l'atto liberissimo di Dio per cavare le cose dal nulla; nessuno potrebbe negarlo senza negare o che Iddio creò liberamente, o che le sustanze per la creazione vengano dal nulla alla esistenza: a questo legame finalmente siamo debitori di tutte quelle cognizioni, che chiamansi fisiche, e che a giudizio mio non si definiscono con chiarezza, tranne dicendo ch'elle si acquistano coll'aiuto del segno naturale.

Quella unità dunque, che abbraccia con ambedue gli elementi tutta la realtà di ogni cosa creata, congiunge la sostanza della cosa medesima al tipo suo intelligibile: quella unità in cui consiste la semplicità dell' anima nostra unifica le due potenze del senso e dell'intelletto: la sensazione che ci apporta il segno naturale, congiunge il senso nostro colla sustanza sensibile; la cognizione a cui lo stesso natural segno ci mena, unisce l' intelletto al tipo intelligibile della sustanza medesima: dunque se la sustanza non è sproporzionata al suo tipo, neanche la sensazione può qui essere sproporzionata alla cognizione; e siccome Domeneddio nel creare, passa (giacchè la necessità e l'esempio de'santi Padri ci permettono simili espressioni) dall' idea generale che in sè porta di ciascuna cosa, a produrre dal niente la sustanza di essa; così è al tutto naturale, e giusto per ogni titolo, che l'azione di questa o quella sustanza, producendo impressione e sensazione nell'anima intelligente, dia l' agio a questa di passare in via d' intelletto all' idea generale o tipo della sustanza medesima.

25 Si può qui domandare, se nulla possiamo dire particolarmente sulla congiunzione, che adempiesi nell'anima nostra, della sensazione, in cui finisce il segno naturale, coll' applicazione riflessiva, alla quale la stessa sensazione presta il contorno e quasi l' indirizzo.

Ed è ovvio rispondere, che questa congiunzione ha la cagione sua e fondamento nella virtù della fantasia, la quale propriamente è una potenza, destinata a mantenere e nutrire nell' anima nostra la società della mente col senso; affine di soccorrere l' una e l' altro con iscambievole ufficio: e le operazioni sue tengono due modi principali, che differiscono appunto per essere l' uno obbligato, l' altro libero alla volontà. Nessuna dottrina, cred' io è più acconcia a spiegare, in che consista la fantasia, e dove si occupi, di quello che possa fare la teorica presente, cioè de'segni naturali. Imperciocchè abbiamo veduto, come il segno naturale non finisce nell'obbietto sensibile, somministratoci dalle creature sentite; ma inoltre inchiude la sensazione, che ne viene all'anima, e con questa ottiene tutto il suo valore: la sensazione poi, determinata, com' è, dall'obbietto suo, presta all' applicazione riflessa dell' intelligenza quella determinazione, onde ha bisogno per cogliere nella sintesi intelligibile, presentataci mediante l' intuito, la particolare e analitica idea, esprimente l' obbietto medesimo della sensazione. Qui dunque ci si dimostra apertamente, come la determinazione subbiettiva, che la riflessione deve portare all' apprensione sua propria, viene dal senso, e nel senso era venuta dall' obbietto sentito: in guisa che niuno debba mettere in dubbio la importanza di questa virtù dell' anima, ch'è la fantasia; dove il consorzio del senso e della mente incomincia ed inaugura tutto il bene maggiore per la nostra vita, schiudendo le porte alla riflessione. La fantasia pertanto è locata, quasi direi, nel mezzo fra il sensibile e l' intelligibile; salvochè essa non ha da sè stessa la sensazione, ma la riceve dal senso; nè coglie da sè l' intelligibile, ma ne prende il concetto dalla mente: adunque non è meno atta a recare nell' apprensione sensitiva l'opera della intelligenza, di quello che sia per introdurre nell' apprensione intellettiva i prodotti del senso. Quando alla notte distinguiamo cogli occhi le minutissime stelle, il senso ce le porta all'anima così, com'ei le riceve, nè si accorge che sotto a quelle innumerabili scintille si nascondono altrettanti smisurati abissi di luce: la intelligenza però sottentra, e riforma queste fallaci apparenze, emendando cogli sforzi della fantasia quella piccolezza di apprensione, che il senso da sè solo avea riportato. Ma chi saprebbe dichiarare, quanto la fisica e la geometria debbano de' progressi loro a questa preziosa e ingegnosissima facoltà?

(1) Congiunzione tale che da s. Agostino è detta *participazione*, L. 83, qu. q. 46.

Non è egli vero che il meccanico preparando le macchine agli esperimenti della scienza, un modo solo ha di foggiarle, come deve, anticipatamente nel suo pensiero; e questo modo consiste nell'applicare e innestare nel proprio senso i ragionamenti, lavorati dall'intelletto? Giacchè tra le cose più chiare questa è chiarissima a intendere, che il meccanico prima assai di costruire la macchina, ne concepisce gli effetti. Or questi effetti dove li troverà egli? nel senso propriamente, non già; perchè se tali effetti fossero a lui sensibili per lo innanzi, la macchina da questo lato si mostrerebbe antica quanto gli effetti suoi: nella mente molto meno; stantechè gli effetti, onde parliamo, sono sensibili, e appunto come tali son ricercati dalla fisica; non cadono dunque per sè stessi sotto l'apprensione mentale: in una parola questi effetti non ponno essere termine dell'apprensione sensitiva, giacchè non sussistono ancora; non della intellettiva, perchè si tratta di prevedere il fenomeno, che a lei non appartiene. Dunque dobbiamo conchiudere, che l'inventore di ogni macchina conseguisce il suo ritrovato mediante la fantasia; nella quale prestandosi aiuto scambievole il senso e l'intelligenza, egli può concepire gli effetti sensibili avanti che sieno tali: e questo può, prendendo dall'intelligenza quel tipo di essi effetti, il quale non è sensibile, e rivestendolo delle forme analoghe, somministrategli dal senso, le quali per sè stesse non sono intelligibili: dico analoghe, perchè mancano le proprie, che deono ancora venire all'esistenza, quando la nuova macchina sarà venuta in opera; e perchè nessuno impediva a Clarck, per esempio, quand'egli prevedeva gli effetti della sua nobile induzione magnetica, pigliare in prestanza quella sensazione, che avea bene sperimentato nell'uso della pila. Più assai potrebbesi dire della geometria, da chi ne sapesse molto in là: ma basta avere comechessia inteso, che i sommi geometri stabiliscono magnificentissimi teoremi sopra cento maniere diverse di curve e di superficie, delle quali appena qualcuna aveano conosciuta prima di figurarsela colla fantasia. E in ciò sta la principale differenza, onde i corpi somministrano a'fisici e a'geometri l'obbietto proprio della scienza di ciascuno: voglio dire che la immaginazione dei geometri coll'aiuto de'fenomeni lavora sulle sustanze (1); quella de' fisici sugli stessi fenomeni; e di vero, poco gioverebbe a questi ultimi fantasticare per le sustanze de' corpi; molto meno a quei primi figurarsi le qualità de'medesimi. Dove chiaro apparisce che i geometri immaginando colgono i teoremi, e prescrivono, se dobbiamo così parlare, le leggi all'esteso, non pure attuale, ma benanche possibile: i fisici per l'opposto attenendosi a quello, che non è essenziale ne'corpi, rimangono all'ordine presente della natura, e dipendono nelle conclusioni loro dalla felicità degli esperimenti, e dal rigore e larghezza delle induzioni. Però i dettati infallibili della rivelazione ci assicurano, che Dio non distrugge le sustanze, una volta create: tutt'altrimenti poi de'fenomeni insegnano, fino a dire che si rinnoverà così il cielo, come la terra. Adunque le sustanze, che sono durevoli e salde per la continuata virtù ed efficacia della creazione, menano la fantasia dei geometri a quelle ipotesi, che servono di base alle dimostrazioni loro, salde e inconcusse: laddove i fenomeni e le qualità esterne, mancando di altrettanta fermezza e durabilità (per non dire che assai volte dipendono da leggi difficili e complicatissime), bastano soltanto a'fisici per giungere a tali ipotesi, da contenere la moltitudine de' fatti, anzichè la unità del vero; e ricostruire artificiosamente a beneficio della scienza quel particolare ordine e architettura mondiale, che questo attual mondo attualmente conserva (1). Inutile sarebbe ch' io mi restassi a discorrere delle opere di fantasia nelle arti di ogni maniera: piuttosto debbo inferire generalmente che da una parte i segni naturali tengono la significanza loro per mezzo di questa facoltà, siccome quella che il senso connette alla intelligenza medesima; e dall'altra parte essa facoltà, governata da un'applicazione dell'animo più o meno libera, è in istato di cavare da' segni naturali una varietà quasi infinita di segni più o meno artificiali e arbitrarj. Di fatti non è egli vero, che le figure de'geometri e le macchine degli sperimentatori, mentre sulla carta, a cagion d'esempio, sono segni naturali, che na-

(1) Un amico mio, troppo capace delle astrazioni, avrebbe voluto ch' io dicessi nominatamente della essenza, ciò ch' io dico qui della sustanza. Ho risposto che appellare la sustanza nel caso presente non è di peggio nè di meno che appellare l'essenza: giacchè sebbene la sustanza, non già la essenza, si spieghi in atto e produca il fenomeno; tuttavia, messo da parte l'atto e il fenomeno, la notizia della sustanza nulla perde da quella medesima della essenza. Or dall'una parte i nostri ragionamenti procedono sulla notizia che abbiam delle cose; epperò non è giusto di due ragionamenti, fondati sulla stessa base, riputare uno men fermo dell'altro: e d'altronde che io abbia messo da parte l'atto e il fenomeno, chiaro è dopo che ho assegnato in questo stesso l'obbietto suo proprio alla fisica. (Vedi s. Agost. *De V. Rel.* 13). Aggiungete, che sopprimendo la sustanza, nessun modo abbiamo più a ritrovare l'origine delle figure. E da ultimo, che la geometria sia nata dal concetto fisico, non già dal metafisico, della estensione, mostrasi apertamente in questo, ch'ella incomincia dall'astratto e non dal concreto: l'astratto del corpo suppone il corpo; e se noi conoscessimo il corpo prima nell'idea che nel fatto, allora il segno arbitrario dovrebbe andare innanzi al segno naturale, cosa evidentemente contraria alla natura. Diamo dunque a' fisici l'atto, in cui si avvera il fenomeno; ai geometri la sustanza, dove trovasi la figura; e a' metafisici la essenza, la sustanza e il fenomeno, per la ontologia, la protologia e la cosmologia.

(1) Chiaro è, come in questo luogo io dico il mondo attuale in opposizione non solo al possibile, ma segnatamente al futuro.

turalmente manuducono l'intelletto a concepire quell'idea così determinata dello spazio e della materia; sono nel medesimo tempo segni arbitrarj, inventati da colui che prima pone in campo quella tale curva, o quell'artificio meccanico? Sì, senza fallo; sono segni arbitrarj rispetto all'origine, che hanno, di ritrovato umano; giacchè non può aversi per segno semplicemente naturale quello che non è tanto un parto della natura, quanto dell'ingegno e dell'arbitrio. Adunque chiamando, come ben si ponno chiamare, le macchine col nome di segni, giacchè sono segni dell'idea, contemplata dal meccanico; questi artificj, non essendo essi stessi naturali, neanche ponno aversi per segni naturali: e se il geometra immagina una curva, quale col sensi esteriori non trovò mai in questo mondo; e se quelli che il disegno di siffatta curva vedano, mai videro cosa tale; bisogna concedere che al geometra questo segno non sia naturale, quando da sè l'ha formato; e per li risguardanti altresì non è naturale, in quanto il disegno è di mano d'uomo, e nessuna opera di natura.

26. Notate ch'io distinguo tra geometra inventore e ogni altro spettatore della figura: il segno non è naturale in questo caso nè per chi trovollo il primo, nè per chi lo vide sulla carta o in rilievo; ma per colui è un segno puramente arbitrario; per questi altri tiene parte dell'arbitrario e parte del naturale. E della prima parte non si può dubitare essendo sempre vero che una figura in carta o in rilievo (lo stesso dite di ogni macchina) ebbe origine dall'opera arbitraria dell'uomo: quanto poi all'altra parte che per lo spettatore ha del naturale, scorgesi pur essa apertamente se si consideri la naturale attitudine de' lineamenti, o degli ordigni, a condurre l'intelligenza del riguardante sull'idea medesima di chi ritrovò la figura o la macchina: nè si può negare che un tal segno non significhi di natura sua quella tale idea. Ben meglio fia dichiarato ciò, ch'io dico, paragonando questa maniera di segni che possiamo nominare *misti* co'segni puramente arbitrari: torrò l'esempio dalla fantasia più maestosa e più colorita delle arti belle. Un poeta ed uno scultore, nei quali singolarmente può gloriarsi l'antichità, descrivono il supplicio di *Laocoonte*: lo stesso concetto a un di presso traluce da' versi della Eneide, e dal gruppo di Belvedere. Poniamo dunque dapprima di udire quelli stupendi esametri: poniamo poi di contemplare quel marmo, quasi direi, tratto dal vivo; poniamo ultimamente il fatto stesso e Laocoonte co' suoi figliuoli, come natura o favola il pose là sopra il lido trojano: queste sono le tre maniere di segni, arbitrarj, misti e naturali. Il segno arbitrario deve alla libera volontà dell'uomo non meno la sussistenza sua come fatto che l'ufficio suo come segno: i vocaboli non si pronunciano nè si scrivono che a piacere di chi pronuncia o scrive; e la loro attitudine a significare una cosa piuttosto che l'altra, secondo il convegno de' parlanti, proviene tutta dall'arbitrio di chi fa il convegno, e destina il valore della espressione articolata. Il segno naturale per lo contrario tiene dalla natura semplicemente quella sussistenza che ha come fatto, e quel valore che pure ha come segno; è impossibile, che quelli tre fossero da' serpenti colti e avvinchiati, senzachè questo fatto dinotasse naturalmente agli spettatori il suo proprio e naturale significato intelligibile; epperò siccome non fu dell'arbitrio di coloro, ch'ei rimanessero uccisi in quelle orrende spire, così neanche il segno naturale, che consistè in quel fatto medesimo, dipendette in alcuna guisa dall'umano volere. Ma per il segno misto, che veggiamo nella felicissima scultura, dobbiamo di necessità intendere, che da una parte era libero all'artista il suo lavoro; dall'altra il marmo, lavorato in quella tal forma, non avria potuto ammeno di valere per segno, e spiegare il concetto medesimo dell'artista. Adunque la significanza di questa pietra è arbitraria nella origine sua, ma naturale nell'effetto suo: il marmo non è lavorato naturalmente; bensì quand'esso fu lavorato, significa l'altrui concetto naturalmente, giacchè ora non saria possibile che questo non significasse. In quella vece i segni articolati, o altrimenti arbitrarj, dipendono nella origine dal volere libero di chi li fa, e dipendono nella significanza dal convegno pur libero di chi li ammette. E i nostrali, a cagion d'esempio, potrebbero cangiare il valore ad un vocabolo senza cangiare il vocabolo stesso; come dire se al nome *arma*, che finoggi tiene il significato dall'uso de' Latini, volessimo piuttosto quindi innanzi restituire il valore, che avea già presso i Greci: dove è innegabile che il nome rimarrebbe invariato in sè medesimo; e intanto il significato cangerebbe interamente. Provatevi ora di fare, se voi potete, altrettanto sul gruppo di Belvedere; e considerate se, rimanendo intatta quella scultura, possa cangiar mai significanza, ed esprimere altro da quel ch'ella esprime? Conviene adunque che paragonando il segno naturale al misto, e nell'uno e nell'altro distinguendo l'origine dalla significanza; riesce a tutti evidentissimo, siccome nella origine sono ambedue simiglianti e conformi, per l'intervenio libero della fantasia, che lega un tale concetto in un tale o tal altro segno: ma nella significanza non va più così; quando il segno arbitrario può, senza punto alterarsi in sè medesimo, alterare, e cangiare anche in tutto dalla significanza che avea prima: laddove il segno misto congiunge in guisa la sussistenza sua come fatto, e l'ufficio suo come segno; che non sia possibile cangiare nè alterare l'uno, senzachè l'altra pure sia rispettivamente alterata o cangiata.

27. Per tutte queste analisi diveniamo certi, che la fantasia si travaglia dell'obbietto suo proprio, che sta nel contemperare in uno le ap-

prensioni del senso, e quelle della mente, se ne travaglia, dico, in due modi principali, già dianzi accennati, e oltre a ciò in un terzo modo che sta tra mezzo agli altri due. E di questi tre modi uno è, quando congiunge semplicemente e naturalmente, o vogliam dire spontaneamente l'una e l'altra apprensione; e in ciò esistono i segni naturali: il secondo è, quando congiunge arbitrariamente due apprensioni, che ad arbitrio può tornare a dividere; e così va de' segni artificiali (1): il terzo che si rifonde ne' due primi in quanto partecipa dell' uno e dell' altro, si avvera ne' segni misti; e risulta da quella congiunzione, dove l'apprensione intellettiva e la sensitiva per arbitrio vengono associate, ma niuno arbitrio dopo ciò le potrebbe appartare una dall' altra. Ecco la ragione perchè meglio dura la memoria, s'ella è aiutata dai segni naturali, di quello che sia, quando si appoggia agli arbitrari. Pure vi rimane a sciogliere un quesito, che si presenta in certo aspetto di opposizione a quest' ultima dottrina per la fantasia, che contiene le tre maniere diverse di segni: il quesito ha un poco del sottile, ma non sarà inutile.

28. Voi congiungete nella fantasia le operazioni contrarie del senso e dell' intelletto; domandiamo dunque: 1.° se intendiate parlare di operazioni compite e perfette, o piuttosto di atti da compiersi e perfezionarsi ancora: 2.° se parlate delle operazioni compite e perfette, ciò inferisce che l' operazione intellettuale sia già stata soccorsa dal segno; dunque la fantasia non serve per somministrare il segno; dunque non ha che fare col presente proposito: 3.° se discorrete di operazioni da compiersi ancora nell' intelletto e nel senso; in questo caso o dovete dire che la fantasia le compie nell'una e nell' altra potenza, fra le quali ella è posta, e ciò pare assurdo; o ch' essa aiuta l' una e l'altra a compierle, e questo non par vero, e molto meno necessario; o in fine che la fantasia nulla conferisce, affinchè le altre due compiano le operazioni loro proprie, e così è chiaro di nuovo, nulla aver che fare la immaginazione co' segni.

Rispondo colla maggiore diligenza, di che io sia capace. 1.° Ho inteso che il mio discorso debba valere tanto se si tratta di operazioni già compite per quelle due principali potenze, quanto se trattasi di operazioni da compiersi ancora: e nell' un caso e nell' altro conta a giudizio mio la immaginazione, e conferisce il nervo alle tre maniere de' segni. Seguiterò dunque amendue le parti, da voi oppostemi del dilemma. 2.° Parlando in prima delle operazioni compiute, la fantasia molto bene le ravvicina e le connette; in questa connessione eccovi messo in atto un segno, che prima di questa connessione fantastica non vi era: di fatti l' obbiezione dice che supponendosi qui una operazione compiuta dell' intelletto, conséguita avere già questa operazione avuto il segno suo, innanzichè si facesse dalla fantasia la congiunzione di tali operazioni, concepite dall' altre due potenze. Volete voi, il quale obbiettate, negare che la fantasia connettendo queste operazioni del senso e dell' intelligenza, compie quanto a voi piace, non istituisca un nuovo segno? Ma come no, s' ella istituisce una congiunzione, che prima non era, tra il sensibile e l'intelligibile? Dite dunque piuttosto che siffatto nuovo segno è un di più; e sembra superfluo, quando vi è quel segno precedente che ha servito alla operazione già compita dell' intelletto. Se non che di questa superfluità comincerete a dubitare, quando considerate che quel primo segno, a cagione d' esempio, era arbitrario; e questo secondo è misto. Così, se io sentissi a parlar dell' America innanzi d'averne veduta la figura sulla carta, voi dovete concedere ch' io avrei concepita l' America col solo segno arbitrario: ma quando poi ho la fortuna di considerarla in disegno, la fantasia congiunge la sensazione che ne ho per la vista, al concetto che già n' ebbi in mente; e in ciò vale un nuovo segno, cui per la vostra cortesia non direte superfluo. E molto meno saria superfluo il secondo segno, se io cominciassi a concepire l' America dal contemplarla sulla carta, e poi mi accadesse di andarla a visitare, com' ella è in natura veramente, e vedere l' originale del mio geografo. Adunque la proposta difficoltà varrebbe soltanto, purchè io dicessi che il primo segno, onde l'uomo concepisce un' idea, venisse da tale operazione dell' immaginativa, che in una congiungesse due operazioni compite del senso e della intelligenza. Ma questo nè dico io, nè altri vorrà dire: giacchè senza pena si può affermare che quel primo segno, di cui parliamo, appartenga all' altra parte del predetto dilemma; e vengo senz' altro a rispondervi.

3.° Se io discorro di operazioni, che debbano compiersi ancora nell' intelletto e nel senso, l' avversario mi oppone tre capi di una disgiuntiva: pesiamoli a uno a uno. O io dico che la fantasia compie siffatte operazioni; e ciò pare assurdo. Rispondo che pare assurdo a me ancora; e, credo, a tutti quanti; giacchè la fantasia non è senso, da eseguire le operazioni che a questo appartengono; e neanche intelletto,

(1) Io chiamo artificiali que' segni medesimi che diconsi arbitrari; qualcuno potrebbe credere più ragionevole chiamare artificiali que' segni che qui io chiamo misti. Ma parmi che costui abbia poco buon fondamento della sua nomenclatura: imperciocchè l' artificio di un pittore, a cagion di esempio, produce bensì le figure o qual altra rappresentanza col giro e varietà de' colori; se non che tai figure significano per natura loro e non per il piacere dell' artista: e ciò è tanto vero, che spesso i cattivi pittori esprimono involontariamente gli affetti contrari di quello che aveano pensato dare a una persona; e generalmente dobbiamo asserire, che siccome la esistenza del dipinto viene dal libero volere del dipintore, così la significanza che il dipinto ha in sè stesso, procede tutta dall' efficacia delle tinte, e dalla proporzione delle forme, che sono due cose dovute alla natura di quelle e di questa.

per compiere un atto d' intelligenza. Dunque passiamo ad altro. O io dico ch' essa aiuta l' una e l'altra potenza, fra cui è posta, a compiere le operazioni, proprie di ciascuna; e questo non par necessario nè vero. Io nego dalla mia parte che questo debba parere o men vero o men necessario: tenete un esempio, e sarà svanita ogni difficoltà. Leggendo le Satire del Venosino, m' incontro là dove dice (1): *Festis potare diebus campana solitus trulla:* mai prima d'ora ebbi il destro di leggere questo nome *trulla;* comincia dunque una pena dell'animo per non sapere il significato di siffatta voce: ritorno addietro coll'occhio, ripeto meco medesimo quell'emistichio; noto agevolmente, che il verbo *potare* chiama nella *campana trulla* qualche utensile da bere: ne inferisco essere stata una tazza, forse di certa forma particolare. A miglior tempo cerco quella parola nel Forcellini, e veggo più bisogno di emendare questo grammatico, che definizione da imparare o approvare: vo in traccia degli altri passi, ove quel nome si trova, de' Latini; e dopo il maggiore studio ch'io v'abbia potuto mettere, intendo per fermo non trattarsi altrimenti di una tazza, ma bensì solamente di un mastello o brocca, che variava di forma e di uso, servendo a travasare non meno, che ad imbandire il vino, e mescere ne' bicchieri. Eccomi giunto, se io ben credo (e se fallassi, ognuno saprebbe sostituire l' esempio con maggiore felicità) a un concetto, vero e genuino, dell' antica *trulla:* come la interpretai da principio, non fu meno errore per esservi stati degli altri, che prima di me caddero nel medesimo fosso. Or io domando a chi mi domandava; e prima dilemi se io possa avere come atto compito dell' intelligenza, quello onde volea trovare il significato del nome *trulla*, e con un errore non troppo leggiero presi la *trulla* per una tazza; mentre quella è meglio assai di una brocca? Ho colto insemma in iscambio un' idea per l' altra; dunque ho capito altro che la *trulla:* posto pertanto che il mio atto mentale dovesse concepire la *trulla*, è cosa apertissima, che avendo io compreso tutt' altro, l'operazione mia riflessa non ha ottenuto il suo scopo; e per questo verso non è atto compiuto, ma informe e sgraziato. Ditemi ancora: se quest' atto non fu compiuto, venne forse il difetto dal segno a ciò destinato? Vi era forse qualche imperfezione nell' apprensione sensitiva, ch' io ebbi dal bel principio, della voce *trulla?* Dunque la fantasia trovossi fra l' atto compinto del senso che apprendeva colla lettura quel nome, e l'atto fallato e monco della intelligenza, che dovea raggiungerne il significato. Ditemi ancora una cosa e ho finito: allorchè io aggirandomi per li varj passaggi degli antichi scrittori cercava, e ottenni poi da ultimo la giusta e verace conoscenza della loro *trulla;* non è egli chiarissimo, che il segno mi assisteva sempre, e dirigeva la intenzione della mente? non è egli vero che a questo indirizzo io sono tenuto come della mia investigazione, così anche della scoperta che avessi fatta dell'idea ricercata? Or come porre, che la sensazione, recatami dalla voce scritta in Orazio, mi abbia menato alla cognizione, travagliosamente e dopo alquanto tempo ottenuta; se non poniamo che l' intelletto sia stato aiutato dalla detta sensazione o segno, che dir vogliamo? D' altra parte questo aiuto non si può attribuire che alla fantasia: perchè inferisce il concorso e quasi contatto del senso colla intelligenza, e sappiamo che in questo contatto e concorso appunto risiede la fantasia. Per tal modo abbiamo esemplificato e mostrato il caso, che la immaginazione coll' opera compinta del senso promuove e sollecita il compimento dell'operazione mentale: e in questo ci siamo avvaluti del segno arbitrario. Forse il mio lettore desidera tal esempio, che soddisfaccia due condizioni a un tempo; cioè dire che si riferisca al segno naturale o misto; e che vi appaia un soccorso scambievole tra il senso e l' intelligenza; in guisa da risaltarne, come l'opera sensitiva compia l' intellettiva, mentre la intellettiva compie la sensitiva; due operazioni, quinci e quindi incomplete e imperfette, che a vicenda si aiutano nel contatto loro, ch' è facoltà d' immaginazione, e promuovono ciascuna il perfezionamento o compimento dell' altra. Soffrite dunque un' altra esemplificazione, che sarà più breve, se Dio mi aiuta. Esistono naturalmente i cristalli; esistono lavorati da' meccanici: segno naturale, e segno misto: considerate ora gli ottici, che immaginarono prima, e poi perfezionarono l' uso delle lenti; e così aiutando l' astronomia e le scienze che diconsi naturali, conferirono tanto mirabilmente al progresso di questa specie di cognizioni. L' effetto che produce sull' occhio il cristallo, come oggidì si lavora a perfezione, tutto lo dobbiamo per un lato alla natura e qualità di esso; per l' altro al raffinamento dell'arte nel preparare e disporre le varie lenti ai giusti intervalli: in ciò vedete chiaro il guadagno che a mano a mano venne facendo l' operazione sensitiva; la quale gradatamente fu soccorsa di mezzi migliori, e più efficaci allo scopo suo. A questi gradi del perfezionamento e compimento della sensazione o della vista corrispondono e s' interpongono in giusta proporzione i passi dell' opera intellettiva; che dopo aver avuto quel menomo vantaggio, di cui potè beneficarla il senso con quella prima e imperfettissima apprensione, somministratagli dal grezzo cristallo, rivolse il suo proprio guadagno a vantaggio del benefattore; e condusse l' uomo a lavorare i cristalli, affinchè meglio servissero al travaglio del sentimento. Allora la sensazione migliorata porse alla mente novello e maggiore aiuto; la mente per questo

(1) 2, Sat. 3, 143.

aiuto guadagnando, nuovi aiuti prestò al senso con perfezionare l'arte degli ottici: e così n'è avvenuta finalmente quella scambievole felicità che riguardo all'uso delle lenti con reciproco favore si procacciarono il senso e l'intelletto; favore dovuto alla esistenza della immaginazione, cioè del contatto naturale delle due grandi facoltà apprensive, onde fu l'uomo arricchito. Direte voi ancora che queste cose niente abbiano a fare coi segni? Ma non è forse una sensazione quella, che la luce apporta alla vista passando per mezzo a un vetro? O questo giuoco della luce e della lente, e queste impressioni sensitive che noi ne abbiamo dagli oggetti visibili, non contengono forse tutta l'origine d'innumerabili cognizioni per noi? e voi non confesserete ancora che quelle sensazioni sono *segni* per l'intelligibile, che in siffatte conoscenze apprendiamo?

29. Ho accennato qui sopra incidentemente a que' segni naturali, che servono alla prima e fondamentale cognizione, dove incomincia cronologicamente e logicamente, possiamo aggiungere scientificamente, lo sviluppo di nostra intelligenza: e ho detto che a quest'uopo occorre il lavoro di fantasia, nel quale l'opera incompleta così del senso come dell'intelletto si prestano a vicenda i mezzi e gli aiuti a perfezionarsi amendue. Tutto ciò sarà bello e chiaro, quando ci rammentiamo che il senso comincia a valere nell'uomo troppo tempo prima della mente; sicchè all'uomo bamboleggiante sono già in pronto molte e varie apprensioni sensitive, innanzi a ogni applicazione riflessa della sua intelligenza. Adunque non sì tosto in lui principia a spiegarsi la virtù della riflessione; che la fantasia, novella e vivacissima siccome ella è, versa nella mente quella moltitudine di segni naturali, che il senso abbia innanzi rimesso a sua disposizione: e sulle prime ne accadrà un'apprensione riflessa bensì, ma vagante e confusa per la inesperienza del conoscente; poi succederà miglior ordine e uso di que' medesimi segni, che da principio partorivano disordine e confusione: e da ultimo a perfezionar l'opera sopravviene l'insegnamento cattolico; il quale non fa capo dall'*io* dell'analisi, sabbiettivo e arbitrario, epperò informe, troncato, morto, dannoso alla scienza, pericoloso agli ordini sociali, inutile alla dottrina de' doveri, ingrato ad ogni sentir gentile e magnanimo, disadorno per la vita, non pauroso al colpevole, non giocondo ai savj, freddo per la religione, disprezzabile a Dio (1); ma sibbene ferma e dichiara l'*io* nell'origine sua, ch'è la creazione; creazione non più dell'uomo pensante, che di tutto l'altro universo: il che vuol dire in termini sodi e precisi, come l'insegnamento cattolico è osservato alla lettera dagli ontologisti cattolici, e non tanto alla lettera da' psicologisti nè acattolici nè cattolici: e ciò stesso vuol dire, come trattandosi qui per una parte di cominciare la filosofia, dove la Chiesa incomincia l'insegnamento; e per l'altra essendo evidentissimo, e a qualunque si voglia uomo innegabile, che la tempera e l'indole di un sistema viene da quella del suo principio; dobbiamo conchiudere, che la tempera e l'indole dell'ontologismo, da noi cattolici mantenuto sull'orme di s. Agostino, è tanto cattolica, e tanto meglio di quella di ogni altro sistema, quanto fuori dell'ontologismo non si è mai veduto, nè si vedrà, e ripugna logicamente che si debba vedere giammai, il principio enciclopedico identificarsi col principio dell'insegnamento cattolico.

(1) Nessuna cosa più facile, che giustificare con altrettante tesi, le quali in parte furono da altri e da me assaggiate, le macchie ch'io qui ascrivo al principio de' psicologi: parmi però che tanta evidenza sia in tanta moltitudine di questi differenti capi, da valere essa sola meglio di tutte le tesi, come hanno gli assiomi virtù dimostrativa più assai de' teoremi

Corollario I.

30. In tutte le maniere di segni, il ministero e ufficio loro è dovuto alla fantasia; e consiste nel guidare la riflessione ad apprenderne il significato; guidarla, io dico, o spontaneamente del tutto, o del tutto arbitrariamente, o in una guisa spontanea in sè medesima e arbitraria nella sua origine.

Corollario II.

31. Il segno misto proviene da una modificazione arbitraria del segno naturale.

Corollario III.

32. Segno arbitrario è, quando il segno misto riceve per la convenzione e piacere degli uomini una virtù significativa, ch'esso non ha in sè medesimo: talchè in ciaschedun segno arbitrario dobbiamo distinguere una doppia virtù o valore di segno; e sarà misto, considerato che sia nella origine sua arbitraria e nella sua spontanea significanza; sarà poi segno artificiale, considerato nella destinazione posteriore, che dalla libera convenzione ha ricevuto. Donde si vede che il segno arbitrario porta in sè non una, ma due condizioni arbitrarie; la prima gli venne quando sussistette come segno misto; la seconda, allorchè gli sopraggiunse la qualità di segno artificiale: e a tal modo in un segno solo troviamo due forme significative; l'una essenziale, l'altra accidentale; quella gli conferisce lo stato suo proprio, questa lo arricchisce, senza mutarlo, di una proprietà imprestata, e sempre variabile e caduca a piacere dell'uomo.

SCOLIO.

33. A qualcuno per avventura sembrerà da cercarsi, il perchè non possa un segno naturale

cirare, come fa il segno misto, a comporre il segno arbitrario; cioè dire, perchè veggiamo nel segno artificiale essere il doppio valore di segno misto e di segno arbitrario; e non così quello di segno naturale semplicemente e di segno arbitrario. Io propongo volentieri le quistioni, non solamente per la speranza che ho di trovarne, se Dio mi aiuta, lo sviluppo e la fine; ma più per desiderio, che s' ingrandisca nelle mani degli uomini capaci la filosofia: tenendo io ben fermo, che siccome nessuna parte dello scibile è, a par della nostra, feconda delle difficoltà e delle dispute; così nessuna debba altrettanto guadagnare dalle dispute e dalle difficoltà. Il danno e lo sfregio di questa scienza, dirò meglio madre delle scienze, nè derivò mai, nè potrebbe derivare dal moltiplicarsi delle nuove quistioni: il pericolo della filosofia è come quello di chi deve girare in un laberinto; se avete il filo, girate sicuro e franco da per tutto; bensì se quello vi manca, vi smarrite al primo passo. Il nostro filo comincia dal principio enciclopedico, e si svolge col rigore della logica e col retto uso de' metodi: adunque il pericolo del filosofo procede inversamente nella ragione composta del principio e del metodo. Ponete un principio, che definisca al tempo stesso l'origine e la distinzione delle cose nella origine e partizione dello scibile; che sia esso medesimo una compendiosa enciclopedia; che comprenda sovranamente l'obbietto, quanto esso è, dell'umana intelligenza, e soprattutto che possegga divinamente una espressione infallibile: ponete una tale perizia de' due metodi, che si vergogni di proteggere l'uno diffamando l'altro, e piuttosto miri a bene e opportunamente adoperare ciascuno: a chi questo invidiabile corredo avesse, che danno, per amore di Dio, volete voi che facciano le quistioni, fossero pure moltiplicate come le arene del mare? Vero è, che in quest' ultimo caso gli sarebbe impossibile passarle in rivista tutte; ma la sua condizione non sarà meno felice, che quella di ogni uomo virtuoso e santo, il quale con sicura pena confessa di non avere potuto sempre mettere in opera quel maggior bene, che desiderò di fare. Tornando al mio soggetto mi proverò alla meglio di sciogliere il quesito.

Voi pertanto fareste l'ipotesi di un segno arbitrario, il quale sussistesse per l'aggiunzione di un nuovo e convenzionale valore significativo, fatta non già ad un segno misto, come qui ho definito, ma semplicemente a un segno naturale. Potrei per tutta risposta sollecitarvi a cercare un segno arbitrario, in cui si avverasse la vostra ipotesi; e pregarvi di consentire alla sopra esposta dottrina, semprechè nel fatto niun esempio troviate da farvi eccezione. Ma con ciò io non arriverei che al fatto, e rimarrei nella ignoranza della cagione sua: però aspirando io con tutto il cuore a divenire filosofo, mi credo in obbligo di rintracciare più su del fatto la ragione, se io posso, intima delle cose. Io dunque prendo a dimostrare, che il significato convenzionale non può mai congiungersi a un segno naturale senza più: spero che questo sarà un corollario del seguente

Problema II.

34. Spiegare la sovrapposizione, che uomo fa convenzionalmente, della significazione arbitraria alla significazione propria del segno misto.

L'uomo, naturalmente adorno degli organi, destinati ad articolare la voce, mette fuori liberamente piuttosto una voce che l'altra, o vogliamo dire produce arbitrariamente un suono articolato a preferenza di un altro; questo è per manifestissima evidenza quello che io chiamai segno misto: di fatti la voce è naturale; l'articolazione arbitraria: dunque avete in ciò una modificazione arbitraria del segno naturale, appunto come abbiamo fermato nel corollario secondo del preceduto problema. Adunque il segno artificiale non è modificazione di altro segno, ma propriamente imposizione di segno sopra segno, e di significato in altro significato. Sia in esempio il nome stesso dell'*uomo*. Ognuno conosce l'uomo in sè e negli altri uomini: chi non conoscesse (questo pure è un avviso ai psicologisti) altrimenti l'uomo, fuorchè in sè stesso, tenetevi pur certo che costui conoscerebbe dell' uomo appena la diecimillesima parte: abbiamo pertanto il concetto dell'uomo, avendo la conoscenza di esso. Questo concetto ha naturalmente il segno suo: segno perciò naturale; che sono io a me medesimo, allorchè mi conosco in me, e sono a me stesso pur gli altri, quando conosco me stesso (*sic*) negli altri. Io domando, perchè all'uomo non basti siffatto segno, ch'egli naturalmente possiede di sè medesimo in sè stesso e negli altri. La risposta, non difficile per nessuno, riesce a me più dilettevolo, perchè fa valere molto utilmente certe formole, ch' io già procurai d'introdurre nella logica, siccome quelle che mi sono sempre parute più semplici e più corrette di quelle altre, che in simiglianti libri si trovano. Per me la cognizione fisica si distingue a cagion del segno naturale che serve a conseguirla; mentrechè la cognizione metafisica non cerca più del segno arbitrario: quella cognizione, che dicono morale, non mi pare altro che un semplice supplemento alle due altre specie di cognizioni, prestatoci dal testimonio altrui. Dico adunque che il segno naturale per cui ciascheduno uomo conosce l'uomo, ci somministra la cognizione fisica, ma non più là: or siccome la fattezza e la tempera delle cognizioni metafisiche è migliore assai e più consistente, che non quella delle cognizioni fisiche; o in altri termini siccome la scienza metafisica domina assolutamente e governa le scienze fisiche, e il contrario saria lo sterminio delle une e dell'altra; così la natu-

ra, o più concretamente la divina opera della creazione, a cui dobbiamo, oltre all'esistenza e alla vita, il fondamentale e benedetto magistero per ogni buon governo della esistenza medesima e della vita, addottrinò fino da principio (chi è che lo nega, quando la Bibbia lo insegna, la storia lo dimostra, la ragione lo prova?) gli uomini a non contentarsi de' segni naturali, ma formare in aiuto della società, della coltura, della scienza e soprattutto della religione, di cui gli avversarj non dovrebbero così di leggieri dimenticarsi, gl'idiomi di segni arbitrari; i quali contengono la migliore e la più maravigliosa trasformazione delle cognizioni fisiche in metafisiche, riportandole dall'individuato al genere, e da'particolari agli universali. Di che terminando vegliamo, essere nel segno naturale incarnata la cognizione fisica, nell'arbitrario involta sia originalmente e sia derivatamente la metafisica; stantechè la cognizione metafisica è tale originalmente ed a rigore, quando le basta il segno arbitrario; ed è pur tale derivatamente e per artificio della riflessione, quando la cognizione fisica spogliata del segno naturale, e vestita dell'arbitrario, prende la forma e la virtù che alla cognizione, rigorosamente metafisica, per sua essenza compete. Più non dico sul pregio e utilità de' segni arbitrari; facciamoci in quella vece a investigarne la struttura, e quasi direi l'organismo.

A conservare maggior chiarezza prendiamo le mosse dalla dottrina, che qui ho esposta: il segno artificiale è segno proprio della cognizione metafisica; se non che questo deve intendersi con distinzione, essendovi delle cognizioni rigorosamente metafisiche, le quali al solo segno arbitrario si contentano; e delle altre, che ottengono per analogia dalla nostra medesima riflessione il segno insieme ed il grado di cognizioni metafisiche, quando nella origine erano fisiche semplicemente. Consideriamo dapprima questa seconda specie: siccome quella che senza fatica si connette col valore de'segni naturali, a cui deve la natural sua forma di cognizione fisica. Riprendiamo l'esempio: conosco l'uomo sotto il segno naturale; conosco l'uomo sotto il segno arbitrario. Vede ognuno che questa seconda cognizione vien dopo alla prima: se dunque fia manifesto il modo che tiene la riflessione, allorchè trapassa dalla prima alla seconda, o sostituisce il segno arbitrario al naturale; sarà pur manifesta la costruzione del segno arbitrario nelle conoscenze artificialmente metafisiche; cioè dire una metà del nostro problema. Io pertanto conosco l'uomo in me stesso e negli altri: qui interviene la fantasia coll'operazione sua spontanea, mediante il segno naturale, secondochè di sopra ho voluto mostrare. Quando dunque il natural segno viene sostituito dall'arbitrario, ciò importa un lavoro di fantasia, la quale servendo alla riflessione congiunge il nuovo segno al concetto che si rinnova, e si trasforma. Due cose però mi rimangono a dichiarare; la prima, che differenza passi nell'apprensione riflessiva tra conoscere l'uomo sotto il segno naturale, e conoscerlo sotto il segno arbitrario; la seconda, come avvenga nella fantasia l'applicazione del segno arbitrario in luogo del precedente segno naturale. E la differenza, che ho detto, si esprime, a mio credere, molto aggiustatamente, purchè affermiamo, che il conoscere per influsso del segno naturale è conoscere l'individuato, laddove coll'aiuto del segno arbitrario si conosce il genere. Ciò vuol dire che la cognizione dell'individuato o fisica procede per due apprensioni, congiunte non pur in sè medesime e nel subbiettivo, ma inoltre nella cosa stessa che si apprende, come sensibile pel senso e come intelligibile per l'intelletto; o così io apprendo pel senso me stesso in quanto sono sensibile, e per l'intelletto apprendo altresì me stesso in quanto sono intelligibile: i due obbietti del senso e dell' intelligenza si congiungono essi medesimi nell' individuato, come le due apprensioni, che io conseguisco applicandovi il senso e l'intelligenza si congiungono nell'anima mia. La cognizione del genere procede in quella vece per due apprensioni, che soltanto nell'anima e nel subbiettivo si associano e si connettono; ma nell'obbiettivo non hanno la menoma congiunzione fra loro: epperò io sotto il segno arbitrario apprendo a cagion d'esempio l'*uomo*; esercitando il senso sul vocabolo uomo, e l'intelletto sul genere che è l'uomo: nell'anima e nella fantasia si uniscono le due apprensioni, il che è tanto vero che una fa da segno in aiuto dell'altra; nientedimeno dal lato obbiettivo il vocabolo uomo nessuna congiunzione ha col genere uomo; altrimenti non saria più un segno arbitrario. Molto importa qui l'avvanzarci a fare un paragone tra l'obbietto proprio e particolare dell'intelligenza in quelle due apprensioni, che concorrono a distinguere la cognizione fisica; e l'obbietto della intelligenza medesima, quand'ella trasformando la cognizione fisica in metafisica procede col segno arbitrario. Ho già chiamato questo secondo obbietto col nome di genere; il primo non l'ho chiamato, nè avrei potuto farlo: e ognuno intende il perchè. Il genere esprime di sua natura ogni atto particolare e individuato; epperò è unico e indivisibile; al contrario l'atto individuato è molliplice nella divisione delle sustanze, in cui si adempie: in guisachè il genere contiene il molliplice senza essere molliplice in sè medesimo; lo contiene dico intelligibilmente, siccome quello che risiede nell'intelligibile; l'individuato invece significa unità, mentre è veramente molliplice, attesochè la possibilità dovendosi misurare col genere non finisce a un individuato solo, ma trascorre all'infinito. Sempre però è indubitabile, che l'individuato significa unità, e il genere esprime il molliplice. Adunque per la cognizione fisica si conosce il genere nella unità

dell' individuato, e non nella espressione sua propria, ch'è quella dell'infinito: bensì dopo la sostituzione del segno arbitrario al naturale, e della forma di cognizione metafisica a quella di fisica, il genere si mostra per quello che è, spiegando la espressione sua, e dinotando la possibilità, non circoscritta dall'individuato. Il motivo di tutto questo trovasi appunto nel segno naturale per una parte, che avendo nella sustanza, donde esso proviene, il fondamento della virtù e significanza sua, sopprime quasi e nasconde colla particolarità sua propria la generalità dell'idea: come ponno, meglio che altri testificare i geometri, i quali dopo avere delineato niente più che una figura individuata e particolare, fanno da quella risalire i discenti all'idea generale,di cui abbisognano per la scienza. Dall'altra parte il segno arbitrario, considerato come tale e in quanto tale, nessuna particolarità contiene di ciò ch'esso arbitrariamente significa; cioè dire il segno arbitrario nell'arbitrario suo officio di segno arbitrario non è parte dell'individuato, nè è natural prodotto della individuazione (1), com' è bensì ciascun segno naturale: adunque il segno arbitrario lascia libera da ogni ristrizione, e mantiene intatta e inviolata all'idea, ch'esso arbitrariamente esprime, la sua generalità; e permette alla riflessione di applicarvisi, e conoscerla,per così dire, nella sua integrità. E in ciò sta la forma e proprietà della cognizione metafisica, ch'ella arrivi oltre dalle limitazioni del contingente, e vada a rintracciare quel che non è fisico in alcuna maniera, o sensibile, ma bensì necessario ed infinito e puramente intelligibile. Di fatti la realtà delle cose create, come sopra rammentai, vale per due contrapposti elementi, che sono l'intelligibile, ed il sensibile, a' quali corrisponde la possibilità e l'atto: sicchè non potete uscire dal fisico, senza abbandonare l'atto creato e sensibile; nè potete questo abbandonare senza lasciare da banda il segno naturale; e neanche potete lasciare da banda il segno naturale, senza trovarvi alla cognizione metafisica: la quale siccome fa riscontro alla fisica, così occupa il luogo che non prende l'altra; come questa similmente arriva e si rimane, dove quella incomincia. Ma passiamo un poco avanti, e proviamoci a chiarire, in che modo la fantasia possa sostituire il segno arbitrario al naturale, e prestare così alla riflessione il mezzo di trasformare la cognizione fisica in metafisica.

35. Ottenuta la cognizione fisica, la fantasia è in possesso del segno naturale: poniamo che l' arbitrio destini il segno arbitrario da surrogarsi; vediamo quale fatica debba durare la immaginazione per surrogarlo effettivamente. Il segno naturale inchiude la sensazione, per cui esso è ricevuto nell'anima: il segno arbitrario non potendo essere che un sensibile (parmi averlo dimostrato colla tesi prima), porterà altresì una sensazione: e questa sensazione (che contiene il futuro segno arbitrario) per ora è un semplice segno misto di sè medesima. Chi ne potria dubitare? Ogni fatto è segno o naturale o misto, segno dico di sè stesso; dunque anche la voce articolata, o qualsivoglia scrittura, e simili. Così la fantasia dal bel principio del suo lavoro, che qui contempliamo, tiene alla mano due sensazioni, e due segni: non potrebbe forse congiungerli? ma perchè no, quando un pittore, a cagion di esempio, unisce nel suo quadro cento figure, ch'egli ritrae da moltissime apprensioni, fra loro sparse e divise; come dire talune dal vivo, tal altre da molti altri dipinti, dove egli sparsamente le vide, cioè n'ebbe tante sensazioni appartate? Dunque la fantasia congiungerà i due segni; e li somministrerà così uniti alla riflessione: questa dalla sua parte congiungerà le due apprensioni, a cui la menano i due segni avuti: saranno due apprensioni in quantochè arrivano a due obbietti; ma di due n'è fatta una per l' unità dell'atto riflesso che apprende. Qui dunque abbiamo in una sola apprensione o applicazione riflessa quattro elementi: l' idea che risponde al segno naturale, quella che al segno misto, e i due segni medesimi. Affinchè la riflessione arrivi al suo scopo, e la fantasia possa vantarsi di avere sostituito il segno arbitrario al naturale nella cognizione verbigrazia dell'uomo; basta che di quei quattro elementi scompariscano due: vo' dire il segno naturale, e l' idea che risponde al segno misto; giacchè allora non resterà che in una sola e medesima apprensione associata la sensazione, che dianzi serviva al segno misto, colla idea dapprima involta nel segno naturale; cioè non resterà che il segno arbitrario con una cognizione metafisica. Or tra le cose facili è facilissima quella di comprendere, che la fantasia può togliere l'influenza della sensazione, che facea le parti del segno naturale; e la riflessione può contenere sè stessa da quella idea, cui la chiamava il segno misto. E per verità se la fantasia dispone delle impressioni venute al senso; qual maraviglia, ch'essa le metta innanzi alla riflessione, o le tolga di mezzo a suo piacere? E se la riflessione è generalmente più o meno libera di sè stessa nello sceglersi il tema delle sue operazioni, perchè mai non potrebbe dirizzare o distrarre a suo talento le forze da questa o quella idea? Dunque de' quattro elementi, che si raccoglievano in una sola e medesima apprensione riflessa, ve ne rimarranno due soli, ad arbitrio congiunti, perchè di lor natura indipendenti e divisi. Se così non fosse, credete voi che gli uomini penerebbero tanto a imparare la stessa loro lingua nativa? Non è egli

(1) Arrossirei quasi di vedermi così a penare nell'esprimere queste osservazioni; se non leggessi in S. Agostino, che « *verbis de verbis agere tam implicatum est, quam digitos digitis inserere et confricare.* » *De Mag.* num. 14.

vero, che tanta e sì lunga difficoltà somministra una sicura prova del bisogno, che ha la riflessione, di fare l'abito a questa specie di congiugnimenti? Il quale caso è ben lungi dall'avverarsi dove si tratta di segni naturali, ovvero misti, il cui effetto per la riflessione è governato spontaneamente dalla stessa natura. Da ultimo io non veggo qual parte si possa recare in dubbio nel mio discorso. Negare che i segni arbitrari, che fanno il contorno alla seconda specie di cognizioni metafisiche, cioè derivate e trasformate, non si appoggino a' segni naturali; nessuno lo farà, il quale abbia fior di senno: dunque è innegabile che a spiegare la struttura di siffatti segni arbitrari conviene cominciare dal metterli in confronto coi segni naturali, in cui trovano il fondamento loro: ciò dimostra altrettanto innegabilmente che la origine di questa struttura, della quale ci travagliamo, dee prendersi dal concorso di quelli quattro elementi, che ho enumerati: siffatto concorso non può sussistere, che nel concorso di due riflesse apprensioni in una sola e medesima apprensione: da ultimo se vogliamo raggiungere lo scopo, e trovare il segno artificiale col suo significato, bisognerà pure levar di mezzo due di quelli elementi, cioè dire una delle due sensazioni e una delle due idee, come già ho notato: e siccome la sensazione qui non entra fuorchè per il contatto della intelligenza col senso, che vuol dire per la fantasia; e l'idea non entra, fuorchè per l'applicazione della virtù riflessiva: così quella sensazione non può sopprimersi che per opera di fantasia, e quella idea non può scomparire che per artifizio della riflessione. Dunque nè più ci vuole, nè basterebbe di meno a costruire l'opificio del segno arbitrario ne' concetti derivatamente metafisici.

36. Resta a dire di quelli altri concetti, che sono originariamente e rigorosamente metafisici, secondochè sopra ho dichiarato: questi abbracciano l'obbietto intelligibile, in quanto esprime l'assoluto, cioè Dio, e le sue pertinenze logiche; a differenza dell'obbietto proprio di ogni cognizione fisica, o ancora derivatamente metafisica, il quale esprime la possibilità delle creature, rappresentata nella idea della infinita virtù creatrice. Giacchè dunque a siffatti concetti, sovranamente metafisici e oltranaturali, soltanto servono e bastano i segni arbitrari: domandiamo per qual maniera si congiunga qui la sensazione, in qualità di segno, all'idea, come a suo significato. In questa parte non abbiamo più l'assistenza del segno naturale, che poi sparisca, come or ora definimmo intorno a' concetti derivatamente metafisici; dove dunque avevamo allora quattro elementi, de' quali erano due destinati ad essere soppressi; ora soli tre ne abbiamo: o sono il segno misto colla idea sua, e l'idea che vuole congiungersi al segno misto, affinchè divenga esso stesso un segno arbitrario. A spiegare come tolgasi di mezzo l'idea propria del segno misto, niente di nuovo ci occorre; atteso ciò che detto abbiamo della medesima, quando abbiamo considerato il segno arbitrario ne' concetti artificialmente metafisici. Ma la difficoltà risiede nello spiegare, come nelle cognizioni primariamente metafisiche possa la riflessione applicarsi all'idea stessa, primariamente metafisica.

Di fatti nell'altra specie, che abbiamo, fido in Dio, già esaurita delle cognizioni pur metafisiche, ma non originariamente tali, era ovvio intendere, che la riflessione si applicasse, per via del concetto fisico, a quell'idea, che poi divisa dal segno naturale, porgeva essa medesima il termine proprio del concetto di forma metafisica: laddove qui nessun concetto fisico può avviare la riflessione all'idea, che dee congiungersi al segno arbitrario; epperò si tratta di definire non già come di tre elementi ne sparisca uno; ma come si raccolgano in una sola apprensione riflessa questi tre elementi, affinchè vi sia poi il luogo a sopprimere l'uno, associando gli altri due: non si vede, per dir tutto in una parola, come mai la riflessione possa raggiungere l'idea da innestarsi nel segno arbitrario, quando essa idea è tale, che solo col segno arbitrario può essere colta dalla riflessione; donde sembra che la riflessione debba avere questi segni di già belli e formati, quando essa si mette a formarli.

Fia bene avvertire, come l'uso de' segni arbitrari comincia da quella specie che abbiamo considerata per la prima, cioè di concetti derivatamente metafisici: è questa una sentenza giustificata dalla stessa difficoltà, che ora ci travaglia sull'altra specie di segni pur arbitrari; giacchè qui troviamo tanto più aspra l'associazione del segno col significato, di quello che l'abbiamo trovata di sopra: e siccome abbiamo grande ragione di credere, che gli esercizi della riflessione osservino l'universale progresso di ogni facoltà artificiosa dal più agevole al meno; così dobbiamo tenere l'uso dei segni arbitrari ne' concetti originariamente metafisici, qual frutto di analogia, proveniente dall'uso tanto più facile de' medesimi ne' concetti metafisici per trasformazione. Ed è bello vedere che tra le due maniere differenti dei concetti metafisici si ha certa reciprocanza di condizione fra i due elementi degli uni e degli altri: negli uni veggiamo diritto di anteriorità per la minore fatica di porvi il segno; negli altri diritto di superiorità, perchè non venuti da qualche trasformazione, ma metafisici originariamente: si potrebbe dire che i concetti dell'una sorta hanno la precedenza cronologica, quelli dell'altra hanno la precedenza del grado. Ma poniamo da banda queste considerazioni accessorie.

La fatica di ritrovare quel che vogliamo, non sarà poi così gravosa, com' ella sembra terribile a primo aspetto; e se Dio m'aiuta ancora, io mi affido, che il problema presente andrà nel numero fortunato di quelli, che la filosofia non pure ha sciolti, ma li ha propriamente finiti. Dico adunque che noi siamo occupati del segno arbitrario, in quanto serve a'concetti dall' origine metafisici: dove terminano, dimando io, questi concetti, e che apprendono, e quale obbietto hanno? Iddio, e le sue prerogative; il vero ed il bene, in quanto con lui s' identificano; la causa prima, che è egli solo; il fine ultimo e universale, che è unicamente egli stesso; l' ordine e la legge, che da lui solo provengono: questo è tutto il campo delle cognizioni ab origine metafisiche. Per la maggior chiarezza di quello che voglio dire, consideriamo da una parte Iddio, e dall' altra parte tutta l'altra enumerazione che ho fatta pel campo fondamentale della metafisica: a giustificare questa divisione logica, basta avvertire che in Dio teniamo la sintesi, nel restante facciamo l' analisi; di fatti quel solo termine da una banda pesa nè più nè meno, che tutti gli altri termini enumerati dall' altra banda. Principiando adunque dal concetto di Dio, mi conviene ricordare quello che sopra ho dimostrato colla tesi seconda: essere sufficiente qualunque segno naturale per indurre la riflessione a concepire l' idea di Dio. Ciò posto, abbiamo senz' altro l' applicazione riflessa a questa idea: nè occorre altro cercare, giacchè, come ho ben dichiarato, il problema qui si riduce a trovare, come la riflessione possa cogliere quella idea metafisica, alla quale dee congiungersi il segno arbitrario. Adunque dopochè per fondamento della prima cognizione, come pure ho mostrato, l'intelletto si è coll' aiuto d'alcun segno naturale appropriata questa idea sovrana; se esso riunisce in una sola apprensione riflessa l' idea medesima, e il segno misto, e l' idea propria di quest' ultimo: gli sarà troppo facile sopprimere l'idea, somministratale dal segno misto, conservando il sensibile ond' ella era significata; e questo stesso associando alla sovrana idea per istituire il segno arbitrario, qual è nel nostro caso il nome adorato di *Dio*. Semprechè la riflessione tenga fermo il concetto di Dio, nessuna fatica le potrà costare il raggiungere qualunque delle idee metafisiche, contenute nella enumerazione sopraddetta, le quali lo collocai già per il mio scopo in disparte dalla stessa idea di Dio. E di vero tutti questi altri concetti, che numeral come secondarj, sono di natura loro e onninamente analitici: epperò è poco il dire che la riflessione trovi le idee, in cui quelli terminano, nella stessa idea sovrana di Dio, ma si deve dire che fuori di questa non le potrebbe mai più trovare. Se dunque l' intelletto è già in istato di applicarsi all' idea di Dio sempre che voglia; e se nella idea di Dio colla semplice distinzione logica trova gli obbietti di tutte le altre cognizioni originariamente metafisiche; chiaro è che nessuna cosa è tanto facile alla riflessione, quanto dirigere l' applicazione sua e alla idea sovrana e alle altre idee, metafisiche dall' origine: talchè raccogliendo dapprima i tre elementi, come ne' concetti derivativamente metafisici ne raccoglica quattro; e poi lasciandone uno addietro, come in quelli ne lasciava addietro due, connette coll' abitudine e coll' ajuto della memoria il segno dianzi misto, ed ora arbitrario, a un significato, originariamente metafisico, siccome vedemmo che connette il simigliante ai significato, metafisico per trasformazione.

37. Intendo fare, se lo posso, una esemplificazione, che debba piacere a quelli medesimi, i quali di esempi non abbisognano. Ogni uomo ha in concetto dell' infinito: postulato quanto altro mai solidissimo, come ancora nobilissimo in sè, e alla scienza che professiamo gloriosissimo. Chi avesse la sciagura di metterlo in dubbio, proverebbe per certissimo, essere egli medesimo assai meno, che uomo: non siete uomo, se non avete il fine dell' uomo; fine che termina all' infinito, e che non è fine a chi dell' infinito neppure abbia il concetto: solo se neghiate voi stesso, potete negare l'infinito. O al tutto infinito, e sopra ogni maraviglia mirabilissimo argomento, per inferire a priori la esistenza, come diciamo, di Dio!

L'infinito considerato in sè stesso è per ogni rispetto infinito: questo postulato importa una tale cognizione, che abbiamo, dell'infinito, quale arguisce l'idea concreta (1) di esso, senza la menoma astrazione. Ma noi possiamo altresì concepire l'infinito sotto un rispetto particolare, lasciando addietro tutti gli altri; in questa sorta di concetti l'idea dell'infinito non viene come concreta, ma come astrattiva; giacchè prende un rispetto solo, e gli altri abbandona, quantunque tutti quegl'infiniti rispetti non sieno infiniti, che nell'unico infinito il quale è Dio. Abbiamo dunque dell'infinito il concetto concreto, a cui nulla manca, perchè sia concreto; e il concetto astratto, dove tanto manca, da non poter essere che astratto. E siccome l' infinito è

(1) Quando diciamo idea, parlando delle idee che uomo abbia, diciamo l' intelligibile circoscritto col seguo; o in altri termini, l'intelligibile divenuto termine dell'apprensione riflessa dell' uomo. Che dunque una idea sia concreta o astratta, niente cangia alla natura semplicissima, perfettissima, assoluta, infinita dell'intelligibile: epperò quelli, che chiamando idea concreta suppongono di significare un'idea meno semplicissima, perfettissima, assoluta, infinita, di quello che quando chiamano idea astratta; costoro, dico, adoperano un linguaggio scorrettissimo, incapace di significare fuorchè una contradizione, impossibile a giustificare fuorchè cogli assurdi, e tanto più dannoso alla scienza, quantochè le viene imposto da chi soltanto può confonderla e straziarla.

a sè stesso infinitamente conoscibile, mentre ogni cognizione dell'uomo è finita essenzialmente; così torna vantaggiosissima alla nostra riflessione la industria di considerare analiticamente e in disparte que'rispetti principali, che noi possiamo distinguere logicamente in quel concetto, che abbiamo, concreto dell'unico Ente Infinito. La scienza però, che termina sempre col ristaurare la sintesi, riporta queste svariate astrazioni all'origine loro, cioè dire al concreto; nè permette di considerare a parte la infinita bontà, la infinita virtù, e simiglianti, fuorchè a patto di asserire sempre e solamente queste innumerabili perfezioni a quell' unico e sommo Essere, in tre Persone adorate indivisibile e puro atto. Fino a qui parliamo dell'infinito, onde si travaglia la metafisica: questo è senza più l' infinito in atto, poniamo che il concetto suo tenga naturalmente la forma concreta, e artificialmente la forma astrattiva.

I matematici discorrono pur essi dell'infinito, come di un elemento principalissimo de'teoremi loro: ma questo non è più l'infinito in atto, nè quell'unica essenza perfettissima, che è Dio. Il loro infinito è la semplice possibilità del numero e dell'estensione; e hanno ragione di tenerla per infinita, giacchè il supporla finita, sarebbe imporre i limiti alla libertà ed alla facoltà di Dio che crea: eglino adunque mandano il numero all'infinito, e moltiplicano la figura in infinito, quando comprendono nel numero tutta la possibilità de' numeri, e suppongono nella figura tutta la possibilità della figura. Adunque l'infinito de' matematici è quello precisamente, che gli scolastici chiamavano infinito, in potenza; e non può dirsi che il suo concetto sia semplicemente concreto, perchè non abbraccia il genere nella sua integrità; bensì dee chiamarsi astratto, perchè dal genere delle creature divide la successione, che fa il numero, e dal genere de'corpi le dimensioni che fanno l'esteso: dico dal genere delle une e degli altri: se non dovessimo conchiudere che i matematici astraessero dal concetto de'particolari, o vogliamo dire dalla cognizione fisica, anzichè dalla cognizione derivatamente metafisica (1): conchiusione, che solo a Locke può piacere, il quale invece di confessare che l'uomo conosce dentro i confini di sua capacità l'infinito, si persuadeva che l'uomo formasse da sè medesimo quella infinità, cui crede ravvisare nell'infinito. Bisogna convenire che nessuna ingenuità di fanciullo può venire in paragone con questa, veramente infinita, semplicità di chi volle formarsi da sè l'idea dell'infinito! Di fatti questa idea così formata non sarebbe, che un infinito nominale, servibile tutt' il più ad un ateo; ma inutile del tutto pe'metafisici, inutile ai matematici, e singolarmente buffonesco per gli uni e per gli altri: giacchè qual inferenza volete voi ricavare se state sul serio, da'ragionamenti verbigrazia della matematica, quando a luogo del vero infinito, ne sostituiate uno che sapete certo essere finito? L' ipotesi di una serie che vada all'infinito, come sussisterà più se la serie si ferma al finito? Il gran male si è, che mentre la semplicità de'fanciulli è sì poco comune tra gli uomini; quella di Locke tra i filosofi è poco meno che comunissima! Vorrei parlare più alla distesa di questo nominalismo, niente originale del sensista inglese: ma debbo guardarmi dal perdere il filo, e subito conchiuderò la esemplificazione, che qui volli riassumere di tutta la varietà de' segni arbitrari e dell'opificio loro.

Desiderate voi l'esempio di siffatti segni, applicati alla cognizione, derivatamente metafisica? prendete il nome dell'infinito nel senso dei matematici (1). Vi piace meglio vedere il segno artificiale adoperato nella cognizione, originariamente metafisica? e voi pigliate il nome

(1) Nessuno dee maravigliarsi, che io affermo, il concetto, che i matematici adoperano, dell'infinito venire per astrazione dal concetto concreto, che ci serve a conoscere il genere delle creature colla successione, e il genere de'corpi colla estensione: giacchè la notizia de' generi è concreta e non astratta, come l' ho dichiarato qui sopra e altrove (*Append. alla Dif.* in fine), e come arguiscono innumerabili ragionamenti, cioè tutti i discorsi che si son fatti, e si ponno fare ancora, in appoggio della mia prima tesi qui sopra, e di tutta la ideologia degli ontologisti cattolici: di quella ideologia, dico, a cui la immobile e invariata stabilità per tutti i secoli della scienza, in paragone della sempre variante istoria di ogni altra ideologia, somministra da sè sola un argomento, che vale per mille; come la indefettibilità, secondo l'apoftemma irrepugnabile di Cicerone, è privilegio della sapienza, e la mutabilità certo contrassegno delle opinioni capricciose e degl' idiotismi. S. Agostino però era per l'ideologia psicologica. Chi ha inventata questa asserzione? S. Bonaventura e s. Tommaso citano del continuo il filosofo principe, dovunque alludono alla ideologia ontologica: dunque s. Agostino è ontologista, anzi fondatore ed edificatore dell'ontologismo perfetto e cattolico.

(1) Ho detto già che i matematici tolgono l'obbietto loro dalle sostanze, come i fisici dal fenomeno. Or nelle sostanze trovando la successione e le dimensioni, donde viene il numero e l'esteso, o vogliamo dire il discreto e il continuo, arrivano co'segni arbitrari dalla cognizione, originariamente fisica, alla cognizione, derivatamente metafisica, dell'obbietto medesimo, in cui versa la scienza loro. Dopochè abbiano conseguito siffatta cognizione, avente la forma metafisica, del discreto e del continuo; trovano in questi due generi la possibilità del numero in infinito, e quella della figura altresì in infinito. Il trapasso dal genere concreto a queste due possibilità, ch'essi analiticamente riducono a due concetti, appartati da' generi stessi, importa bensì un passaggio dal concreto all' astratto, ma non cangia la natura della cognizione: epperò se la cognizione che hanno di questi generi è derivatamente metafisica; la cognizione ancora, che ne ricavano, astrattiva della possibilità di ciascuno in infinito, non può uscire dalla lista delle cognizioni, sol derivatamente metafisiche. Questo lo dovea mostrare, affinchè fosse riconosciuta buona e giusta la prima parte della esemplificazione triplice, che prende dall'infinito,

dell'infinito in uno de' due modi, propri della nostra professione: quando lo mettete colla cognizione concreta, eccovi il caso privilegiatissimo, di sopra spiegato, del meglio che augusto nome di Dio; giacchè, come vedete bene chiaramente, sono pretti e puri sinonimi quest'infinito e Dio: quando invece lo mettiate coll'astrazione in questa o quella prerogativa, logicamente appartata dalle altre che a Dio competono, eccovi il caso più ordinario per li segni arbitrari ne' concetti ab origine metafisici; dove cioè la riflessione coglie l'idea, ricavandola, come analisi, dalla sintesi, che già possedeva.

Corollario.

Dal problema si fa manifesto, perchè non possa la riflessione costruire il segno arbitrario sopra un segno puramente naturale, ma bensì sopra il segno misto soltanto. Quest'ultimo ha il vantaggio di tenere due significati; uno come segno naturale che rimane sempre, e uno come misto che è già divenuto: sicchè la riflessione sopprimendo il significato naturale, non perde di vista il segno medesimo, il quale ancor le serve come segno misto. Se fosse unicamente naturale, cesserebbe di trovarsi in potere della riflessione, come prima fosse tolto di mezzo il suo unico significato: laonde saria impossibile alla riflessione medesima occuparsi più oltre di questo segno, e trasferirlo a un significato arbitrario.

Scolio.

38. Quegli autori, che mostrarono d'ignorare, se il primitivo magistero e l'arte dei segni arbitrari fosse rivelata da Dio, dovettero non solamente conoscere poco la Bibbia, ma niente affatto comprendere della struttura e lavorio di siffatti segni. Imperocchè se la differenza dei segni naturali cogli artificiali non è minore di quella che passa dalla cognizione fisica alla metafisica, e se tutta la possibilità di trascorrere da quella cognizione a questa risiede nella facoltà di sostituire gli uni agli altri segni: chiara cosa è che la cognizione metafisica è inaccessibile per l'uomo, cui manchino i segni arbitrari, e che i segni arbitrari sono inescogitabili all'uomo stesso, fino a che gli manchi ogni esperimento della cognizione metafisica. Se Dio mi aiuta, parmi di avere alla mano una considerazione non disprezzabile. Facciamo che la santa Scrittura nulla dicesse di quello che dice per la divina istituzione de'segni artificiali: eccovi Adamo, che tiene in pronto naturalmente i soli segni naturali; veggiamo s'egli possa mai sognare l'uso degli arbitrari e convenzionali. Un tale uso importa esercizio di fantasia, che in soccorso della riflessione sopprima de' quattro elementi, enumerati di sopra, il segno naturale, conservando il misto; ed esercizio di riflessione, che distraendosi dall'idea, congiunta al segno misto, si fermi unicamente all'idea, involta nel segno naturale. Questo doppio esercizio delle due potenze o lo volete supporre in Adamo qual effetto spontaneo, e come si dice casuale; o piuttosto qual effetto considerato, e contemplato nella ragione di fine. Se considerato, questo è impossibile: stantechè il fine importa notizia, e qui nessuna notizia si suppone di quello, onde si cerca la prima contezza. Se lo volete spontaneo, la cosa è impossibile egualmente; giacchè spontaneo non può essere quel che naturale non è; nè naturale può essere, quel ch'è soggetto onninamente all'arbitrio. Il caso poi tutt'al più inferirebbe in contradizione con quello che voi desiderate: e di vero voi non parlate, credo io, del caso orrendo e sacrilego, eterna infamia di Epicuro: dunque chiamereste caso quello, che i cristiani ponno chiamare, cioè la concorrenza degli avvenimenti fuori di ogni arbitrio umano: ma con questa spiegazione non dovreste voi riconoscere in un caso tanto felice la più benigna e salutevole opera della provvidenza divina? Sarebbe egli questa ipotesi bastevole di conferire all'uomo la gloria di avere inventato il linguaggio? o non saria meglio e assai più giusto ravvisare in un fatto, tanto meno che arbitrario, la istituzione soprannaturale di un uso, alla nostra natura importantissimo e preziosissimo? Giacchè, notate bene, come Dio facesse all'uomo quella prima rivelazione dei linguaggio e delle osservanze religiose, noi non possiamo nè dobbiamo definirlo troppo minutamente: dica uno, che Iddio rivelasse con una rivelazione esteriore, qual è certamente quella fatta per il Nostro Signore Gesù Cristo; dica l'altro, che facesse con una rivelazione intima e nascosta, qual fu di tanti uomini profetici nell'antica e nella nuova Chiesa: nessuno dei due avrà buono da contrastare: giacchè in Adamo, quando era solo, parrebbe da una parte inutile una rivelazione esterna; ma dall'altra le formole costanti della Bibbia fanno credere più verisimile, quello che noi avremmo giudicato men necessario. Posto pertanto che discorressimo di una rivelazione interiore, vedete voi forse grande distanza da questa rivelazione a quel caso che voi supponete? che altro può sembrarvi una rivelazione interna, fuorchè un magistero interno? e che può fare un magistero interno, salvochè supplire la insufficienza della logica naturale? e come a ciò supplire senza mettere in opera le potenze in una guisa proporzionata allo scopo del magistero? e finalmente come questo fare, senza adempiere nè più e nè meno il caso, da voi protetto?

Dunque sarà in filosofia una questione di vocaboli, se il segno arbitrario sia dovuto dapprima alla rivelazione o pure al caso! O vituperosissima questione! quanto a me io vorrei piuttosto morire che sopprimere le lodi della divina Provvidenza, dovunque lo da lei sia con-

dotto a ritrovarle; e repulo il nome di caso, tanto vile e vergognoso in sè stesso, quanto equivoco e volgare innanzi alla scienza. D'altronde dicendo io semplicemente, che la rivelazione ha dato in principio all'uomo la dottrina del culto e della favella, ho il guadagno di risparmiare altre spiegazioni per tenermi fuori dal numero infamissimo de' increziani e degli epicurei: chi non si accomoda al mio stile, dovrà non solamente fare più di una spiegazione, ma trovare chi sia disposto a riceverla.

Ho argomentato finora dalla parte, agli avversari più vantaggiosa: ma non perciò intendo farmi trattare da inesperto, peggio di quello che sono. Dacchè dunque ho ammesso per un momento la ipotesi del caso loro; si contentino in cambio di fare brevemente una ipotesi essi medesimi, e ammettere il caso che io descrivo. Siavi un cattolico, ben convinto della religione soprannaturale e rivelata che egli professa, ma non troppo serio e profondo nelle speculazioni scientifiche, onde suol dilettarsi: poniamo che nell'esercitarsi costui sulla confutazione del razionalismo, gli nasca in pensiero così per semplice incidente un problema, concepito in quegli termini: Iddio rivelando dice ad Abramo *ambula coram me;* non ci è che dire, questa è una rivelazione senza contrasto: ma saria potuto accadere giammai, per fare una speculazione puramente astratta, che Iddio si fosse contenuto da questa rivelazione, e che frattanto Abramo avesse da sè medesimo, e col lume unicamente naturale, conosciuto quel precetto, che non differisce in sustanza dalla massima gloriosa del gentile filosofo *sequere Deum?* Un uomo superficiale a segno, da prendere a petto questa domanda, niun ritegno avrebbe di dare alla medesima una risoluzione affermativa; e penserebbe di essere gran fatto, e di non volgare ingegno, per aver saputo intendere, che una cosa, possibile ai gentili, non dovea essere meno fattibile al padre inclito della nostra fede. Tutti quelli per altro, che aleno meglio esercitati a capire ciò che dicono e ciò che fanno, nessun conto ponno tenere di un problema tanto meno decoroso all'uomo, quanto più pericoloso alla scienza, e poco onorevole a Dio e alla religione. Imperocchè per cominciare dalla dignità e grado nobilissimo della nostra natura, questa niente può guadagnare a discapito della divina Provvidenza: la Provvidenza poi nessuna lode riceve da chi vuol mettere in mostra il basso prezzo e quasi la inutilità de' suoi miracoli: quindi la scienza rimane più esposta alle lusinghe del razionalismo, e la religione è compromessa da gente che si gloria di sostenerla. E da ultimo che farvene di un problema, a cui nessuna risposta si può dare senza supporre de'fatti che la storia nè dice, nè, se il dicesse, potrebbe attestarli convenevolmente? Per qual modo accertare lo scopritore di una massima, la quale probabilmente non è meno antica del genere umano? Direste forse che prima della legge del Sinai gli uomini nulla sapessero di dovere adorare il solo e vero Dio, e i figliuoli nulla dell'obbligo che hanno di onorare i parenti? O per avventura osereste conchiudere, che il caso avria potuto supplire alla rivelazione da Dio fatta a Mosè? Chi non arrossirebbe di tai problemi, e di simigliantl risoluzioni?

Ora considerate quanto differisca da questo il caso, per cui volete che gli uomini potessero da sè inventare l'usanza de' segni arbitrari. Dalla mia parte io sostengo, ch' essi non ebbero pure il bisogno d'inventarli, come non ebbe d'uopo Mosè di cercare il Decalogo nella natura dell'uomo. Tenete una dimostrazione, a cui se troppo non vi persuade, farete grazia di rispondere: altrimenti unitevi a me e a tanti altri per commendare quest' altro miracolo della divina bontà.

Postulato IV.

39. È impossibile che l'uomo adoperi la facoltà ragionevole o deduttiva, fino a che gli manchi ogni uso del segno arbitrario.

Il primo schiarimento e migliore che io penso dover aggiungere a questo postulato, si è quello d'invitare gli avversari a pubblicare qualunque siasi argomentazione, capace a giudizio loro d'essere costruita e incatenata senza bisogno di alcun segno artificiale.

Il secondo, a titolo di mero esercizio logico, sia questo. Ogni ragionamento è dovuto all'invocazione, se così debbo dire, del genere: chi al genere non si accosta, potrà fare per avventura delle prodezze, più o meno simili a quelle de' bruti; ma ragionamenti non ne costruirà in eterno. Lasciamo stare il sillogismo e ogni argomentazione, che va dal genere maggiore al minore, o da questo agl' individuati; lasciamo ancora le raziocinazioni rigorosamente analitiche, come quelle de' matematici e dei buoni filosofi, che procedendo sempre dentro i confini del genere, vanno dall' unità d'isolamento alla unità integrale ed armonica della sintesi: guardiamo soltanto al processo proprio degli sperimentali, che ha nome induzione, e che la logica non ammetterebbe, fuorchè in grado di congettura o poco più, dove si trattasse di scienze, superiori alle osservazioni de' fisici. Io voglio che leviate dalla induzione qualunque rispetto al genere; e poi dobbiate dirmi, se ciò che rimane dell'argomento sia mai più un argomento! O non è vero che la induzione si fa per il ricorso da' particolari al generale? E se dopo avere enumerato cento individui, conchiudete altresì a cento individui; che altro avete nel conseguente, fuorchè una ridicola e inutile ripetizione della premessa? Dunque la induzione non v'è più, se dal percorrere molti individui non inferite a tutti gl' individui, che vuol dire al genere: giacchè nessuno può con-

cepire tutti quanti gl' individui, se non li contempla, dove soltanto ei si ritrovano tutti, cioè nel genere. L' uomo pertanto a cui sia ignoto il genere, non inferisce; e così non può ragionare, foss'ancora per semplice induzione.

Dopo ciò ponete mente alla impossibilità di conseguire il genere senza uso del segno arbitrario. Perciocchè nelle altre maniere di segni intervenendo più o meno l'opera della natura a conferire loro il valore e la significanza, il genere non può ammeno di comparire particolareggiato, ristretto e chiuso ne' confini della sustanza e della creatura; e quando questo non fosse, il segno nulla terrebbe del naturale, perchè tutto il creato ha per condizione sua essenziale la limitazione. O dunque il segno limita e circoscrive la infinità del generale, e così deve tenere, per virtù dell' opera di Dio nella creazione, l' attitudine a limitare quello ch' è per sè illimitato, e occultare colla sua natura sensibile la immensità, naturale all'intelligibile: o il segno mantiene al genere la sua infinità, e così fa mostra di non avere forza per limitarla; il che vuol dire in termini più chiari, come non essendo il genere obbligato a siffatto segno, nè avendo naturale rispetto verso di questo, la sua congiunzione al medesimo è tanto accidentale ed esteriore, da non derivarne per la limitazione, propria del segno, alcuna ristrizione all' ampiezza del genere.

Donde si raccoglie per sicura evidenza, che l' apprensione del genere è impossibile nella cognizione fisica; come non può ammeno di ottenersi colla metafisica: e questo per ultimo inferisce che la seconda cognizione e non la prima; il genere e non l' individuato; il segno arbitrario non il naturale, prestano i materiali e contengono i mezzi per l' esercizio di nostra facoltà ragionevole.

Gli avversarj, semprechè pensino di potere sfuggire a queste conclusioni dovranno pur dire di due cose l' una: o che il segno naturale e misto sieno sufficienti a conseguire il genere; o che il genere si possa ottenere senza nè il segno naturale nè il misto nè l' arbitrario.

Io bramo dissuaderli da questa scelta; o, comunque sia, far loro intendere che non è troppo agevole preferire l' una parte o l' altra. Dicano dunque che si arriva al genere senza nessuna specie di segno: la risposta per vero dire sarebbe da disperato, più che altro: nessuno dunque la vorrà fare; ma noi discutiamola, ad un di presso come gli algebristi s'intrattengono delle quantità immaginarie.

Conoscere senza niuna specie di segno! Il minor male di questa sentenza è il paradosso, che ognuno vi vede dentro. E voi che rispondete non siete, credo io, degli ontologisti; altrimenti come passare senza aiuto di segno alcuno dalla indeterminazione dell' intuito alla determinazione riflessa! Il mezzo della determinazione è sempre e necessariamente e unicamente e innegabilmente il segno. Sarete dunque uno psicologista; ma come spiegare la cognizione senza niuno influsso del sentimento? questo sarebbe distruggere ogni psicologismo. D' altronde l' influsso del sentimento come potrebb' essere minore di quel che fu d' uopo a costruire il segno? Ogni sensazione è determinata; ogni determinazione in materia di conoscenza è segno: vorreste negare cose tanto evidentissime? Che altro dobbiate essere, non essendo nè potendo essere ontologista nè psicologista, io mi credo disobbligato dallo indovinarlo.

Frattanto voi conoscereste senza segno alcuno: ciò inferirebbe che per voi l'unico sistema plausibile fosse il panteismo. Conoscere senza bisogno di quale che sia segno, è conoscere indipendentemente da ogni influsso della determinazione sensibile: or il sensibile nella conoscenza non può intervenire, che con questo solo ufficio di circoscrivere e determinare; dunque nella vostra cognizione nulla più trovereste che vi attestasse la vostra esistenza sensitiva; dunque non avreste alcuna coscienza del subbietto, la quale non si rifondesse nella contezza dell'obbietto; epperò la coscienza non differirebbe dalla scienza, il che non può essere altro che rigorosissimo panteismo.

Vengo alla seconda parte della disgiuntiva. Preferiranno dunque asserire, che a fine di cogliere il genere, basti il segno più o meno dovuto alla natura. Vi rimane però a definire, se basti solo, o se basti coll'intervento d'alcuna operazione subbiettiva. Solo non può bastare, perchè tra le cose assurde è assurdissima, che l'atto individuato del genere non istia in opposizione colla infinità del genere; o pure che una modificazione arbitraria del segno naturale tolga la naturale opposizione tra questo segno medesimo, e la infinità del genere. Ogni operazione poi subbiettiva (questo è il vero caso degli avversarj) o tiene la semplice condizione di segno naturale, e varrà l'inconveniente che ora ho notato per il medesimo; o riceve modificazione arbitraria e divien segno misto, e varrà lo sconcio che ho qui dichiarato per quella modificazione appunto; o da ultimo consisterà propriamente in un segno arbitrario; e in questo caso mi concederete che io non avea torto, e che di quella scelta niun bisogno v'è più.

Lemma.

Iddio creò l'uomo in perfetto stato ed uso della facoltà ragionevole.

Con chi dubitasse di questa proposizione, io non vorrei qui avere che fare: perchè veramente non ho mai pensato d'indirizzare questo piccolo scritto nè agli atei, nè agli stessi gentili.

Conchiusione.

Dunque Iddio creò l'uomo col perfetto uso dei

segni arbitrari: sicchè niun luogo rimane a fare de' primi segni arbitrari un ritrovalo dell'uomo.

40. Mi sia permesso fare un breve saggio dei più luculenti passi della santa Scrittura, a quali assicurano alla tradizione soprannaturale della Chiesa il solenne articolo della primitiva rivelazione della parola. Parmi glorioso alla filosofia, s'ella cogliende la propizia occasione mostri il suo buon desiderio di rendere alla teologia qualche servigio per gl'immensi benefizi, che in tutti i tempi ne ha ricevuto (1).

I. Ecco talune formole, similissime fra di loro, a' versi 4, 8 e 10 del Genesi: *Appellavitque lucem diem et tenebras noctem: vocavitque Deus firmamentum coelum: et vocavit Deus aridam terram, congregationesque aquarum appellavit maria.* Di qui si conchiude che Iddio *pose i nomi* alla luce, alle tenebre, al firmamento, alla terra, al mare. Or questi nomi servivano forse a lui stesso? Chi potrebbe sognare tanta assurdità! Volete che fossero destinati a uso delle nature irragionevoli? e così cadreste dalla padella nelle brage. Ricorrete agli angeli? ma come vi parrebbe di dovere riferire a chi neppure vien quivi accennato espressamente, quello che non vi piace riportare all'uomo, di cui vi si discorre principalmente? Poniamo in fine che gli uomini dovessero avere tanta agevolezza ad inventare il segno arbitrario, da rendere inutile la rivelazione soprannaturale, e l'istituzione propriamente divina della favella; e chi vorrà concedere che gli angeli fossero in condizione peggiore e più bisognevole? Epperò il bisogno dei segni arbitrari non sarà stato minore per gli uomini, che per gli angeli. Questo frattanto è tutto il meno. Donde potreste voi assicurare, o dirò meglio congetturare soltanto, che la favella degli angeli fosse precisamente la stessa di quella degli uomini? Certo è che questi nomi, da Dio imposti, sono nati fatti per la umana intelligenza: dunque se in quelli è una rivelazione, dovette la rivelazione essere destinata all'uomo. E poi come non vedete, ch'ei son destinati all'uomo, se il libro del Genesi è scritto per gli uomini? Ma con quale scopo, e con che utile vorreste voi che Mosè ci avesse fatto sapere quei cinque nomi angelici? Bensì con somma utilità, per l'obbligazioni di riconoscenza dalla parte nostra, ci fa intendere che i primi segni arbitrari ne furono regalati da Dio medesimo. Voi dunque, il quale non riuscite altrimenti a occultare l'immenso bene della rivelazione in questa parte ancora; osereste dire che Iddio non rivelò il segno arbitrario, perchè bisogno non ve n'era; mentre figurando che que' nomi servissero agli angeli e non punto agli uomini, fate comparire inutile la rivelazione, trasmessaci per Mosè, di que' medesimi nomi? Così incominciate dal sopprimere l'utilità di quella rivelazione che abbiamo, per terminare conchiudendo la inutilità di quella rivelazione, che voi vorreste dimostrare impossibile; senza accorgervi affatto che per voi è impossibile fare sparire l'utilità della presente rivelazione; sicchè inutilmente conchiudete *ab esse ad non posse.*

II. *Creavit eos, et benedixit illis, et vocavit nomen eorum Adam* (ib. 5, 2). Come salvare questo dettato della rivelazione, scritto tanto espressamente nel Genesi; se neghiamo che il nome di Adamo sia stato in tutto rigor di termine, istituito e assegnato da Dio medesimo? Non è forse vero che noi pure dopo tanti secoli intendiamo colla voce *Adam* il padre di tutta la generazione degli uomini? Or se taluno voglia sapere l'origine di questo nome; e se altri gli risponda, ch'esso più o meno probabilmente fu destinato dall'arbitrio umano a significare il primo uomo; in qual modo scusare questa risposta da una evidentissima contraddizione colla Bibbia, la quale dice senza equivoci ne' misteri; *Deus vocavit nomen eorum Adam?* Ponno forse accordarsi fra loro due origini così diverse, come sono l'aver Iddio prefisso ed imposto un tal nome; e l'averlo imposto gli uomini per invenzione ed arbitrio loro? Come inventare quello ch'è già prefisso e ordinato? Come esercitare l'arbitrio, dove è andata innanzi la disposizione di Dio? Dicete almeno solamente, che gli uomini potevano abbandonare quel nome, e sostituirne un altro; come sarà forse accaduto in qualcuna delle lingue, nate sotto Babele: ma dopochè questo nome era stato già introdotto nel mondo per divina istituzione, pensare che possa aversi come introdotto nel mondo per un semplice trovato degli uomini, pare tanto contraddittorio e assurdo, quanto le assurdità e contradizioni più manifeste.

III. *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus* (ib. 2, 19). Qual

(1) Dai gentili niente più avemmo, che un tal disegno della filosofia: solo i santi Padri la fondarono e la recarono a stato di scienza: i dottori scolastici la salvarono, e la presentarono al mondo, in forma di nobilissima disciplina; i teologi dell'età seguente, come non le fussero inutili, se ne vede un esempio certo in Sigismondo Gerdil. E che dirà il secolo, e fino a qual punto non si dovrà stupire, vedendo risorte dalla più esecrabile dimenticanza, non pur dimenticanza, ma proprio conculcazione e sterminio le opere gravissime, solidissime, profondissime, e di più elegantissime di quel povero parroco d'un meschinissimo villaggio, vo' dire di Tommaso Rossi, vero Platone alla stessa età o allo splendore medesimo di Giambattista Vico? Pochi uomini il genere umano potrebbe oggi vantare più benemeriti di coloro, i quali presero felicemente a ripubblicare gli scritti del parroco Rossi: voglia Iddio che noi ti possiamo intendere e spiegare comodamente dopo tante perdite, che ha fatto la tradizione dei maestri, e il linguaggio legittimo delle più nobili scuole.

mai espressione sarebbe di questa più efficace a spiegare il divino magistero nell'uso e istituzione de' segni artificiali? Dopochè Iddio ebbe somministrato al primo degli uomini alquanti modelli di nomi, divinamente composti, secondo quello che or ora ne abbiamo veduto; niente altro gli rimaneva tranne di chiamare il suo bene amato discepolo a una pratica imitazione di quelli esemplari medesimi. Nè per verità saria sembrato necessario, e nemmeno vantaggioso all'intento divino il prescrivere a' nuovi parlanti tutti a uno a uno gl'innumerabili segni, onde il buon avvanzamento delle cognizioni loro potava abbisognare: stantechè da un lato i segni arbitrari contengono un manifesto esercizio dell'arbitrio naturale; e a Dio, che un dono sì grande avea fatto all'uomo, piaceva indubitabilmente ch'egli se ne valesse in tutti i modi più onesti e salutari: dall'altro lato era pur agevole per Adamo l'accrescere siffatti mezzi ed aiuti alla sua ragione, governandosi sulla norma de' divini modelli.

E da ultimo, se non vogliamo negare che la fantasia è pur ella una stimabilissima facoltà; e se dobbiamo convenire per le cose di sopra chiarite, che tutto il campo libero della immaginazione sta rinchiuso nell'opera de' segni o misti o artificiali; come dovremmo poi credere che Iddio volesse decimare la naturale estensione delle facoltà ad uno, in cui queste facoltà egli avea creato così ampie e magnifiche? In tutto dunque si congiunge e armonizza la bontà di Dio colla sapienza e magistero suo: e la nostra debolezza ha ragione di tenersi onorata assai, quando si tenui speculazioni, come le nostre sono, la conducono a ravvisare in alcuna guisa l'infinito accordo delle perfezioni divine (1).

41. La tradizione della Chiesa parmi tanto spiegata e luculenta su questo proposito, da poter fare le veci di ogni altra dimostrazione. Prego dunque e scongiuro i teologi stessi a mettere questa tesi sulla rivelazione primitiva della favella fra i temi loro giornalieri, se così debbo esprimermi, e inserirla ne' libri ancora più elementari per le scuole: essa tra le mani loro sarà una miniera preziosa, donde riceverà la teologia stessa maggiore lume in quella che tratta i benefizi, da Dio concessi all'uomo, e le glorie dell'autore di ogni creata natura, manifestate e proclamate nella rivelazione soprannaturale; e donde altresì saranno messi in mostra quegl'innumerabili e preziosi documenti, che i santi Padri e tutta la cattolica tradizione ci somministrano in questa parte ancora. Io, che le scienze sacre intendo assai meno di quello che vorrei, debbo contentarmi di un cenno, e non più, sopra quella tanta parte degli scrittori ecclesiastici, che in tutti i tempi avvertirono e raccomandarono la divina istituzione dei primi segni arbitrari. Può servire di grave e preziosa introduzione il comento di Agostino Calmet: *Sermonis formandi primum auctorem, sicut et qui primus rebus nomina dedit, admirati sunt, nec immerito veteres philosophi:* Plato in Cratylo; Tullius lib. 1 Tuscul. quaest. §. 25; quis primus, quod summae sapientiae Pythagoran visum est, omnibus rebus imposuit nomina? *Prophetico id Adami spiritui tribuendum censet s. Clemens Alexandrinus* (Strom. lib. 1.): *nec sane res erat e media quadam sapientia, sed maxima ac supra humanam. Hebraica brutorum nomina a primo homine olim imposita, continuari apud suos asserit Josephus* (Antiq. lib. 1, c. 1); *ex quo recta consecutione infertur, Adamum inditam habuisse a Deo hebraice loquendi facultatem* (in Gen. cap. 2, vers. 20). Una proporzione maggiore e più felice tra la Bibbia e la tradizione cattolica non solamente non potrebbe darsi, ma neppure desiderarsi o pensarsi: giacchè i testimoni per la rivelazione della favella incominciarono dal principio stesso del Genesi; e le autorità dei Padri cominciano da Clemente d'Alessandria: parmi che se questa volta non abbiamo raggiunto le origini, mai più le raggiungeremo in nessuna cosa. Nuovo, stupendo, risplendentissimo è il parlare del grande s. Teofilo Antiocheno (lib. 2 ad Autolycum §. 3, ap. Gallandi Biblioth. Patr. tom. 2, pag. 99): *Neque enim potuisset homo vocare diem lucem, tenebras autem noctem; immo nec aliis rebus nomina imponere, nisi illa ab earum conditore accepisset Deo.* Il pensiero del Crisostomo è altrettanto certo e spiccato: e dapprima egli considera Iddio, che fa le parti di architetto e maestro sovrano, quando pone i fondamenti del primitivo idioma, foggiando e destinando i nomi al dì e alla notte, al cielo, alla terra, al mare: *nam quemadmodum optimus artifex, arte sua vas aliquod facturus, non antea illi nomen imponit, donec absolvat; ita et misericors Dominus nomina elementis non antea imponit, donec ea in propria loca suo praecepto ponat:* (In op. sex dier. hom. 5): viene poi a' segni arbitrari, che l'uomo non ricevelle da Dio belli e destinati, ma soltanto li destinò egli sotto il magistero divino; e ferma per evidente dal testo del Genesi, che *Deus Adam instruit, ut animantibus brutis, tanquam dominus, nomina indat.*

Niente più voglio citare, fuorchè quel capolavoro di teologica maturità, di filosofico ingegno, e d'una dialettica meglio assai che socra-

(1) Nè il menomo dubbio si potrebbe muovere dal lato della ermeneutica sopra il valore delle frasi ch'io ho preso, come dovea, dalla Volgata; perciocchè oltre all'essere tutte queste formole strettamente legate alla sacra lettera dell'originale, siccome dichiarano tutti i filologi migliori e lo stesso Gesenio; stanno inconcusse ed unanimi per la fedeltà della Volgata quelle antichissime, ed alla critica autorevolissime versioni, in cui gl'interpreti, anche meno cattolici e meno discreti, deono venerare il testimonio della più legittima interpretazione.

lica; voglio dire i dodici libri *De Genesi ad litteram*, dove pure distinguerò il discorso per li modelli, divinamente foggiati, de'vocaboli; e per li vocaboli, dall'uomo stesso modellati sopra quei primi alla scuola espressa e formale di Dio medesimo. Dice adunque s. Agostino (lib. 1, n. 35) che quanto è verissimo e certissimo, essere da Dio stata fatta la divisione della luce dalle tenebre; altrettanto dev'essere, che Dio pose il nome all'una e all'altre: e che fu un atto solo e una medesima cosa il distinguere che Dio fece col sito e col nomi il di e la notte: *Vidit Deus, inquit, lucem, quia bona est; et divisione ac nominibus discrevit a tenebris*: lo stesso valere per tutte le altre creature, a cui Dio creò pure i nomi: *Sicut in aliis operibus facit, quibus nomina imponit*. Rispetto ai vocaboli ch'io dissi foggiati dall'uomo secondo gli esempi e l'insegnamento divino, parrebbe quasi che il re dei filosofi asserisca più di quel che vogliamo, quando arriva a dire (lib. 9, n. 20), che i nomi degli animali furono divinamente istituiti, sicchè all'uomo non rimase a far altro che di apparerli: *Divinitus instituta, quae Deo docente homo disceret*; ma non saria giusto tirare il suo pensiero da queste parole soltanto; mentre egli poche righe più alto ha replicatamente definito, che quei nomi furono imposti dall'uomo: *Adductae sunt ad Adam omnes bestiae agri, et omnia volatilia coeli, ut eis nomina imponeret . . . . . primus homo animalibus terrestribus et volatilibus nomina imposuit*. Di che dobbiamo intendere avere s. Agostino intorno a cotai nomi fermate queste quattro cose: primo ch'ei furono istituiti da Dio e non dall'uomo; secondo, che furono imposti dall'uomo e non da Dio; terzo, che Iddio gl'istituì nell'atto di ammaestrarne l'uomo; quarto, che l'uomo gl'impose in atto di chi imparava da Dio.

Avverte ultimamente il filosofo coll'esempio dei nomi che restavano a mettere a'pesci, come Iddio lasciò al talento e all'abilità dell'uomo il distinguere e foggiare i vocaboli per li altri segni della natura, e quanti più elementi gli potessero abbisognare alla vita del pensiero e della società. Dalle quali dottrine ricapitolando veggiamo, la istituzione primitiva della favella doversi considerare, secondo il filosofo, sotto tre capi differenti: una porzione della favella, creata da Dio in guisa, che nessuna parte vi prendesse l'uomo; il testo è chiarissimo: *Deus operibus nomen imponit*: parallelo rigorosamente, e letteralmente all'altro: *Primus homo animalibus nomina imposuit*: se negaste che Dio abbia foggiati i nomi del dì e della notte, del cielo e della terra e del mare, dovreste pur negare che Adamo foggiasse i nomi degli animali terrestri e volanti: un'altra porzione della favella, creata da Dio di maniera, che l'uomo sotto la disciplina soprannaturale e profetica di Dio medesimo disegnasse e prescrivesse la varietà de'suoni: la terza porzione della favella, creata da Dio sulla bocca dell'uomo, in quella stessa guisa che crea oggi i vocaboli sulla lingua di quanti parlano al mondo; e per pigliare la esemplificazione più da vicino, di quella maniera medesima che io questo momento crea le parole sotto la mia poverissima penna. Ricominciando da questa parte, che in ultimo ho detto, manifesta cosa è, com'essa tenne dall'umano arbitrio la sua forma e la esistenza: la seconda parte ebbe dall'arbitrio umano quel tanto, che consisteva nell'ubbidire al divino maestro, e imitare, senza ricopiare, i modelli da lui stesso composti ne' vocaboli spettanti alla prima parte; e finalmente questa stessa prima parte, che ho chiamato, nè punto nè poco ebbe dall'arbitrio naturale; ma è dovuta onninamente, puramente, unicamente all'opera del Creatore.

Tutti questi punti fanno la teorica di s. Agostino sulla rivelazione del linguaggio: e io non potrei avere una gloria maggiore, che appropriarmeli così, come li ho esposti nella mia debolezza: massimamente perchè dopo aver da lui imparato la prima dottrina, che sopra ho definito, de'segni in generale, mi credo autorizzato a conchiudere, che il riverbero di quella mente incomparabile e miracolosa su questo misero trattatello, non sia poi dovuto a una coincidenza fortuita, ma bensì propriamente alla identità del sistema tra le sue magnificentissime speculazioni e gli sforzi umili dei miei filosofici desiderj (1).

Problema III.

42. Investigare, quanto servano, e come, alla facoltà della memoria i segni o naturali, o misti, o arbitrari.

Torno a gittarmi in un mare ignoto; sarà per somma grazia di Dio, se io potrò uscirne: ma chiunque voglia scoprire nuove terre, non ha altro modo o consiglio da prendere.

D'altra parte, perchè dovremmo noi sopprimere o occultare il coraggio, che la Provvidenza indefettibile c'inspira fortificando in noi quell'impeto, cui già pose nella natura di ciascuno intelletto? Così ella medesima ne conceda, che il buon volere, onde ci ha graziati, non rimanga deluso per superba e matta confidenza in alcuna nostra virtù.

I. Questione prima: Di che l'uomo abbia memoria; ovvero qual sia l'obbietto di questa nostra facoltà.

Ognuno, se io vedo bene, risponde sicura-

(1) Potrei aggiungere altri Padri ancora; s. Efrem Siro *in Gen.* cap. II, 19. Tertulliano *De Veland. Virg.* cap. V; s. Basilio di Seleucia, orat. II, od allegare quei moltissimi, che mantennero per le susseguenti età la medesima tradizione con quello stesso consentimento, onde la vediamo per le addotte autorità incominciata. Ma non v'è bisogno ch'io risparmi la fatica a teologi, i quali studiano assai più tranquillamente di noi.

mente, che noi ricordiamo le sensazioni e ricordiamo le idee. Rimane a decidere innanzi tratto, ciò che vogliamo fare di questa risposta, cui l'universale e quasi gl'idioti medesimi rendono all'inchiesta de'filosofi. Non possiamo ammeno di spiegare qui il nostro giudizio; si tratta della definizione; e sul dubbio della bontà di quella non saria fattibile conseguire nessuna chiarezza in tutto l'altro scioglimento del nostro problema. Se abbiamo quella risoluzione come falsa e cattiva, potremo invece asserire che la memoria sia soltanto delle sensazioni, o soltanto delle idee: ma io non veggo in ciò nessun guadagno, tranne quello di moltiplicare le difficoltà; il quale è un tristissimo guadagno. Imperocchè a dire che la memoria sia delle sensazioni soltanto, e non volendo d'altronde negare ogni scienza, e il concetto di Dio medesimo, dovremmo spiegare, come mai essendo la memoria unicamente per le sensazioni, l'uomo poi si rammenti le idee stesse ed il vero: converrebbe allora, se non piaccia quistionar di vocaboli, assegnare il nome di memoria alla ricordanza delle sensazioni, e un nome diverso alla rimembranza delle idee. Chi non riderebbe di tali sofisticherie? Mettiamo ora l'opposto, e affermiamo che la memoria sia delle idee, non delle sensazioni: questo sarebbe cascare nello stesso fosso, e peggio anche; stantechè la memoria delle sensazioni non dipende tanto da quella delle idee, quanto la ricordanza delle idee da quella delle sensazioni. E finalmente quella risposta mi pare giusta e veridica, sebbene volgare per avventura: perciocchè io non saprei, come negare agli stessi bruti una tal quale memoria delle sensazioni; e noi dovremmo dubitare, che l'uomo abbia rimembranza delle sensazioni come animale, e delle idee come uomo? I fatti stessi per la ricordanza dell'una e dell'altra specie mi sembrano così ordinarj e comunali e significanti, da giustificare bastevolmente la uniformità della pubblica opinione, che noi ricordiamo tanto le sensazioni, quanto le idee.

Corollario.

Dunque la facoltà della memoria si esercita del pari nel senso e nella intelligenza: non potendosi altrimenti comprendere una intelligenza che abbia per obbietto suo il sensibile; o che un senso qualunque abbia per obbietto l'intelligibile.

II. Questione seconda: Se la memoria, che si estende al senso ed alla intelligenza, debba tenersi per una sola e medesima facoltà.

Sotto il nome di senso per l'uomo non intendiamo gli organi e i mezzi che ci prestano la sensazione delle creature, esterne a noi; ma bensì la facoltà che sente la creatura, sia questa dentro sia fuori di noi, sia per li organi corporali, sia nella coscienza spirituale. Ciò posto, siccome il senso risiede nell'anima, e pur nell'anima sta l'intelligenza; così niente di malo, anzi molto bene, penso io, può derivare dal congiungere in una sola e medesima facoltà l'attitudine che abbiamo a ricordare le sensazioni, e quella che altresì abbiamo di rammentare le idee. Chi volesse dividere una dall'altra, dovrebbe mostrare come sia per la scienza più utile questo, che il contrario: cosa impossibile a farsi, giacchè si scema l'utile e non si accresce quando si scema la congiunzione di due cose che si diano scambievolmente la mano, e con iscambievoli servigi si cooperino in buona armonia l'una al bene dell'altra. Or quale dottrina è più volgare di questa, dell'aiuto, lo dico, che fra loro si porgono del continuo la ricordanza delle idee e quella delle sensazioni? Pure senza tutto ciò, abbiamo dalla teorica della parola, che stiamo esponendo, il mezzolermine per una rigorosa dimostrazione, che le due rimembranze appartengono a una sola e medesima facoltà.

TESI III.

43. La ricordanza delle sensazioni, e quella delle cognizioni non arguiscono in noi, che un solo e medesimo lavoro di una potenza sola o facoltà, recato o nel senso o nell'intelletto.

Le sensazioni sono sempre e immancabilmente segni per la riflessione: può bensì l'uomo non avvertire talvolta il significato sia naturale o misto o arbitrario della sensazione; ma che in questa non vi sia quel segno, che vi è per istituzione sia di natura e sia d'arbitrio, questo ripugna alle più certe proposizioni da me sopra fermate. Sta dunque ineluttabilmente, che ciascuna sensazione contiene in sè medesima un qualche valore di segno. Il segno di natura sua porta il significato: se ancora fosse un segno arbitrario, niuno può contrastare ch'esso non abbia dalla natura l'ufficio di segno naturale, e neppur contrastare ch'esso, considerato come segno arbitrario, dee per la natura del segno arbitrario significare ciò che gli ha prefisso l'arbitrio. La sensazione pertanto contiene inviolabilmente il valore di segno; e questo altrettanto immancabilmente contiene il significato suo, cioè l'idea. Dunque la stessa ricordanza della sensazione porta seco inviolabilmente e immancabilmente la rimembranza della idea. E come no? Potrebbe forse la ricordanza della sensazione non richiamare la sensazione? o la sensazione non il segno? o il segno non l'idea? Ma l'idea non istà per noi fuorchè nei confini del segno; e il segno è indivisibile dalla sensazione; e la sensazione non può mancare, dove è memoria di sensazione. E asserire il contrario sarebbe aperta vanità e contradizione *in terminis*.

Di fatti qual vi può essere memoria della sensazione, che non arrivi alla sensazione, e non

la colga e la comprenda in alcuna guisa? qual vi può essere sensazione, la quale non serva per lo meno di segno naturale verso la sustanza, da cui viene la impressione? e da ultimo qual idea vi può stare per noi fuori di qualsivoglia segno, mentrechè d'idee ne abbiamo tante e poi tante, e ci vorrà pure un contorno che ponga una divisione analitica fra l'una e tutte l'altre? Donde si conchiude direttamente, che ogni rimembranza d'idee porta la rimembranza della sensazione, e al contrario; in quella maniera appunto che per l'umana cognizione il segno appella l'idea e l'idea il segno.

Che vorreste ora far divisione tra le due specie di ricordanza, ponendole in due distinte facoltà? Voi direte per avventura che il senso non è mai più l'intelligenza: siate pur benedetto! Voi con questa definizione, se però dite di cuore, vi dichiarate convinto che il vero sistema è quello degli ontologisti, e non quello degli avversarj loro. Ma s'egli si può fare, studiamoci ancora qui di uscire dal mistero, e capir con chiarezza quel che vogliamo. La natura dell'uomo, l'onestà della vita presente, il premio nella futura, la parola di Dio, l'autorità della Chiesa, il pregio della civile società, la scienza, le discipline, le arti, tutto il mondo leva alto la voce proclamando che il senso non è l'intelligenza, perchè il sensibile non è l'intelligibile. Sì certo, questo è il gran perchè: inutili le volontà umane a mantenere che il senso non sia l'intelligenza, se cancellar potessero questo sommo, essenziale, fondamentale, enciclopedico, metafisico perchè. Se dunque dite di cuore, dovete avere già inteso questo perchè; altrimenti vi ricanteremo con Esopo: αλλα μεν λεγουσι, αλλα δε πραττουσι. Chiarito ciò, voi ne potete inferire, che la differenza infinita dal senso all'intelligenza, si mostra apertamente nell'atto di questa e di quello; giacchè l'una afferra l'intelligibile, l'altro apprende il sensibile. Dunque tanto sono inconfuse specificamente le facoltà del senso e della intelligenza, quanto è impossibile identificare sustanzialmente il sensibile coll'intelligibile. Ponete ora che qualche ignorante volesse mettere unità fra due potenze così diverse, che gli rispondereste voi? Certo gli opporreste che l'apprensione di due diversissimi, e contrari, e irreconciliabili obbietti non potrà mai conciliarsi in una sola e medesima facoltà.

Ma qui non si discorre di unificare il senso coll'intelletto; bensì di unificare l'azione dello spirito che richiama nel senso la sensazione, coll'azione altresì dello spirito che richiama nell'intelletto la intellezione. Degnatevi di por mente a questa avvertenza. La sensazione non è lo stesso che l'obbietto della sensazione; e la intellezione non è il medesimo che l'obbietto della intellezione; sicchè richiamare la sensazione differisce molto dal rimettere in campo l'obbietto della sensazione; e richiamare la intellezione differisce immensamente dal cogliere l'idea ed effettuare la intellezione. Se pertanto la memoria richiamando la sensazione dovesse raggiungerne altresì l'obbietto, bisognerebbe trovare la memoria nel senso medesimo; e se la memoria richiamando l'intellezione dovesse esercitarsi sull'intelligibile, converrebbe trovare la memoria nello stesso intelletto. Ma non vogliamo nè dobbiamo confondere siffattamente i termini e la dottrina scientifica; epperò sull'intelligibile lasciamo che si eserciti l'intelletto, donde poi viene la intellezione; sulla intellezione potrà esercitarsi la memoria, nè per questo farà l'ufficio d'intelletto: lasciamo altresì che il senso si travagli sopra il sensibile; di qui verrà la sensazione, e la memoria si eserciterà sulla sensazione senza che essa medesima si occupi di sentire. E in somma la memoria che richiama la sensazione, non sente; e la memoria che richiama l'intellezione, non intende. Dunque sebbene il sentire e lo intendere, come atti specificamente diversissimi tra il senso e l'intelletto, non possano riunirsi in un atto solo e di una medesima facoltà; nientedimeno la memoria, nulla avendo di comune cogli esercizi dell'intelletto e del senso, non può essere obbligata a dividersi per la diversità che separa l'intelletto dal senso. Nè a questo potrei fermarmi, ma dovete soffrire ch'io ritorca l'argomento contro di voi. Perciocchè se quando la memoria delle sensazioni facesse l'ufficio di senso, e la memoria delle intellezioni fosse parte dell'intelletto, saria stato necessario per la dualità diversissima degli atti sensitivo e intellettivo porre due memorie in due diverse facoltà; ora che la memoria della sensazione e quella dell'intellezione non sussistono con dualità di atti differenti, ma si spiegano ed operano amendue in un solo e medesimo atto, è necessario per questa unità d'atto non porre le due memorie, che in una sola e medesima facoltà. O non vi basta quello che sopra ho detto, per convincervi che le due memorie non si spiegano in due atti differenti, ma proprio in un atto solo? Dunque voi negherete ancora che la sensazione colla intellezione si unificano sustanzialmente nel nostro spirito, come il segno nell'intelletto si unisce riflessamente al significato? Ebbene io voglio che facciate per un istante a vostro modo: siavi nell'uomo una intellezione, in cui non entri la sensazione, come elemento parziale dal lato subbiettivo; godiamoci un poco questa nuova sorta d'intellezione umana. Sì, nuova certamente; giacchè sarebbe la prima, ove mancasse il segno. E che dubbio? toglieste la sensazione, e vorreste trovarvi il segno; come chi dato il sacco a tutte le stamperie di un paese, si maravigliasse poi di non vedere comparire nuovi libri in pubblico. Ma dove, che Dio vi salvi, potreste tro-

vare un segno, il quale si avverasse lungi dalla sensazione? O come potreste supporre che senza veruna sensazione si apprendesse il sensibile? o come che il segno sussistesse fuor dell'apprensione di qualsivoglia sensibile? Vi riesce dunque gravoso il persuadervi, che fuori della sensazione e del sensibile nessun segno può stare, ma solo il significato, cioè l'intelligibile? Finiamo adunque con asserire per certissimo ed evidente che segno non vi è fuor del sensibile; che il sensibile non è segno fuor della sensazione; che la sensazione non val di segno fuorchè nella intellezione; che l'intellezione non si appropria il segno, finchè non colga il significato. Vedete impertanto, come il segno comincia dal sensibile, si compie nella sensazione, fa parte della intellezione e termina al significato: in guisa che sia impossibile circoscrivere l'estensione, se così debbo dire, del segno dentro più stretti limiti. Fate dunque che la memoria si esercitasse propriamente sul segno; l'influsso della memoria in tal caso si estenderebbe quanto quello del segno, e toccherebbe come suoi ultimi confini da un lato il sensibile e dall'altro il significato. Questa non è già una ipotesi, ma il puro fatto. E di vero vi ricorderete che il campo della memoria sono le sensazioni e le intellezioni; or nelle intellezioni è il segno, e nelle sensazioni è il segno: nè niente ci manca, perchè il segno abbracci la intellezione, come abbraccia l'idea, e il segno medesimo contenga la sensazione come contiene il sensibile. Dunque nè la intellezione e neppure la sensazione eccedono i confini del segno; dunque cogliendo il segno si prende a un tempo la intellezione e la sensazione: ma il segno è in sè medesimo un obbietto solo; e un obbietto solo è per sè stesso destinato ad un atto solo; e un atto solo arguisce una sola facoltà: dunque le due memorie unificandosi in un solo e medesimo atto, che sta nel richiamare il segno, si unificano necessariamente in una sola e medesima facoltà.

Corollario I.

44. A tal modo abbiamo definita la memoria un poco più distintamente, e più dimostrativamente, e in somma più scientificamente di quello che sappia fare il volgo: e dapprima ci è incontrato di emendare la formola di quella risposta, che dal comune parlare prendemmo in prestito sulla prima quistione del nostro problema; giacchè abbiamo inteso, che mentre i più sogliono dire, la memoria esercitarsi sulla sensazione e sulle idee, molto più correttamente in quella vece dobbiamo dire, che gli uomini per la memoria ripigliano le sensazioni e le intellezioni; bene inteso che rifacendosi sulla sensazione si rifanno sopra il sensibile, e ritornando sulle intellezioni ritornano sulle idee.

Corollario II.

45. Meglio ancora abbiamo chiarito, che memoria nella scienza si può definire quella facoltà, che rinnova i segni da sè medesima: con che distinguiamo egregiamente le operazioni della memoria, la quale per sua propria virtù rinnova i segni; da quelle della fantasia, che non presta i segni alla intelligenza, o pur li rinnova, fuorchè ricevendoli dalla sensazione; sia che la sensazione sia prodotta dall'obbietto presente, sia che venga riprodotta per virtù della memoria, che ricacciando nel senso quel medesimo segno che altra volta ne ricevette, rinnovi poco più poco meno nel senso medesimo quello stato, cioè quella sensazione, onde l'obbietto presente dapprima lo impressionò.

III. Questione terza: Se quella rinnovazione de' segni, della quale travagliasi la memoria, inferisca, e in che senso, la conservazione dei segni medesimi.

Tutti convengono che la memoria ritiene: e il poeta disse, che avere inteso senza ritenere non fa scienza. Par dunque che la memoria conservi alcuna cosa, quando essa ritiene: giova recare a un significato rigoroso e filosofico quest'altra formola, che presso l'universale è sì comune; gran vantaggio ne dobbiamo sperare per la dottrina della memoria.

E io che sotto la tesi precedente ho mostrato, questa facoltà occuparsi de' segni, inquantochè ha la virtù di richiamarli a piacere dell'uomo; non veggo ragione di sprecare il tempo cercando qual cosa possa conservarsi nella memoria: bensì conchiudo sicuramente, che la memoria essendo de' segni, e non propriamente degli obbietti nè del senso e nè dell'intelligenza; niun'altra cosa può conservare di suo diritto fuori che i segni. Di che ognuno comprenderà leggermente, provvenire dalla conservazione de'segni, dovuta alla memoria, la conservazione, che ne conseguita, delle impressioni ricevute o nel senso dal sensibile, o nell'intelletto dall'intelligibile. Or dove faremo noi consistere, e in che riporremo finalmente la conservazione de' segni, di cui vogliamo incaricare questa facoltà ricordatrice?

Dapprima, quasi per una pruova di fatto della nostra memoria, rammentiamoci di averne foggiata la definizione dicendo, che la memoria è virtù di rinnovare i segni da sè medesima. Come dunque li può conservare, se ella ha mestieri di rinnovarli? o pure come affermare che a lei appartenga di rinnovarli, quando si concede che ella abbia l'incarico di conservarli? Questi contrapposti fanno bene non poco: ei ci menano a una ferma convinzione, che per la memoria rinnovare i segni è conservarli; e a ritroso conservare i segni è rinnovarli: sicchè tanto deve intendersi che li rinnovi, quanto questo si avvera nel conservarli; e tanto che

li conservi, quanto ciò può adempirsi nel rinnovarli. Io voglio dire, che la memoria rinnova i segni per quella parte di essi, che ella non conserva; e li conserva per quella parte de'medesimi che ella non rinnova. Imperocchè il segno è dalla memoria rinnovato, per la novità che da questo segno viene prodotta nel senso, e nella intelligenza: prodotta lo dico, allorquando la memoria porge il segno all'una potenza o all'altra, e cagiona così nelle medesime un'apprensione nuova; cioè diversa dall'apprensione ultimamente preceduta a quella, cui la memoria in esse fa nascere col segno che loro porge: e altresì il segno è dalla memoria conservato, perchè ella niente avrebbe da porgere al senso nè alla intelligenza, quando veramente non ritenesse i segni in sue mani, da poterli prestare all'altre due facoltà secondo il talento dell'uomo. In una parola, se la memoria conserva i segni, questi segni conservati se ne rimangono in lei medesima; se la memoria rinnova i segni, questo rinnovamento accade nel senso o nella intelligenza, secondochè si tratta di ricordare sensazioni o intellezioni, e derivatamente il sensibile o l'intelligibile.

Nè potremo uscire da questa dottrina. Perciocchè se voi diceste che la memoria non conserva i segni, ma li produce; ne conseguiterebbe che questi non fossero segni in nessuna maniera. I segni hanno il valor loro per la fantasia, come sopra ho spiegato, a quel che me ne pare, bastevolmente: in che modo adunque potrebbe la memoria creare i segni? Ma sopra tutto, questi segni foggiati dalla memoria come potrebbero servire allo scopo, che è quello di ristorare le antiche sensazioni o intellezioni? Tutto al più ne verrebbero sensazioni non isperimentate mai; e intellezioni giammai avute. Se poi diceste che la memoria conserva i segni in guisa, da non ingenerare, quando li porge all'una di quelle due potenze, nessuna novità nello stato loro; con ciò vi mettereste in aperta contradizione distruggendo la stessa memoria, che vogliamo spiegare.

Corollario.

46. Forse non sarà discaro a tutti, allargare e far meglio compiuta la definizione della memoria, siccome di quella facoltà che ha l'ufficio di conservare i segni a disposizione della volontà umana; e, secondo il piacere di lei, prestarli al senso o pure all'intelligenza, affinchè riproducano in quello o in questa le apprensioni, determinate da un tale o tal altro segno; colle quali apprensioni riprodotte debba altresì riprodursi l'effetto di quelle impressioni, per mezzo delle quali le apprensioni medesime raggiunsero altra volta l'obbietto loro.

IV. Questione quarta: Come la memoria conservi i segni. Se la memoria conservasse le intellezioni, potremmo inferire che ciò accadesse nell'intelletto; se le sensazioni, saria facile argomentare che le conservasse nel senso: ma ella non fa nè l'uno nè l'altro; bensì ritiene di quelle e di queste quasi la semenza, conservando a disposizione dell'uomo i segni unicamente, che servano poi a rinnovare le apprensioni, dianzi avute nel senso, e nell'intelletto. Dobbiamo adunque fermare, quanto ci è permesso dalla squisitezza analitica del tema, il divario che ha tra il segno e la sensazione, e di nuovo tra il segno e la intellezione. E in prima tutti comprendono di leggieri, che segno è quel tanto della sensazione, in cui l'intelletto determina a sè stesso l'obbietto per virtù della riflessione: epperò tutto il restante della sensazione, siccome inutile all'apprensione mentale, costituirà la differenza dal segno alla sensazione: d'altronde l'obbietto, determinato dalla riflessione medesima per mezzo del segno, farà un infinito divario tra il segno o la intellezione. Così veggiamo chiaramente in qual senso sia lecito affermare, che il segno è contenuto nella sensazione e contiene la intellezione; benchè possa dirsi pure con tutta verità, che il segno è contenuto nella intellezione, essendo parte di essa, e contiene la sensazione essendo l'unica parte significativa di essa.

E per la intellezione niente altro parmi che resti a dire; ma quanto alla sensazione si può chiedere con che legge e per qual cagione ella sia significativa sol per una parte, e non in tutto; cioè dire perchè non tutta debba servire, ma soltanto una parte di essa, all'opera della riflessione, che circoscrive all'atto suo il proprio obbietto. Or questo appunto si deve argomentare in più modi, *a priori* ed *a posteriori*. Perocchè se noi facciamo in tutto eguale il segno alla sensazione, conseguirà che la memoria conservando l'uno conservi pur l'altra: ma se questo fosse, che bisogno vi saria più di rinnovare coll'aiuto della memoria la sensazione? meglio si direbbe che la sensazione perseverasse nell'anima, sintantochè persevererebbe nella memoria. Ma ecco un argomento che io vorrei poter chiamare dimostrativo. Le sensazioni hanno l'origine loro dalle sustanze sensibili, e terminano nelle sustanze senzienti; il che non toglie, che qualche volta una medesima sustanza, in quanto è sensibile a un tempo e senziente, riceva in sè stessa la sensazione, originata pur da sè stessa. Questo tragitto però dalle une sustanze alle altre, o pure dalla sensibilità al senso di una medesima sustanza, non si fa senza il fenomeno; e in ciò appunto stette l'errore e lo scetticismo di Emmanuele Kant, allorchè dividendo il fenomeno dal numeno, e gli effetti fisici dalle loro cagioni, negò il riscontro naturale delle sustanze colle idee, cioè dire de' segni naturali col natural significato, ch'ei portano in sè medesimi. Or il fenomeno consiste generalmente nell'effetto dell'azione di una creatura: il quale doven-

dosi contraddistinguere dalla sua cagione, ben si chiama fenomeno in opposizione al numeno: e vuoi dire che la sustanza contingente è numeno, perchè pensabile nell'idea, sulla quale è modellata nella creazione; l'effetto poi dell'azione di essa sustanza è fenomeno, perocchè non è pensabile in alcuna idea semplicemente, com'è bensì la sustanza; ma soltanto viene ad essere pensato nella congiunzione più o meno accidentale della cagion fisica coll'effetto suo; e così o nell'associazione delle due idee, rappresentanti le due creature, fra le quali corre la relazione della forza agente alla paziente; o pure nell'associazione de' due attributi attivo e passivo, concentrati nella rappresentanza di quella tal creatura, che rivolga l'atto suo sopra sè stessa. Sicchè possiamo dire sicuramente, che il fenomeno si conosce pel numeno, siccome quello che manca d'idea sua propria; e il numeno si conosce pel fenomeno, in quanto che la cognizione vuol il segno, il segno la sensazione, e la sensazione il fenomeno. Adunque il Kant non potea farsi lecito di sopprimere le sustanze, mentre conservava i fenomeni: giacchè se il fenomeno viene da sustanza in sustanza, esso consiste nel relativo; se nel relativo, dunque fra i termini della relazione. Volete distruggere le sustanze? Questo veramente a Dio solo è fattibile; ma per quanto voi potete farlo col sistema di una falsa logica, ricordatevi che tolti i termini della relazione, la relazione stessa non avrà altra consistenza, che il capriccio di chi si assume l'ufficio di conservarla: epperò non può essere più ragionevole il conservare i fenomeni senza le sustanze, di quello che sia conservare ambedue, come per grazia di Dio fecero assai unanimemente tutti quanti gli uomini, eccettuata soltanto l'ultima feccia de' filosofi, in tutta l'antichità.

Chiunque abbia inteso una volta che il fenomeno è relativo, dee convenire di necessità, che pur nella sensazione v'ha il relativo. E ogni relazione tocca i suoi termini estremi, senza confondersi a quelli; sicchè nella sensazione abbiamo il contatto delle due sustanze; e quando si discorra d'una sostanza che sente sè stessa, avremo il contatto della virtù agente colla paziente; ma questo qualsisia contatto si distingue dalle due sustanze, e dalle due virtù, che si esercitano l'una sull'altra. Se prendete il contatto dal lato della sustanza o della virtù senziente, con ciò vi ponete al termine di quell'atto, che produce la sensazione; ma se prendete il contatto dal lato della sustanza ovvero della virtù sensibile, e agente e producente la sensazione, vi trovate con ciò al principio e alla cagione stessa dell'atto. Or il principio e cagione dell'atto, cioè la sustanza sensibile e sentita fa naturalmente e necessariamente le parti di segno rispetto all'idea, da cui tal sustanza vien rappresentata; ma il termine dell'atto stesso, siccome esistente al di fuori del principio e cagione sua, non è segno naturale, fuorchè della sustanza in cui esso si trova, cioè della sustanza impressionata per la sensazione, e non mai della sustanza da cui procede l'atto, e ch'è principio alla sensazione medesima. Dunque nella sensazione, e questo io dovea mostrare, si deono distinguere due parti; l'una che fa da segno naturale per la cognizione della sustanza sentita; e l'altra che riesce inutile a questo ufficio, sebbene sia necessarissima a costituire la impressione ricevuta nel senso. Con giusta proporzione accomodate questa teorica al caso della doppia virtù, quando la sensazione è originata e terminata in una sustanza medesima. Dunque alla memoria niente altro appartenendosi fuorchè di conservare i segni, certa cosa è che a lei non compete di ritenere le sensazioni nella interezza loro, ma solo per quella parte che le sensazioni hanno in comune coi segni.

Noi pertanto cercavamo in che modo la memoria conservasse i segni, che non si confondono nè colle sensazioni nè molto meno colle intellezioni. Se il ragionamento qui fatto val qualche cosa, dobbiamo avere per dimostrato quello che tutti credono comunemente nella scienza e fuori; come cioè i segni non rimangono nel senso, perchè in questo caso vi resterebbe tutta intera la sensazione; e nemmeno nell'intelletto, perchè vi durerebbe altresì tutta quanta la intellezione: e io per mio proprio conto fermerò la

Tesi IV.

47. Che i segni non istanno soli, fuorchè nella fantasia e nella memoria.

Siccome l'intelletto riceve il segno mediante la fantasia, di che ho parlato superiormente; così non v'ha dubbio, che alla fantasia non s'appartenga il dividere la sensazione in due parti, affine di consegnare all'intelligenza quell'una parte, dove consiste il segno. Adunque il segno subbiettivo, isolato dalla restante sensazione, è dovuto alla fantasia; nè possiamo ritrovarlo così isolato fuorchè nella fantasia medesima: e di vero a pigliarlo qual è nel senso incontriamo tutta la sensazione, segno e non segno; a cercarlo nell'intelletto, ci si presenta tutta la intellezione, segno e significato: la fantasia pertanto è la sola, che possa somministrare il segno senza più. Da questa dunque la memoria dee prendere il segno, cui le aspetta di conservare. E a conservarli tanto basta, quanto ad associarli; stantechè chi tiene forte il primo anello d'una catena, la tiene tutta sicuramente: nè per associarli può abbisognar molta pena, quando tutti i segni sono fra loro associabili come le sensazioni. Chi oserebbe definire il numero alle sensazioni, capaci di concorrere in una sola sensazione? E

notale che l' occhio, il quale più è solito a comprendere molte cose in una sola vista, è pur quello che maggior uso di segni somministra alla memoria; nè soltanto il maggior uso, ma eziandio i segni più efficaci e distinti. Imperocchè la facoltà conservatrice de' segni dee nel medesimo tempo scansare un doppio pericolo; il primo è quello di perderli, l' altro quello di confonderli. Se non che il natural magistero dell'associazione provvede all'uno e l'altro bisogno: giacchè i primi segni, come quelli che sono tali per natura e servono alle cognizioni fisiche, riescono anche più agiati per la posatezza e parsimonia con cui sogliono presentarsi in quella specie di solitudine, a cui si ristrigne la vita de' teneri parlanti; sicchè la memoria riceve i segni con ischiettezza e distinzione, e così marcati che le rendono quasi impossibile il disperderli. Ma conviene ricominciaro questo discorso, che abbiamo preso troppo in fretta.

V. Questione quinta: Spiegare alquanto il magistero dell'associazione de' segni, nel quale sta tutto il nerbo della memoria.

Bellissima cosa è considerare, come la memoria trovi nella natura stessa de' segni il magistero, che ella deve apprendere con tanto profitto! Io dico che i segni non pure si associano nella facoltà, destinata a conservarli, ma inoltre sono già in gran parte associati naturalmente: epperò se la memoria ritiene i segni coll'associazione; quest'associazione medesima per una buona metà non è altrimenti opera della potenza ricordatrice; bensì è obbiettiva nell' origine stessa de' segni, e passa per la fantasia nella memoria: alla quale non resta di far altro che imitare coll' associazione artificiosa quegli esemplari, che ne riceve di fuori, e aggiungere quell' altra metà del lavoro, che Iddio per la migliore coltura di nostra facoltà volle lasciare alle cure stesse dell' uomo. Dovrò io temere, che al mio lettore non si affaccino solo per questo cenno mille fatti innanzi al pensiero, ne' quali l' associazione de' segni sia palpabilmente obbiettiva, nè la memoria debba aver mestieri di farla da sè? Ad ogni modo, siccome qui gli esempi non ponno ammeno d'essere esposti a chiunque, così piacemi recitarne due soli, che abbiano la singolarità di una smisurata grandezza: voglio dire le storie che Omero pose in bocca ad Ulisse, o quelle che Virgilio ad Enea: osereste negare che il cammino del figlio di Laerte fosse una interminabile associazione de'segni, che così rannodati e connessi riposavansi mano a mano nella costui memoria? E gli avvenimenti svariatissimi della caduta di Troia non avevano dovuto fare altrettanto nell' eroe, che li descrive a Didone?

La considerazione che abbiamo notata riesce tanto più grave ed utile, in quanto che ci dimostra come e dove la memoria si affranchi da molto travaglio e si conforti: sempre cioè ch' ella dalle associazioni sue proprie rimonti alle ricevute di fuori. Perciocchè le catene, formate da lei medesima, de' segni sono lavoro artificiale, e di non troppa consistenza (meno quando la lunga abitudine, come accade nell' uso degl' idiomi, supplisca alla debolezza nativa di tai congiungimenti): laddove, quando i segni vengono nella memoria belli e congiunti, questo vale per un fondamento non men solido che naturale di loro associazione; e la memoria nel ritenerli così uniti e concatenati niente aggiunge alla fatica di custodirli, ma tanto fa per averli connessi, quanto già dee fare per conservarli in quello stato, che li ha ricevuti. All' opposito dobbiamo discorrere nel caso, in cui la memoria prenda i segni dalla fantasia, divisi e sparpagliati; e sia nella necessità non solamente di conservarli, quali dianzi li ricevette, ma inoltre di conservarli e comporli fra loro; introducendo quasi direi l' ordine in un caos, e una durevole concatenazione fra i più disparati elementi. Questa seconda fatica della memoria in quella stessa proporzione che riesce più dura e penosa da principio, allorquando essa connette i segni, non connessi ancora; nella proporzione medesima torna di nuovo molesta, quando la ricordanza dee proffittare di tai connessione artificiosa, e tenerle dietro affine di giovarsene per l' intelletto o pel senso. Senza di ciò riuscirebbe inesplicabile quella maravigliosa agevolezza che abbiamo di rammentare l' ordine, verbigrazia, di due segni che vengano naturalmente uno dopo l' altro congiunti; mentre di due segni, congiunti sol per opera della facoltà nostra ricordatrice, assai volte ci costa gran lavoro il ripescare se avessimo disposto prima l' uno o prima l' altro. Tutta pertanto l'abilità e maestria di questa principalissima facoltà riducesi ad imitare la connessione obbiettiva de' segni, fino a procacciar modo di rendere obbiettive quelle associazioni medesime che non son tali. Per assicurarvi di ciò che io dico, interrogate un uomo d' affari quale industria egli adoperi, sempre che gli preme di non dimenticare alcuna cosa: e la sua risposta conterrà una viva esemplificazione della presente dottrina.

Un'altra maniera di schiarimento sulla memoria può rintracciarsi nella sequela delle tante e sì diverse associazioni di segni, colla quale noi facciamo di tutti i segni ritenuti quasi una sola e perpetua catena. Imperocchè la facoltà, di cui parliamo, comincia ad esercitarsi come prima incomincia nella fantasia la scomposizione delle due parti, sopra notate, della sensazione: ed allora i segni colla cognizione fisica delle creature, istituita sulla notizia metafisica di Dio medesimo, arrivano in gran parte alla memoria congiunti ed associati fra loro; questa riempie quelle lacune, che tra

l'una e l'altra associazione restassero mai, con rannodarle tutte seco stesse: e a tal modo sussiste nella memoria colle poche associazioni, in quel principj raccolte, una sola e continuata associazione di tutte: sicchè la facoltà ricordatrice possa dall'una far tragitto all'altra, e scorrere col pensiero tutto quel tanto di cui ritenne i segni. A questo primo e natural conserto subbiettivo delle poche associazioni obbiettive, nella prima età della riflessione percepite e raccolte, la memoria connette mano a mano i segni che riceve più tardi secondo lo svolgimento successivo del senso e della immaginazione e dell' intelletto; in guisa da conservare, giusta la possibilità e capacità sua naturale, e gli sforzi maggiori o minori che l'arbitrio le impone, conservare, dico, più o meno ordinate e composte tutte quelle differenti associazioni, che o prende dalla fantasia o forma da sè medesima. Tutte queste osservazioni che io produco, sulla maniera che la memoria ritiene i segni, sono appieno giustificate dalla ragione scientifica, la quale richiede per ogni associazione, siccome per qualsivoglia sintesi una origine obbiettiva, e all' uomo non consente alcuna arte o magistero sintetico, fuorchè sotto la condizione di assomigliare ed imitar la natura; difatti quanto l'analisi è arbitraria e subbiettiva, altrettanto la sua germana sussiste per virtù naturale e obbiettiva. Del rimanente a chi della filosofia volesse fare nè più nè meno una semplice fisica sperimentale (1), occorreranno in larghissima copia le testimonianze psicologiche, o l'invariato universale avveramento della sopraccennata argomentazione per la memoria: e ciascheduno in sè medesimo vedrà di leggieri, com' egli assai sovente e senza pur volerlo ricorda i primi tempi della vita, e le scene che massimamente vi conferiron varietà di cose e di fatti; nè ciò saria possibile, se in tutto fossero morti quei segni, che io chiamo fondamentali per la memoria; ovvero se ogni congiunzione si neghi tra siffatti segni ed i posteriori: vedrà come i primi segni vengano associati fra loro tanto alla fantasia, quanto alla memoria; giacchè riesce impossibile il supporre, che l'uomo incominci la sua vita riflessiva con una semplice analisi; ma invece gli si presenta una varietà più o meno considerevole di obbietti, che quasi lo assalgono per occupare la sua mente, dianzi vuota d'apprensioni complete, e il senso medesimo, fino allora inconsapevole del suo stato proprio: vedrà che la memoria nel ricevere a sè questi primi segni, associati obbiettivamente, non che per la fantasia subbiettivamente, ne riceve altresì l'associazione in guisa, da ripigliarli poi in altro tempo, e rimetterli in campo connessi fra loro e concatenati più o meno, secondo la facilità maggiore o minore dell'atto stesso di ricordanza: vedrà, che desiderando tener memoria d'alcuna cosa, nessun modo migliore abbiamo d'assicurarci la conservazione del segno a ciò necessario, fuorchè raccomandarlo e connetterlo ad altri segni, i quali ci paiono più spiccati nella memoria stessa, cioè dire più memorabili, e inoltre che ci sembrino tali da ritornare in campo assai probabilmente, quando sarà venuto appunto il destro di far valere quella cosa medesima che ci preme di rammentare: vedrà come quei segni, cui la memoria non si dà pena di associare ad altri, ch' ella tenga già fermi, rade volte si mantengono, e più raro si mantengono a lungo: vedrà come in quelle cose dove la memoria è speditissima e felicissima, non manca mai una lunga e poderosa associazione di molti e molti segni fra loro: vedrà in fine come quella memoria, che per antonomasia vien detta comunemente artificiale (per un filosofo è sempre artificiale la memoria, quando istituisce fra i segni un' associazione puramente arbitraria) non consiste in altro, che nell' industria più o meno comoda per unire e coordinare i segni, aspirando colla unione ad associarli e conservarli semplicemente, colla disposizione poi bene ordinata a conservarli opportunamente distinti, e come dire reperibili senza troppa fatica. Non basteranno tutti questi fatti a comprovare fisicamente, che il magistero della conservazione de' segni riducesi ad un' associazione, o imprestata o imitata dalla natura?

Opporrà taluno: ma come si accorda questa dottrina così generale con certi modi particolari che noi osserviamo; quando verbigrazia procurando pure di ritenere una cosa o una sensazione non pensiamo (fosse anche per difetto d' industria dalla parte nostra) a rannodare il segno o i segni con gli altri, che la memoria già possiede; ma solamente ci adoperiamo per fissare, come usa dire, nella memoria quel che vogliamo, e per fermarlo in una guisa durevole, senza sapere noi stessi, come ciò avvenga, e senza punto accorgerci di associare i segni recenti a' precedenti? In una parola se il ritenere a mente non si facesse che associando i segni, dovrebbe l' uomo accorgersi di associare segno a segno, qualunque volta si accorge di raccomandare alla memoria le intellezioni o le sensazioni.

Questo discorso ha del volgare anzichè no; e convincere chi osservi per necessità questa sorta di linguaggio, torna sempre laborioso a cagione della difficoltà di cavar fuori la scienza dalla cerebia del parlare scientifico. Mi sforzerò tuttavia di profittare della ruvidezza oppostami, per meglio persuadere alcuni avversarj, che sogliono essere un poco ruvidi e quasi direi grossolani. L'uomo, voi dite, che fa per fermare una cosa nella memoria; non tutte le volte si accor-

(1) Cosa orribile a dirsi; ma oggi non resta più, se non che diventino sperimentali gli stessi teologi.

ge di associare. Io concedo l'asserliva, e rispondo con un dilemma. O quello di che l'uomo si accorge può essere bastevole ad argomentare nella medesima specie quello di che non si accorge; o al contrario. Se può bastare, mostrate, perchè non possa nel caso presente, come io tratteggiai qui supra. Se non può, illeci come sia possibile parlare mai più psicologicamente (forse voi siete dei psicologi appunto) dell'anima e delle sue prerogative; giacchè l'uomo talvolta non si accorge di quelli stessi fatti, onde ognuno arguisce la esistenza dell'anima: direste dunque che l'anima sia nell'uomo, quando egli s'accorge; e poi si dilegui e vada in fumo, quand'egli più non s'accorge? Se dunque l'anima esiste in noi, quando di sua esistenza non ci accorgiamo, verbigrazia nel sonno; perchè non può nell'anima esistere un fatto, assai meno notabile della esistenza medesima di essa, del quale un ignorante neppur s'accorga? Vulete negare che l'ignoranza sia un vero sonno e peggio all'anima, da Dio creata capace di scienza e di dottrina? Ho detto un ignorante; giacchè voi il quale fate le sue parti contro di me, debbo credere stale nel caso di accorgervi, dov'egli non si accorge. E per verità ditemi in fede vostra, allorchè vi raccogliete un poco, e mandate a memoria alcuna cosa senz'accorgervi di associare i segni; vi accorgete voi, o pur no di mandare questa tal cosa a memoria? La medesima obbiezione mi fa supporre che ve ne accorgiate; altrimenti non avresto avuto che obbiettare. Adunque siete consapevole di mandare a mente quel non so che. Foste mai consapevole di aver mandato nulla a memoria uscendo da voi medesimo? Lo stato vostro presente, quando vi concentravate per fissare quella tal cosa in memoria, non era forse quello stato medesimo il segno principale, cui raccomandavate il segno dell'altra cosa, che vi premeva? E lo stato vostro presente può egli forse essere raccomandato alla memoria, senza che il segno per cui lo conoscete, ed in cui lo sentite e sperimentate, si congiunga agli stati vostri o precedenti o susseguenti? Non vedete che questa congiunzione tra uno stato e l'altro, e fra i segni loro, viene affatto naturalmente; nè vi è bisogno che vi facciate tanto squisita attenzione, da accorgervi come siffatti segni ripongansi nella memoria conglungendosi fra di loro? Non vedete che fermata una volta la connessione tra i successivi stati dello spirito, basta la vostra concentrazione per associare il segno della cosa, che volete assicurarvi in mente, col segno di quello stato medesimo, a cui vi riducete nel concentrarvi, e così rassodare l'operazione della memoria? Non vi pare che questo sia uno di quei moltissimi fatti, de' quali può accorgersi or finalmente, chi non se ne accorse insino ad oggi?

VI. Quistione sesta: Se egli sia possibile una memoria nell'uomo così perfetta, cioè dire così tenace insieme e ordinata, da conservare tutti quanti i segni, passati per la fantasia, e conservarli rannodati in una serie unica e sola, che rispondesse fedelmente a tutti i precedenti stati dell'anima, con tutti quei segni che intervennero in ciascheduno stato per le apprensioni sia sensitive e sia intellettuali.

Rispondo che tale appunto dovett'essere la facoltà ricordatrice nell'uomo innocente e perfetto, che Iddio creò da principio: tale assai più doveva essere quella, onde fu ornata la divina umanità del nostro Signore e Salvatore. Più là non saprei che dire.

VII. Quistione settima: Se nulla abbia che fare l'associazione, come il volgo e molti filosofi dicono, delle idee, coll'associazione de'segni per la memoria.

Le associazioni, che diconsi, delle idee rassomigliano in tutto a quelle associazioni che io ho chiamato, obbiettive de' segni: giacchè siccome la memoria spessissime volte riceve dalla fantasia i segni, rannodati fra loro e composti fin dall'origine obbiettiva della sensazione; così la intelligenza frequentissimamente ritrova nell'idea, che studia e coglie per la riflessione, il passo ad una o più altre idee quasi compagne, e germane di quella idea medesima: epperò l'associazione delle idee spetta all'opera della intelligenza, ed ha sempre un fondamento nell'obbietto stesso intelligibile; l'associazione poi dei segni appartiene all'ufficio della memoria, ed ha pur essa il primo suo fondamento negli obbietti sensibili, ma sopra questo fondamento obbiettivo la facoltà stessa ricordatrice costruisce mano a mano cento altre associazioni artificiali, e puramente arbitrarie. Or io non credo che vi abbia niuna associazione d' idee, la quale a rigore possa chiamarsi arbitraria e artificiale; menochè in vece delle idee non si associassero le contradizioni.

VIII. Quistione ottava: Se molto importi per la dottrina sulla memoria tener conto della distinzione fra le tre specie di segni.

Poco o nulla, a giudizio mio: stantechè il divario dei segni non viene dalla sensazione che li apporta, ma dalla intellezione che li fa valere. Adunque siccome nulla influisce sull'ufficio della memoria il diverso valore, che i segni abbiano nell'intelletto; così per niente ha che fare la memoria colle differenze, che troviamo nelle apprensioni riflesse a cagione della differenza de'segni. Altre quistioni che io non so inventare, nè ricavare d'altronde, saranno meglio proposte e dichiarate, quando la teoria per la memoria sia trattata da'filosofi un poco più di proposito e scientificamente.

IX. Quistione nona: Come la dottrina, sin qui tratteggiata sulla memoria, debba mettersi d'accordo colle più usitate definizioni dei maestri ancora eccellenti; i quali fanno vista di considerarla siccome una sorella dell'intelletto, anzi come una parte di esso.

La conciliazione, a parer mio, non è poi tanto difficile, quando altri voglia tenere conto del grande uso che l'intelletto umano suol fare dei segni, alla memoria raccomandati, e il beneficio immenso, che ne riceve, adoperandoli affine di riguadagnare la presenza delle idee, già mirate riflessamente, o contemplate quando che fosse per l'innanzi. Imperocchè il fatto dell'intelligenza, la quale ricupera le intellezioni sue passate, proviene innegabilmente dalla facoltà che lo spirito umano possiede, di conservare i segni più o meno a lungo, e tenerli a disposizione sua per farli servire a rinnovare quella tale o tal altra determinazione, che già per loro stessi altra volta accadde nell'intelletto, di quella tale o tal altra idea. Se adunque il nostro spirito avvalendosi dei segni, che a sè conserva, richiama effettivamente innanzi alla riflessione un tale o tal altro vero o idea che sia; questo fatto può considerarsi o nella sua integrità concreta, o per via di analisi in due parti, astrattamente divise: e dividendolo, siccome io farei più volentieri, dee dirsi che il conservare i segni è un fatto, e l'adoperarli riflessamente è un altro fatto, cui quel primo serve di condizione: sopprimendo in vece la divisione, si può dire che lo spirito in questo fatto, preso tutto insieme, adopera i segni conservati, e ritorna sulle idee dianzi avute, o su i giudizi di già pronunziati altre volte. In questo secondo modo parlando, è giusto affermare che un tal fatto s'appartiene alla memoria; epperò la memoria essere facoltà di ricuperare l'idea ovvero il giudizio avuto in addietro: discorrendo in quel modo primo e colla distinzione de'due fatti in quel solo e sommario fatto, nessuno potria dire senza assurdo che fossero amendue dovuti ad una medesima facoltà; mentre ad evidenza si scorge che il conservare i segni deve spettare alla memoria, prendasi pure o nel senso mio o in quello de'maestri eccellenti, de'quali accenna la quistione; ed in quella vece l'adoperare i segni riflessamente è opera d'intelletto senza più. Dunque la differenza fra me e gli altri, appartiene più tosto alla libera scelta, che tutti abbiamo, di praticare l'analisi; che non all'obbligazione, di cui tutti dovremmo essere gelosi, di rifare la sintesi. Quanto a me mi guarderei bene dall'intaccar menomamente la unione de'due fatti, che assai sovente troviamo in un medesimo fatto: siccome però lo considero, che l'intelletto non sempre adopera quelli tanti segni, cui la memoria conserva più o meno durevolmente; così giudico ragionevolissimo il non pigliare nè trattare per un fatto solo, quelli che d'ordinario sono divisi tra loro; e giacchè il fatto di conservare moltissimi segni si adempie frequentemente nell'atto stesso, che la riflessione, occupata altrove, nessun di tai segni adopera, io mi credo autorizzato dalla natura medesima ad appartare la conservazione de'segni dall'uso riflessivo de' medesimi: se in ciò non mi appongo, seguita incontrastabilmente, che quanto ponno coloro avere ragione di considerare i due fatti, come un fatto solo, allorchè i segni conservati congiungonsi per opera d'intelletto alla rinnovata intellezione; altrettanta ho ragione anch'io di considerare i due fatti come divisi, e diversi, allorchè i segni conservati stanno inoperosi nello spirito, e la intellezione rinnovata è in istato di semplice possibilità. Ma questa è poca parte della mia giustificazione. Imperocchè discorrendo io de' segni, ai quali consacrai questa piccola scrittura, non doveva io per ogni titolo guardare la memoria dal lato appunto dei segni, e da ciò che questi a quella conferiscono, e ne ricevono in contraccambio? Pure a finire questa lite nel modo più soave ed onesto, io mi offro, chiunque voi siate che mi opponete i maestri eccellenti, di venire ad un accordo con voi: sicchè voi concediate a me, nel paragone di quei due fatti or divisi or congiunti, esser sicuramente fermata la distinzione della memoria fra l'atto primo ed il secondo; ed io dalla parte mia studierò, dopo avere come seppi meglio definita la memoria nell'atto suo primo e nella divisione de'due fatti sopraccennati, farmi sopra la memoria nell'atto secondo, e nella congiunzione di quei medesimi fatti, che sino ad ora ho riguardati siccome divisi.

X. Questione decima, per isperimentare qualche sentenza di s. Agostino.

Ponea egli la memoria avanti alle altre due principalissime facoltà dello spirito umano: perchè oltre a tutto il resto, applicando alla Santissima ed Augustissima Trinità la partizione di quelle doti, che fanno la similitudine di Dio in noi, mette il riscontro dalla memoria al Padre, dall' intelletto al Figliuolo, e dalla volontà allo Spirito Santo (1). E che la memoria si prenda qui nelle intellezioni, non già nelle sensazioni, lo avverte espressamente egli stesso. Ma saria bello investigare la cagione e la specie di questa primazia, che alla memoria viene attribuita: con che avremmo forse altresì una chiara interpetrazione della dottrina socratica, la quale ponea nella ricordanza non dirò solamente tutto il nervo, ma proprio l'origine e il principio di qual si voglia cognizione per l'uomo. Quelli che hanno potuto maneggiare i volumi agostiniani sanno bene, che ivi con dispregio sono trattati gli svillaneggiatori di questo tema platonico: bensì, com'era da aspettarsi, v'è confutata magistralmente e *ad hominem* la inferenza, che Platone volle cavare, dal primato della memoria in favore dell' assurda metempsicosi, la quale ei ricevè da Pitagora troppo bonariamente (*De Trin.* lib. 12, num. 24).

Affine di procedere cautamente e con tutta la

(1) *De Trinit.* negli ultimi cinque libri *passim*: cito in particolare lib. 15, num. 41.

migliore soddisfazione di chi ha meco pazienza, debbo incominciare dal trascrivere qui, e prego s. Agostino che sia per ornamento del piccolo mio lavoro, il passaggio, dove mi è nata la investigazione. Egli pertanto (*De Trinit.* lib. 12, num. 23) con una profondità di eloquio, che farà sempre stordire chiunque possa sperare di intenderlo, si esprime in questi termini: *De his (rebus procul dubio temporalibus) sermo cum sit, cum scientiae sermonem puto discernendum a sermone sapientiae* (1); *ad quam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt; et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur sine ulla mutabilitate temporum.... Manent autem, non tamquam in spatiis locorum fixa veluti corpora; sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis adspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus* (2). *Non autem solum rerum sensibilium, in locis positarum, sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium, sine temporali transitu stant etiam ipsae, utique intelligibiles, non sensibiles* (3). *Ad quas mentis acie pervenire paucorum est* (4): *et cum pervenitur, quantum fieri potest; non in eis manet ipse perventor: sed veluti acies ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit quo redire possit, quae cogitur inde transire.* Fermiamoci per un momento a questa prima menzione e quasi comparsa della memoria nel ragionamento del filosofo. Pochi, dic' egli, arrivano al puro intelligibile, che si nasconde nella duplice apprensione, intellettiva a un tempo e sensitiva, dell'individuale: arrivandovi lo pensano, ma questo pensiero è transitorio; benchè di cosa non transitoria: ad un dipresso come chi guarda alla scoperta il sole, stabile e fermo in cielo, appena può fissarvi di fuga le pupille, che tosto per loro infermità e instabilità dee rivolgersi, e dare a dietro. La quale similitudine non parrà bisognevole di essere temperata, quasichè ingrandisse troppo e facesse un' iperbola, sol che ci rammentiamo come il nostro pensiero è per ogni lato manchevole e molto circoscritto, laddove il genere partecipa la natura dell'immenso e dell'infinito: adunque il pensiero che non può ristarsi a lungo sull' obbietto suo, viene, mediante la coltura dell' animo e il beneficio delle discipline, a stabilirsi nella memoria; di che deriva al pensiero medesimo il grande conforto di potere colà tornare, dove restare non avria potuto giammai. Con questa dottrina del filosofo teniamo già salda una formola, rappresentativa del concetto, che egli stesso ebbe della memoria, la quale sia in una guisa o nell'altra la conservatrice del pensiero: nè ciò solamente, ma tal conservatrice, che renda al pensiero stesso possibile, o sia più o meno agevole, il rifarsi sopra quell'obbietto, cui non potè contemplare a dilungo per la debolezza della facoltà conoscitiva. Or come intenderemo noi questo raccomandarsi il pensiero alla memoria e affidarsi a lei? Due modi abbiamo da scegliere: o diciamo che questo pensiero, affidato alla memoria, vi si conserva tutto quanto; sicchè nella memoria perseveri senza più quel medesimo pensiero, *quo ad illas rationes intelligibiles pervenitur*; e in tal caso diamo la mentita alla espressa affermazione, che *fit rei non transitoriae transitoria cogitatio*: imperocchè come dichiarare transitorio quel pensiere, che nello spirito stesso rimanesse invariato e durevole? o come asserire in questa ipotesi, che *in eis non manent ipse perventor*: dove *perventor* significa l'uomo che perviene o vogliam dire lo spirito umano; non il semplice pensiero, che si potesse altrimenti distinguere dalla memoria; *ad quas pervenire paucorum est, et cum pervenitur, non in eis manet ipse perventor.* Se dunque lo spirito *perventor* conservasse il suo pensiero, *quo ad eas pervenit*, fate pure che lo conservi o nell'intelletto o nella memoria o dovechessia; si potria forse dire che *in eis non manet ipse perventor?* O non potendosi ammettere, che il pensiero, affidato alla memoria, rimanga qual era in sè stesso; bisognerà pure che nel consegnarlo alla memoria ne rimanga fuori qualche elemento: e gli elementi del pensiero umano sono due per certo, dal filosofo minutamente distinti e definiti: *rei non transitoriae transitoria cogitatio*: la cosa appresa, e l'apprensione di essa. Affine di risolvere questo dubbio, ponete mente a quello che dice: *ut sit quo redire possit (cogitatio), quae cogitur inde transire:* dove chiaro vedete, che la memoria conserva quello, a cui la cogitazione può ritornare; dunque la memoria conserva il pensato. Frattanto ha già detto che *cogitatio memoriae commendatur;* dunque la memoria conserva l'apprensione del pensato. Così è manifesto sopra tutto che non abbiamo raggiunto ancora la nozione che il filosofo ci ha voluto da-

(1) Poco più sotto riepilogando dice: *Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis.* Perchè non vi è ancora stata una penna agostiniana, capace di collocare in trono queste definizioni, e farle regnare a beneficio dell'enciclopedia su tutte le scuole del mondo?

(2) Volete altro per la ontologica obbiettività dell'intelligibile nelle cognizioni metafisiche?

(3) Può egli desiderarsi un' asserzione più chiara e decisa per la contrapposizione dell'intelligibile al sensibile? O si potria con più rigore ed evidenza affermare, che la cognizione fisica abbraccia per essa l'intelligibile della natura medesima di quello, cui apprende la cognizione metafisica; e soltanto comprende di più la individuazione sensibile del generale?

(4) Il che è tanto vero, che degli stessi filosofi una turba immensa si ostinò a negare il genere nella cognizione dell'individuato.

re della memoria; epperò dobbiamo, non potendo nè in tutto negare, nè in tutto affermare; metterci sulla distinzione. La memoria conserva la cosa appresa e non la conserva; mantiene l'apprensione e non la mantiene.

Rispetto alla cosa appresa niente altro abbiamo a distinguere, fuorchè l'aggettivo dal sustantivo: o consideriamo la cosa appresa siccome appresa, o semplicemente in sè stessa siccome cosa, che si può apprendere. Così la apprensione ancora o la riguardiamo in atto o in potenza. E giacchè nella memoria dobbiamo porre due elementi, scelti fra questi quattro, che contengono la doppia distinzione sulla cosa appresa e sull'apprensione medesima; nessuno può non vedere, che la cosa appresa si riscontra coll'apprensione in atto; e la cosa, che si può apprendere, risponde all'apprensione in potenza. Dunque dovendosi per le considerazioni, fatte qui sopra, escludere la cosa come appresa, e l'apprensione in atto; è mestieri conchiudere che alla memoria stanno affidate la cosa che si può apprendere, e l'apprensione in potenza. In linguaggio più comodo alla scienza, e niente men fondato sull'autorità di s. Agostino, possiamo dire che la memoria a giudizio suo conteneva l'intuito, e conservava i segni. Questa definizione è forse la più magnifica e stupenda fra quante si ponno dare bellissime e profondissime in opera di psicologia; psicologia dico, dalla ontologia protetta e governata secondo la natura della scienza e delle cose. Imperocchè, se noi generalmente ponessimo la memoria per la facoltà conservatrice, dove lo spirito ha l'occorrente affine di ricuperare lo stato suo, in cui trovossi già innanzi, e che esso non avria potuto conservarsi altrimenti; chi oserebbe muovere difficoltà, nè acconciarsi ad una proposizione tanto conforme ai fatti di ciascun uomo e alla estimazione universale che tutti hanno della memoria? Veggiamo adunque se più di questo ne credesse il filosofo. Primieramente vi dev'essere nella memoria l'obbietto, a cui ritorna il pensiero, *quo redire possit:* l'obbietto intelligibile, *rationes intelligibiles*, è presente al nostro spirito per quello, che sulla scorta di s. Agostino medesimo, chiamiamo intuito. Se dunque nella memoria non si contiene l'intuito, non vi si può altrimenti trovare l'intelligibile; se all'opposto dee trovarvisi l'intelligibile, conviene definire ch'ella comprenda pure l'intuito: e appunto l'intelligibile nell'intuito entra come pensabile, e non come pensato, secondo quello che or ora conchiudemmo, dovere nella memoria essere le cose pensate, non già come pensate, ma soltanto come pensabili. Inoltre la memoria dee contenere l'apprensione, in cui risiede l'elemento subbiettivo del pensiero, ma deve contenerla in potenza, e non in atto. Io sfido chiunque a far consistere quest'apprensione potenziale in altro, che nel segno, o vogliamo dire in quel contorno sensibile e subbiettivo, che presta quasi le braccia alla intelligenza, sicchè per la riflessione comprenda l'intelligibile, e in sè quasi lo ritragga sino ad appropriarselo coll'affermazione! E di vero prendete il pensiero e levatene l'intelligibile pensato; che vi rimane? pura e nuda l'apprensione del pensante. Levate ancora dall'apprensione del pensante l'atto, per cui egli pensa: e che mai vi può restare, se non il mezzo col quale ei pensa, e insomma lo strumento del suo pensiero? Strumento, che niuno ha diritto di negare, quando l'abbiamo già di sopra bastevolmente fermato: e poi la natura stessa dell'intuito rende impossibile all'uomo il farne almeno, ogni volta che ei pensi l'intelligibile (1). Dunque se egli è vero, che *cogitatio memoriae commendatur;* e se altresì è vero, che questo pensiero è in tutto fuggevole e transitorio: se in una parola dee rimanerne nella memoria tanto da potersi dire che vi rimane, e mancarne tanto da doversi dire che esso è mancato; come avverare altrimenti tuttociò, fuorchè mancando l'atto della intelligenza, e rimanendo il segno e lo strumento dell'atto? Aggiungete che se voleste conservar l'atto a preferenza del segno, la impresa riuscirebbe impossibile, perchè il segno circoscrive e determina l'atto, di cui parliamo; e quindi non è fattibile di sopprimere il segno senza corrompere l'atto, e distruggerlo.

Consolato d'aver ben presto raggiunto il fine della mia investigazione, intendo che due appendici mi restano a fare ancora. E la prima è ben dovuta a un saggio più esteso delle tante e poi tante considerazioni sulla memoria, sparse nel citato libro, e mano a mano continuatamente in tutti e tre gli altri che suggellano l'opera *De Trinitate:* la seconda è giusto che tratti della preferenza, che abbia o debba avere sia la maniera nostrale di porre l'intuito nell'intelletto; sia piuttosto quella del filosofo, che ponealo coi platonici nella memoria.

Adunque ivi stesso seguitando dice: *Quamvis, si ad memoriam cogitatio non rediret, atque quod commendaverat, ibi inveniret; velut rudis* (tamen) *ad hoc sicut ducta fuerat, duceretur, idque inveniret, ubi primum invenerat, in illa scilicet incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur:* cioè se ancora il segno nella memoria non rimanesse a dovere, e fosse perciò impossibile tornare colla scorta di quello a ricuperare il pensiero, innanzi avuto, il pensiero dico, già dato in consegna alla memoria, *cogitatio memoriae commendatur; quod commendaverat, ibi inveniret:* con tuttociò *rudis ad hoc, sicut ducta fuerat duceretur*, e non sarebbe impossibile fare per la seconda volta ciò che alla prima fu fatto; giacchè sebbene

(1) Vedi sopra l'*Appendice alla Difesa*, num. 29, tomo 1, pag. 303.

il pervenire a tanto *paucorum sit*, pure chi dapprima vi giunse, e poi ne perdè la traccia, è in istato di rinnovare quella prova medesima, colla quale vi arrivò da principio. Sicchè il pensiero, quando alla memoria sia bene raccomandato, *non est rudis*, ma *eruditus*, possedendo nel segno che conserva, il mezzo da ritornare all' obbietto suo; bensì *est rudis*, quando *ad memoriam cogitatio non redeat*, essendo perito il segno, e quel tanto del pensiere che *memoriae fuit commendatum*. Però ricordatevi di quello, che sopra abbiamo fermato, esservi a considerare nella memoria l'intuito ed il segno; e siate ben certo che qui parla il filosofo guardando al segno in particolare, e non all' intuito. O ne state in forse? Ascoltate: *Itaque volui de cogitatione adhibere qualecumque documentum, quo posset ostendi, quomodo ex iis, quae memoria continentur, recordantis acies informetur, et tale aliquid gignatur, ubi homo cogitat, quale in illo erat, ubi ante cogitationem meminerat* (lib. 14, num. 10): semprechè dunque la facoltà ricordatrice si applichi alle cose, nella memoria contenute, e vi si applichi di maniera *da riceverne in sè stessa la forma*, ne consèguita una novità nel pensiero dell' uomo, *ubi homo cogitat*; e la novità è il nascimento di un' impressione riflessa, o vogliam dire di una *forma* secondaria e derivativa, *tal quale*, cioè simigliantissima a quella, che nell' uomo stesso già si trovava; ma non *ubi cogitat*, bensì *ubi ante cogitationem meminerat*. Dunque il concetto e l'appropriazione subbiettiva dell' intelligibile, la quale succede *ubi homo cogitat*, cioè nell' operazione riflessa della mente; questo concetto, dico, nasce ivi in conformità di quella forma obbiettiva ed intelligibile che *ante cogitationem*, cioè dire innanzi all' atto riflesso, era colà *ubi meminerat*, ossia nella memoria. Son queste o cicalate, o congetture? Vi ponno essere narrazioni istoriche più evidenti, che queste interpetrazioni scientifiche? E, se così non fosse, come avria potuto inferire quell' uomo, a cui la logica era non una dote dell' anima, ma proprio sustanza e quasi direi carne ed ossa; come, dico, avria potuto inferire giammai che *non forinsecus accepit memoria, quod teneret* (ibid. num. 11)? E più sotto (lib. 15, num. 12) piglia come sinonimi il nome della mente e quel della memoria, facendone derivare la intelligenza, a cui dà per sinonimo la notizia o cognizione; e il passaggio ed il legame dalla mente alla notizia, e dalla memoria alla intelligenza assegna alla dilezione o volontà: *Sive mentem dicamus in homine, ejusque notitiam et dilectionem* (1); *sive memoriam, intelligentiam, voluntatem; nihil mentis meminimus, nisi per memoriam; nec intelligimus, nisi per intelligentiam; nec amamus, nisi per voluntatem*. Ultimamente (ibid. num. 40): *Sane Deum Patrem, et Deum Filium . . . . per hanc similitudinem in aenigmate, quantulumcumque conjiciendo videretur, in memoria et intelligentia mentis nostrae significare curavi; memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus; intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intelligere dicimur; et hoc quidem in memoria rursum reliquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam, primum cum cogitaremus, invenimus; et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia, quae apparet in cogitatione, de intelligentia, quae in memoria jam fuerat sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea, quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.* Adunque *intelligere tunc maxime dicimur; cum cogitamus nos verum invenisse*: non è questa la coscienza, che ci serve a contraddistinguere la riflessione dall' intuito? e la formazione appunto del pensiero, *cogitationis informatio*, è dovuta all' intelligenza. Frattanto la intelligenza trova nella memoria il pensabile, ond' essa travagliasi, *ubi etiam hoc verum invenimus, cum primum cogitaremus, tamquam intelligentia, quae apparet in cogitatione, de intelligentia, quae in memoria, jam fuerat, sed latebat*: e appresso dice più distintamente, che *dilectio visionem, in memoria constitutam* (qui ci vorrebbero quei tanti *visionarj*, negatori dell' intuito!), *et visionem cogitationis, inde formatam, quasi parentem prolemque conjungit* (ibid. num. 41). Sin qui la memoria, custode unica e occulta dell'intelligibile, ossia che fa le parti dell' intuito stesso, o vogliamo dire che in sè lo contiene: ora discende alla memoria, qual conservatrice de' segni; e conchiude: *quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam* (notate) *memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea, quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret*. E altrove (lib. 11, num. 16) dice: *visio sentientis formatur ex corpore; visio cogitantis formatur ex memoria*: il che viene a dire, come l' opera della intelligenza trova nella memoria e la sua materia e la sua forma; quella per la presenza dell' intelligibile, questa per l' assistenza del segno. Ben mi proposi cominciando di allegare più lunghi tratti del filosofo, e osservare miglior proporzione colla soprabbondanza, che egli in quei libri medesimi e altrove ne ha lasciato di esposizioni e dottrine su questo tema: veggo per altro che il recitare le sue parole senza verun commento, saria superfluo; giacchè tutti ponno leggere i cinque libri ultimi *De Trinitate*, che sono quasi interamente consecrati a questo: aggiungervi poi gli schiarimenti più acconci, secondo il mio potere almeno, sarebbe opera forse troppo lunga e voluminosa a tenore del presente scritto.

(1) Dilezione o volontà in questo e simili passaggi, val come se dicesse *intentio animi*.

Debbo solamente accennare che il filosofo, ascriveva alla coscienza il fondamento di quell' esercizio della memoria, il quale versa nei segni (lib. 14 num. 13): *cum profecto mens, ex quo esse coepit, numquam sui meminisse, numquam se intelligere, numquam se amare destiterit*: e notava che, se i bruti hanno ancor essi non so qual maniera di reminiscenze, questa maniera però non ha che fare menomamente coll' intuito (lib. 15, num. 43); e sol in parte fa mostra di una lontana similitudine con quella virtù, che in noi conserva i segni, o comecchessia le impressioni sensate (lib. 12, n. 2).

Ho promesso di tornare sulla differenza che v' ha nell' aggiustare l' intuito piuttosto alla intelligenza, come oggi usiamo, che alla memoria, come facea s. Agostino con altre platonico. Ma chi può avere dubbietà di sorta, o chi ragionare senza pena e senza ira, della perdita che la scienza fece così nel concetto e così nella espressione di quel magnificentissimo e regale ontologismo? Dovea dunque la filosofia temere una barbarie tanto più lunga e sterminatrice, di quella che pure toccò alle nazioni principali ed alla civiltà del mondo? Però viva Dio, e la sua provvidenza! La quale, se consideriamo la moltitudine, termina oggimai a beneficio nostro il medio evo della filosofia; e mentrechè quelli stessi maestri, i quali ci ebbero a scuola, non sortirono la felicità di conseguarci la tradizione perfetta e le formole autentiche della scienza, noi però cominciamo a desiderarle e a sapere dov' elle sieno da cercare e attignere sicuramente: e quantunque abbiamo grande motivo di rammiliarci, vedendoci così lontani e divisi dall' insegnamento più nobile, che il genere umano si conosca della primaria disciplina; con tutto ciò possiamo ragionevolmente godere di trovarci sulla via diritta, che al nostro intento ci mena; e riconduce la scienza a quel suo gloriosissimo vertice, che si alza e quasi soprintende a tutta l' antichità. Ma conviene andare di passo, e camminare posatamente, come a quelli che deono procedere di conserva in grande compagnia: vi han certuni a cui poco preme degli altri, e si contentano a migliorare sè stessi; io non condanno questi tali, ma mi metto dalla parte de' contrari, essendo per mia natura così fatto, che non vorrei essere singolare in nessuna maniera di bene, e molto meno negli avanzamenti, qualunque el dovessero essere, della mia umile professione. Ecco perchè mi dichiaro soddisfatto di avvertire, che il filosofo ha merito grandissimo in questo ancora, ch' egli pose l' intuito nella memoria, e non come noi facciamo nell' intelletto: ma non pretendo di accrescere novità e disparità di linguaggio. consigliando me stesso e altrui a cangiare stile così all' improvviso, affine di rimetterci sulle orme quasi direi letterali, di quel maestro, dalle cui medesime sentenze troppo ancora ci resta ad imparare: bensì tengo per certo, che quando i nostri pensieri avranno preso un poco più de' suoi stessi pensieri e della splendida mente sua, ci troveremo senza pure avvedercene, in possesso di quella maggiore similitudine col rigore altresì de' suoi concetti e delle definizioni, la quale cercar dobbiamo nello zelo modesto per le dottrine di lui.

Or come provereste voi, taluno dirà, che fosse miglior partito ascrivere l' intuito alla memoria? E la prova sarà bella e data, purchè notiamo il bisogno, in cui siamo noi di mettere i segni nell' intelletto e nella memoria; inutile ripetizione, quando quello in questa il trovi opportunamente: così noi per la ricordanza delle cognizioni dobbiamo far passare i segni dalla memoria all' intelletto; il quale tragitto si risparmia, ponendo che ogni cogitazione si eseguisca nella memoria: e infine l' intuito nella memoria, congiuntissimo com' è al segui, ci somministra un atto primo intero e fornito di tutto; laddove noi, che lo collochiamo nell' intelletto, dove i segni stanno solo per l' atto secondo, cioè nella riflessione, dobbiamo contentarci di un atto primo storpiato e monco, a dispetto di qualsivoglia buon desiderio, che avessimo di risanarlo. Vedete che ci ha rapito, io dico solo da questo lato, la barbarie de' secoli in filosofia! E potrebbe qualcuno intendere il paragone che abbiamo fatto, senza vergognarsi di quello che noi siamo usi a definire, contro l' usanza tanto più ragionevole, di chi fino ad oggi quasi non conoscemmo? Al quale io non posso ammeno di consecrare in poche linee la finale di questo scritto.

Problema ultimo.

Qual segno appellì il filosofo, dove dice nel passo allegato, e poi ripete cento volte: *gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit.*

Prima di tutto voglio recitare una scelta delle stesse sue sentenze, poi ne inferirò così alla buona qualche conchiusioncella. Ripigliamo: *illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam, primum cum cogitaremus, invenimus; et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione de intelligentia, quae in memoria jam fuerat, sed latebat* (loc. cit.). *Necesse est, enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia. quam memoria tenemus, nascatur verbum. quod ejusmodi sit omnino, cujusmodi est illa scientia, de qua nascitur: formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus; quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius: sed cum id opus est in eorum, quibus loquimur, perferre notitiam; aliquod signum, quo significetur, assumitur: et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis*

exhibetur , ut per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum , quod mente gerimus , innotescat . . . . Proinde quod foris sonat , signum est verbi , quod intus lucet , cui magis verbi competit nomen : nam illud , quod profertur carnis ore, vox verbi est ; verbumque et ipsum dicitur propter illud , a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit assumendo eam , in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est assumendo eam , in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum: et sicut verbum nostrum fit vox , nec mutatur in vocem ; ita Verbum Dei caro quidem factum est , sed absit ut mutaretur in carnem . . . . Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis , ad verbum rationalis animantis , ad verbum non de Deo natae , sed a Deo factae imaginis Dei , quod neque prolativum est in sono , neque cogitativum in similitudine soni, quod alicujus linguae esse necesse sit. Sed quod omnia , quibus significatur , signa praecedit , et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur , sicuti est. Similitima est enim visio cogitationis visioni scientiae: nam quando per sonum dicitur , vel per aliquod corporale signum ; non dicitur sicuti est , sed sicut potest videri , audirique per corpus.

Lemma I.

Quell'elemento sensato, che nella parola si congiunge all'intelligibile , deve sempre più o meno tenere del subbiettivo, affinchè la parola, che ne risulta, possa servire al subbietto pensante : senza ciò la congiunzione de' due elementi non si farebbe nel subbietto, e così non potrebbe avere che fare con lui, nè servire al suo pensiero.

Lemma II.

Questo elemento sensato , allorchè si tratta della coscienza è tutto e solamente subbiettivo; giacchè, come ogni sustanza finita, così lo spirito umano principalmente , è segno naturale verso l'intelligibile , in cui ha il suo proprio ed eternale archetipo.

Lemma III.

I cangiamenti di stato , che nella coscienza accadono per la nostra mutabilità naturale, fanno l'ufficio di altrettanti cangiamenti di segno rispetto alle apprensioni della intelligenza, colle quali si accompagnano naturalmente e cronologicamente quegli stati medesimi , che nella coscienza succedonsi. Difatti siccome ho mostrato, che il segno vien col fenomeno ; così cangiandosi gli stati, e il fenomeno che lo contradistingue , ciò deve importare di necessità cangiamento di segni.

Lemma IV.

Ogni volta che la coscienza , passando l'intelletto da un'affermazione ad un'altra, passa ella medesima dalla certezza di quella alla certezza di questa , in ciò si cambia lo stato della coscienza : io affermo , quel ch'è evidente ad ognuno.

CONCHIUSIONE.

Nella coscienza per li suoi differenti stati sussiste l'elemento subbiettivo di quella parola , che *nullius linguae est* , intima all' uomo stesso.

Scolio 1.

Affine di mantenere questo nobile postulato convien distinguere due differenti maniere , colle quali si esercita in noi quell'*intimum verbum , quod nullius linguae sit*. Quando si tratti delle cognizioni originariamente metafisiche , e ancora della cognizione fisica dell' *io* stesso pensante ; qui il *verbum intimum* vale e basta esso solo : quando invece si discorra delle cognizioni fisiche generalmente , o delle metafisiche derivative ; qui il *verbum intimum* vale sibbene , ma non basta esso solo; e occorrono insieme quegli altri segni , che altre volte abbiamo illustrati. Le teoriche precedenti forniscono quanto occorre alla giustificazione di questo scollo : il filosofo mi acconsente e pone fuor d'ogni dubbio ciò ch' io dico; là per esempio , dove spiega come la parola esterna si congiunge colla parola intima a fare una sola e medesima parola (lib. 15, n. 18, 20 et alibi).

Scolio 2.

Niente vi è da opporre al nostro postulato per parte della precedenza , che deono avere i segni rispetto all' apprensione cogitativa. Imperocchè prima di tutto, allorquando il *verbum intimum* non basta esso solo , voi ben vedete che intervengono altri segni , i quali soddisfanno la detta precedenza , e così non vi è luogo all'obbiezione. Riguardo poi alle cognizioni privilegiate, cui basta quel solo *verbum intimum*; la obbiezione sfuma e si scioglie subito , coll' avvertenza che se parliamo della cognizione stessa dell' *io*, qui vi è il segno naturale, consistente nella sustanza medesima del nostro spirito ; se poi parliamo delle cognizioni originariamente metafisiche , io già sopra ho dimostrato, che qui la riflessione procede o con qualunque si voglia segno , e massime quello della propria esistenza dell' *io* , a comprender la Divinità ;

oppure senza bisogno di segno precedente trascorre colla semplice sua intenzione analitica dall' idea stessa di Dio a quella o quell' altra idea, termine dell' uno o dell' altro concetto originariamente metafisico; e dopo esservi alla sua maniera trascorsa, vi applica il segno arbitrario, coll' aiuto del quale porta a fine il suo concetto, e lo forbisce e lo rischiara.

Mi conforto a pensare, che io medesimo spiegando superiormente il primo costrutto e la base per l' associazione de' segni, tutta particolare alla memoria, previdi o bene o male questi assunti, ai quali ora mi ha condotto distintamente la sentenza inclita del filosofo: così ho un nuovo argomento per assicurarmi che il mio sistema non è diverso dal suo, se non in quanto io son ultimo, ed egli primo e incomparabile nell' arte nostra.

Piaccia a Dio che quest' opuscolo tenuissimo valga molto per la onesta pace degli studj fra la ontologia e la psicologia.

FINE DEL TOMO TERZO.

INDICE

DEL TOMO TERZO